
Journal of Religious Culture

Journal für Religionskultur

Ed. by / Hrsg. von

Edmund Weber

in Association with / in Zusammenarbeit mit

Matthias Benad, Mustafa Cimsit, Alexandra Landmann & Vladislav Serikov
Goethe-Universität Frankfurt am Main

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

Nr. 174 (2013)

Die Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau

Erwägungen zur Revision ihrer Darstellung durch Heinrich Seitz

Von

Karl Dienst

© 2013

INHALT

- 1.0 Reformation zwischen 'Religion' und Machtpolitik
 - 1.1 Der Frankenstein zwischen Geschichte und Horrorspektakel
 - 1.2 Zwischen Punkt und Prozeß: Der Frankenstein und die Reformation
 - 1.3 Wo bleibt 'der Steitz'?
 - 1.4 Zwischen Hessen und Preußen
 - 1.5 Zwischen Historie und Dogmatik
 - 1.6 Zur Vergangenheitsbewältigung in der EKHN
 - 1.7 Zwischen Kirchenpolitik und Geschichtsphilosophie
 - 1.8 Militärzeit und Kirchenzeitgeschichte
 - 1.9 Zwischen Bildungswissen und Heilswissen
 - 1.10 Eine spezifische EKHN-Theologie?
 - 1.11 Zum Erbe Wilhelm Diehls

- 2.0 Der 'neue Steitz' – in welcher Sprache?
 - 2.1 Eine 'inclusive language' als neue Wissenschaftssprache?
 - 2.2 Die Bibelübersetzung als Parteiabzeichen?
 - 2.3 Bibeltext und Kirchenregiment
 - 2.4 Zwischen 'Bog' und 'BigS'
 - 2.5 Eine 'gerechte' Sprache?
 - 2.6 Der 'passende' Jesus?

- 3.0 Napoleon I. als ein Kirchenvater der EKHN?
 - 3.1 Eine kurze Begriffsgeschichte
 - 3.2 Eine kurze Territorialgeschichte

- 4.0 Zwischen Mariannenau und Esterau: Kleinlandschaften als Bausteine
 - 4.1 Zu religionskulturellen Strukturen Nassaus
 - 4.2 Religionskultur zwischen Sozialität und Individualität
 - 4.3 Zwischen Westerwald und Rheingau
 - 4.4 Herborn als Ort eines Kandidaten, Pfarrers und Dozenten

- 5.0 Von einer 'Leitkonfession' zur 'Kirchenpartei: 'Lutherisch' im Großherzogtum Hessen im 19. Jahrhundert
 - 5.1 Zwischen Begriff und Parole
 - 5.2 Zu historisch-politischen Rahmenbedingungen der kirchlichen Verfassungskämpfe
 - 5.3 Kirchliche Zustände in der Grafschaft Schlitz zu Beginn des Großherzogtums Hessen
 - 5.4 Zur Entstehung von 'Kirchenparteien' im Großherzogtum Hessen
 - 5.5 Das Ende des Luthertums als kirchenpolitische 'Leitkonfession' im Großherzogtum Hessen

- 6.0 'Der Steitz': Ausdruck eines unionsfreundlichen Erkenntnisinteresses?
 - 6.1 Kirchengeschichte und Erkenntnisinteresse
 - 6.2 Die Nassauische Union als Denkmodell

- 7.0 Zum 'Geist' des 'alten Steitz'
 - 7.1 Zwischen Reflexions- und Alltagsfrömmigkeit
 - 7.2 Zum Verständnis von 'Evangelischer Bewegung' und 'Reformation' im Umfeld des 'Steitz'
 - 7.3 Zur gegenwärtigen 'Einebnung' der Reformation
 - 7.4 Zum Protestantismus im ausgehenden 16. und 17. Jahrhundert
 - 7.5 Umstrittene Modernisierung: Zur Aufklärung im 18. und 19. Jahrhundert
 - 7.6 Unionen, Erweckungen, Kirchenverfassungen
 - 7.7 Volkskirche – Nationalkirche – Bekenntniskirche
 - 7.8 Erlebnis- und Kampfbilder als historische Quellen?

- 8.0 Die EKHN: Am Anfang stand eine 'Machtübernahme'

- 8.1 Kirchengeschichte als Dienst an der Kirche: Heinrich Steitz
- 8.2 Kirchengeschichte als dienende Magd der Kirchenpolitik: Karl Herbert
- 8.3 Kirchengeschichte als Legitimation der Machtübernahme der BK in Hessen und Nassau
- 8.4 Die Machtübernahme der BK Nassau-Hessen in der EKHN im Spiegel des Landesbruderrats der BK
- 8.5 Die Machtübernahme der BK Nassau-Hessen in der EKHN im Spiegel der Landesbekenntnissynode
- 8.6 Zum Ende des Landesbruderrats
- 8.7 Protestantische Unpersonen: Ernst Ludwig Dietrich und Willy Borngässer
- 8.8 "Der Gedanke an Macht durfte nicht aufkommen"

- 9.0 Der Gemeindemythos in der EKHN
 - 9.1 'Gemeinde' als 'Basis'?
 - 9.2 Wer bestimmt in der Gemeinde?
 - 9.3 Gemeinde und Amt

- 10.0 Gedeutete Geschichtsdeutungen
 - 10.1 Quellenforschung oder Metaphorisierung der Geschichte?
 - 10.2 Ein gedeuteter Geschichtsdeuter: Ernst H. Kantorowicz
 - 10.3 Zwischen Historie und Metapher: Martin Luther
 - 10.3.1 Luther in Oppenheim
 - 10.3.2 Luther in Worms
 - 10.3.3 Adolf von Harnacks Luther-Gedenken 1883 in Gießen
 - 10.4 Metaphorik zwischen 'national' und 'nationalistisch'
 - 10.4.1 Das Luther-Denkmal in Worms
 - 10.4.2 Die Janusköpfigkeit Luthers: Ernst Troeltsch
 - 10.4.3 Luthers 'Aufnordung'
 - 10.4.4 Coran des nordischen Islam?
 - 10.4.5 Karl Barths Ahnenbild
 - 10.4.6 August Jägers Ahnenbild
 - 10.5 Zwischen Historie und Metapher: Johannes Calvin
 - 10.5.1 Zu Walter Nordmanns Calvindeutung
 - 10.5.2 Leopold Cordier als Calvinapologet
 - 10.5.3 Wilhelm Boudriot als Calvindeuter
 - 10.6 Zwischen Quellenforschung und Geschichtsschreibung?

- 11.0 Eine Begrenzung der Erinnerungskultur?

- 12.0 Zwischen Religionskultur und Baukultur
 - 12.1 Jubiläen als Anlaß für Geschichtsdeutungen
 - 12.2 Die Wormser Lutherkirche zwischen Religionskultur und Baukultur
 - 12.3 Jugendstil, Heimatstil, Traditionalismus: Im Gestrüpp kunstgeschichtlicher Begriffe
 - 12.4 Fortsetzung des 'Kirchenkampfes' in der Baukultur?

- 13.0 'Autonomie' als Religion?
 - 13.1 Zwischen 'Frühlingssturm' und 'Verlorenem Paradies': Heil durch Lebensreform?
 - 13.2 Jugendbewegung und Hoher Meißner 1913
 - 13.3 Die Revolution in der Protestantischen Theologie (1933)
 - 13.4 Die Weimarer Republik und die nationalsozialistische Diktatur: Einige bildungsgeschichtliche Aspekte
 - 13.5 Pädagogische Autonomie?
 - 13.6 Zu 'theologischen Rändern' der Autonomiedebatte
 - 13.7 Zwischen politischer und religionspädagogischer Autonomieauffassung
 - 13.8 Zwischen pädagogischem und theologischem Autonomieverständnis
 - 13.9 'Die Reformpädagogik' – Oder nur einzelne 'verirrte' Reformpädagogen?
 - 13.10 Ein Fazit

- 14.0 Protestantismus als Schuld kult?

- 14.1 Moral als spezifische Lebensform des Protestantismus?
 - 14.2 Religion und Moral im Urteil der Dialektischen Theologie
 - 14.3 Habermas als Sprachhelfer?
 - 14.4 Aus einer journalistischen Moralpredigt über die Misere der öffentlichen Gefühle
 - 14.5 Aus einer philosophischen Predigt über die Rechtfertigung
 - 14.6 Christen im Büberhemd
 - 14.7 Ohne die junge Generation?
 - 14.8 Bischöflicher Moralismus
 - 14.9 Evangelikaler Moralismus
 - 14.10 Synodaler Moralismus
 - 14.11 Der Schuld kult als neue Zivilreligion
- 15 Ecclesiastical Correctness. Oder: Auf dem Monte Verità?

1.0 Reformation zwischen 'Religion' und Machtpolitik

1.1 Der Frankenstein zwischen Geschichte und Horrorspektakel

Von meinem Schreibtisch in Darmstadt-Eberstadt geht mein Blick zur Burgruine 'Frankenstein'. Vermutlich im zweiten Viertel des 13. Jahrhunderts durch Konrad II. Reiz von Breuberg zur Sicherung seines Besitzes errichtet, wurde sie 1662 von den Herren von Frankenstein an den Landgrafen von Hessen-Darmstadt verkauft. Danach brachte man zunächst Invaliden und Gnadensöldner auf der Burg unter. Zuweilen diente sie den Einwohnern der umliegenden Ortschaften als Zufluchtsort. Zeitweise diente die Burg auch als Haftanstalt. Im 18. Jahrhundert verfiel sie zusehends. Im Zuge der romantischen Bewegung erwachte dann das allgemeine Interesse an der Ruine. Die mit dem Darmstädter Fürstenhaus verwandte Luise von Mecklenburg-Strelitz, die spätere preußische Königin Luise, die in Darmstadt ihre Jugend verbrachte und hier in der Stadtkirche auch konfirmiert wurde, zählte die Ruine zu ihren Lieblingsplätzen ebenso wie andere Mitglieder des hessischen Fürstenhauses und eine zunehmende Zahl von Reisenden. Die Burg 'Frankenstein': Ein Ort der Geschichte. Der Frankenstein war und ist aber auch der Ort von allerlei Gruselgeschichten und Monsterlegenden, die selbst im Hessischen Fernsehen ihren Platz finden! Was aber bis heute umstritten ist: Die Schriftstellerin Mary Shelley (1797-1851) soll beim Anblick der Ruine zu ihrem bekannten Schauerroman 'Frankenstein' inspiriert worden sein. In Anlehnung an Mary Shelleys Frankenstein-Roman veranstalteten 1977 Mitglieder der US-Streitkräfte dort einen Horrorspektakel an Halloween, der bis heute andauert.

Wo bleibt aber 'das Religiöse' oder gar 'das Kirchliche'? 1672/73 suchten die Einwohner umliegender Ortschaften dort Schutz vor den Franzosen, darunter auch der Nieder-Beerbacher Pfarrer Johann Philipp Dippel, dem hier am 10.8.1673 sein Sohn Johann Conrad Dippel geboren wurde, der als radikaler Pietist und auch Alchemist nicht nur in die Kirchengeschichte eingegangen ist. Dippel studierte nach dem Besuch des Darmstädter Pädagogs seit 1661 in Gießen Theologie, erwarb 1693 den Magistergrad und bemühte sich in der Folgezeit um den Beginn einer akademischen Laufbahn. Zunächst Anhänger der lutherischen Orthodoxie, geriet er zusehends in den Bann eines radikalen Pietismus. Die Begegnung mit Gottfried Arnold, der im Spätsommer 1697 als Historiker nach Gießen kam, führte zur endgültigen Entscheidung Dippels für den von ihm dann militant vertretenen radikalen Pietismus, was ihm auch Landesverweisung und Festungshaft eintrug. 1696 begann er in Straßburg, wo er sein Theologiestudium fortgesetzt hatte, mit Privatvorlesungen über Astrologie und Chirromantie. Seit 1698 beschäftigte er sich mit der Alchemie. 1704 erfand er in Berlin das sog. 'Berliner Blau', einen tiefblauen Farbstoff aus einer Lösung von Eisen(III)-Salz und gelbem Blutlaugensalz, das als Anstrichmittel und zum Tapetendruck Verwendung fand. Im Blick auf die Burg Frankenstein halten sich Gerüchte, Dippel habe dort alchemistische Experimente durchgeführt. Selbst das Experimentieren mit Blut und Leichen schließen manche nicht aus, die sich als 'Wissenschaftler' ausgeben. Dippel verstarb am 15.4.1734 auf Schloß Wittgenstein/ Berleburg. Kurz: Die Legenden blühen! Allerdings werden religiöse Aspekte wie z.B. der eschatologische Horizont seiner frühen Schriftstellerei (das Jahr 1699 als 'annus climacterius', als Krisen- und Entscheidungsjahr) nicht genügend berücksichtigt.

1.2 Zwischen Punkt und Prozeß: Der Frankenstein und die Reformation

Im Blick auf den Frankenstein ist 'Religion' – neben dem Biographischen – aber auch im Territorialgeschichtlichen, näherhin in der aus verschiedenen Eigentumsformen zusammengesetzten und einem ständigen Wechsel unterworfenen Herrschaft Frankenstein mit ihren Orten [Darmstadt-]Eberstadt, Nieder-Beerbach, Ober-Beerbach, Schmal-Beerbach, Stettbach und Allertshofen sowie der Burg Frankenstein als Kerngebiet verankert.

Die 'Herrschaft Frankenstein': Zunächst begegnet hier eine 'Herrschaft' in Form eines löchrigen und zerrissenen Gebildes, das eher als ein 'Bündel von Grundrechten und Besitztiteln' (Friedrich Battenberg)¹ als ein Staatsgebiet mit klaren Grenzen zu beschreiben ist. Die dem Geschlecht der Breuberger entstammende Familie Frankenstein war wegen geringer Eigengüter von Lehensherren wie dem Kurfürsten von Mainz und dem Landgrafen von Hessen abhängig; andererseits verliehen sie Hoxhohl an die Herren von Wallbrunn weiter. Spätestens ab 1402 erhielten sie aber die Reichsunmittelbarkeit für die namengebende Burg, für Nieder-Beerbach und die Hälfte Ober-Beerbachs, dessen

andere Hälfte weiteren Adligen als hessisches Lehen gehörte. Die jeweilige Ortsherrschaft konnte verschieden ausgeprägt sein. In Eberstadt z.B. besaß der ältere Stamm dieselbe in der südlichen Hälfte des Ortes (bis zur Modau), ein Mainzer Lehen; der nördliche Teil gehörte dem jüngeren Stamm als Eigenbesitz. In Nieder-Beerbach dagegen bildeten beide Familienzweige die Ortsherrschaft. Zum eigenen Kerngebiet hatten die Frankensteiner obrigkeitliche Rechte, Streubesitz und Ansprüche z.B. in Hoxhohl, Bobstadt im Ried, Messenhausen, Ockstadt, Dornassenheim, also von der Wetterau bis ins südhessische Ried, von Boppard am Rhein bis in den Vogelsberg, eine Ausdehnung von ca. 120 km.

Ein wichtiges Herrschaftsinstrument der Frankensteiner in ihren Dörfern war die 'Kollatur', d.h. die Kirchenherrschaft (Pfarreinsetzungsrecht); sie kontrollierten die Finanzverwaltung der Kirchen und setzten die Pfarrer ein, die gleichsam neben den Schultheißen als obrigkeitliche Beamte wirkten. Andererseits waren die Frankensteiner für ihre Kirchen auch Stifter und hatten die Kosten der Pfarreien (z.B. Baulast, Pfarrbesoldung) zu tragen. Was die Reformationseinführung in der Kernherrschaft Frankenstein anbelangt, so spielte hier das Zentrecht des Landgrafen von Hessen die entscheidende Rolle. Nach Einführung der Reformation in Hessen 1526 nahm Landgraf Philipp von Hessen kraft seiner zehntgerichtlichen Rechte, der 'Hohen Obrigkeit', die Kollatur für sich in Anspruch, ohne diese allerdings von Anfang an den Frankensteinern gegenüber durchsetzen zu können. Die ritterschaftliche Herrschaft Frankenstein war zwar weitgehend selbständig, aber doch nur Inhaberin der niedergerichtlichen Rechte (z.B. Einsetzung eigener Schultheißen in ihren Dörfern); die 'Hohe Gerichtsbarkeit' vor allem im Bereich des Zahnten Seeheim und Pfungsttdt stand den Landgrafen von Hessen zu. "Soweit den Frankensteinern in ihren Kirchen das Recht zur Einsetzung von Pfarrern zustand, war dieses in jedem Fall auch schon vor der Reformation begrenzt durch das Recht der (hessischen) Landgrafen, die überdörflichen kirchlichen Verhältnisse zu regeln, soweit nicht der Erzbischof von Mainz oder der Bischof von Würzburg zuständig waren. Diese sog. Zenthoheit wurde von den Landgrafen umso wirksamer ausgeübt, als das frankensteinische Gebiet praktisch vollständig von unmittelbarem Hoheitsgebiet der Landgrafen umschlossen war".² Auf der anderen Seite gehörten die Frankensteiner seit den 40er Jahren des 16. Jahrhunderts zur neu konstituierten Reichsritterschaft. Sie versuchten, ein Gegengewicht zur Landesherrschaft aufzubauen. Damit hängt nun auch die Frage der Reformationseinführung im Frankensteinischen zusammen. Daß die Frankensteiner auf lange Sicht der alten Kirche treu geblieben waren, hat – im Unterschied zu Wolfgang Weißgerber³ – für Friedrich Battenberg vor allem "macht- und standespolitische Gründe": "Ihr Kampf galt vielmehr dem Ausbau der landeshoheitlichen Gewalt durch die Landgrafen von Hessen; der Streit um die Einsetzung von Pfarrern war nur ein Teil dieses mit rechtlichen Argumenten ausgefochtenen Machtkampfes".⁴ Auch nach der Reformationseinführung in Eberstadt und Nieder-Beerbach verteidigten die Frankensteiner ihre Rechte. Sie setzten weiter Pfarrer, jetzt evangelische, ein; sie hatten weiter ihren Ehrenplatz in der Kirche und das Begräbnisrecht.

Daß 1526 in Hessen allgemein eingeführte Reformation in der Herrschaft Frankenstein zunächst keinen Fuß fassen konnte, lag für Battenberg⁵ weniger daran, daß die Frankensteiner beharrlich am alten Glauben festhielten. "Es ging vielmehr um einen verfassungsrechtlichen Streit um die Rechte der Herrschaft Frankenstein innerhalb der Landgrafschaft Hessen... Wann nun wirklich die Reformation in Nieder-Beerbach eingeführt wurde, kann von diesem Hintergrund her nicht mehr mit einer konkreten Jahreszahl festgestellt werden. So bildet dieses Dorf ein Beispiel dafür, daß die Einführung der Reformation als ein länger andauernder Prozeß verstanden werden muß, der in diesem Fall mindestens ein Vierteljahrhundert umfaßte. Wir können nur sagen, daß der rechtliche Rahmen 1526 gesetzt wurde, daß seit den vierziger Jahren des Jahrhunderts intensive Bemühungen um die Durchsetzung des neuen Glaubens einsetzten, die aber erst in den fünfziger Jahren zu Ende kamen. In jedem Fall aber war die Durchsetzung der lutherischen Ordnung sehr eng mit dem juristischen Ausbau der Landeshoheit verknüpft... Ob sich letztlich die Reformation durchsetzte, hing mehr davon ab, wie effektiv obrigkeitliche Rechte im Rahmen eines territorium clausum umgesetzt werden konnten, und zwar unter Verdrängung älterer Einzelrechte etwaiger Niedergerichtsherren wie denen der Frankensteiner. Erst der Augsburger Religionsfrieden von 1555 ... bot den Legitimationsrahmen dafür, die unterschiedlichen reformatorischen Entwicklungen innerhalb eines Landes zum Abschluß zu bringen." 1602 und 1606 starben die beiden Bergsträßer Linien der Frankensteiner mit Wohnsitz auf der Burg aus. Das Erbteil der älteren Linie kam an die Neffen in Ockstadt bei Friedberg/Obh., das der jüngeren Linie an die Grafschaft Schönburg bei Oberwesel, die ihn 1661 an Hessen-Darmstadt verkauften. Das Odenwälder Gebiet wurde 1662 an Hessen-Darmstadt verkauft; im Blick auf die

Reichslehen (Nieder- und Ober-Beerbach) stimmte auch der Kaiser zu. Daß z.B. in der alten Eberstädter Kirche das Frankensteiner Erbe in Form des Grabmals Johanns I. von Frankenstein (gest. 1401), der Glocke St. Anna von 1512, der Erbauung des Turmes 1523 mit den Frankensteiner Wappen, der Taufschale, Taufkanne und Abendmahlskelch sowie der Gedenktafel des Kirchenumbaus von 1604 noch lebendig ist, sei vermerkt.

1.3 Wo bleibt 'der Steitz'?

Wo bleibt aber bei diesem Blick von meinem Schreibtisch 'der Steitz', dessen Autor immerhin von 1937-1945 (mit Kriegsunterbrechung) auch Pfarrer und Studienrat am Darmstädter 'Ludwig-Georgs-Gymnasium', dem hessen-darmstädtischen Traditionsgymnasium war? Mit 'dem Steitz' ist die in fünf Lieferungen 1961, 1962, 1965, 1971 und 1977 im Verlag Trautvetter & Fischer Nachf., Marburg an der Lahn und Witzenhausen erschienene 'Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau' gemeint. Auf's Ganze gesehen ist sie bis heute die wichtigste Informationsquelle für die Geschichte der 'EKHN', wie die offizielle Abkürzung lautet.

Inzwischen sind allerdings auch in der Kirchengeschichtsschreibung mehrere Perioden mit neuen Methodenorientierungen und der Hervorbringung einer Materialfülle sondergleichen an diesem letzten repräsentativen Werk der 'Diehl-Schule' vorübergezogen, so daß sich der Ruf nach einer Überarbeitung oder sogar Neubearbeitung dieses voluminösen Standardwerkes nahelegt. Dies ist allerdings leichter gefordert als ausgeführt! Dazu nur einige Andeutungen! Eine Neubearbeitung oder zumindest eine Überarbeitung müßte z.B. die Geschichte der einzelnen Orte, Herrschaften und Territorien auf den neuesten Stand bringen und außerdem die heutige Theoriefülle und Deutungsschemata bzw. Deutungshoheiten auch der Allgemeinen Geschichtswissenschaft berücksichtigen. Angesichts der Vielfalt, die in den einzelnen Teildisziplinen der Allgemeinen und auch der Kirchengeschichte z.B. durch die Aufnahme neuer Fragestellungen und Methoden und den daraus resultierenden starken Spezialisierungen eingezogen ist, kann – nach meiner Überzeugung – heute kaum noch jemand allein 'den Steitz' neu schreiben! Auf der anderen Seite geht erfahrungsgemäß bei Sammelwerken allerdings 'der eine Guß', wie er bei Steitz zu finden ist und bis heute imponiert, schnell verloren.

In eher theologisch-systematischer Perspektive ist auch im Blick auf die Entstehungsgeschichte der EKHN auf ein Problem aufmerksam zu machen, das auch Heinrich Steitz⁶ als Forscher und Kirchenpolitiker beschäftigt hat: Die großen positionellen Theologien abstrahieren schnell von der umstrittenen kirchlichen Realität und erfinden die Kirche, die Praxis des Glaubens, auf die sie sich beziehen, immer gleich mit, ohne deren Geschichte gebührend zu berücksichtigen! Eine 'positivistisch-funktionale' Sichtweise von Kirche, die lediglich fragt, welche kirchlichen Strukturen und Handlungsformen der gesellschaftlichen Situation angemessen sind und welche Notwendigkeiten der Kirchenentwicklung sich daraus ergeben, ist aber genauso defizitär wie eine 'dogmatische' Theorie der Kirche, die praktisch-theologische Fragen und auch humanwissenschaftliche Perspektiven dem Prinzip 'Schrift und Bekenntnis' oder gar der Kirchenpolitik nachordnet und somit vernachlässigt. 'Kirchentheoretisch' formuliert: "In der Kluft zwischen der praktisch-theologischen und der systematisch-theologischen Traditionslinie des Begriffs Kirchentheorie ist ein unerledigtes Problem der evangelischen Theologie wahrnehmbar. Die Aufgabe, nach dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments und der damit notwendig gewordenen Selbstgestaltung der Kirche, eine Theorie der (evangelischen) Kirche zu entwickeln, die sowohl der real existierenden Kirche entspricht, als auch einer den reformatorischen Einsichten entsprechenden theologischen Selbstbestimmung entspringt, ist bis heute unabgeschlossen."⁷ Sie fordert auch die Territorialkirchengeschichte heraus, und das in einer dem Abschluß der 'Geschichte der EKHN' von Heinrich Steitz gegenüber veränderten Situation!

Heinrich Steitz war ein stets loyaler Pfarrer und Kirchenmann der EKHN, auch da, wo es ihm eine wissenschaftliche und zuweilen auch persönliche Überwindung kostete. Er war kein Mann der 'Bekennenden Kirche' (BK). Das hat man ihn zuweilen spüren lassen. Eine persönliche Erinnerung sei hier eingebracht! Als seine 'Geschichte der EKHN' 1977 allen Gemeinden der EKHN zugestellt werden sollte, versuchte der damaliger stellvertretende Kirchenpräsident D. Karl Herbert das in der Kirchenverwaltung zu verhindern. 'Der Steitz' paßte offenbar nicht in sein von der BK geprägtes parteiisches Geschichtsbild. Ich habe mit Kirchenpräsident D. Helmut Hilds Hilfe die Verteilung des 'Steitz' dann durchsetzen können. Für das damalige kirchenpolitische Umfeld der EKHN war interes-

sant, daß auf Betreiben des (linken) Mainzer praktischen Theologen Gert Otto, der damals einer der Staranwälte einer 'Demokratisierung' der Kirche war, Karl Herbert den Mainzer Ehrendoktor und den Lehrauftrag für Hessische Kirchengeschichte bekam.

1.4 Zwischen Hessen und Preußen

Heinrich Steitz war seiner biographischen und theologischen Herkunft nach hessen-darmstädtische Pfarrer, also der großherzoglich-volksstaatlichen, auf Bibel, Gesangbuch und Katechismus beruhenden, 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 verbunden. Stärkung der Zusammengehörigkeit bei Wahrung des eigenen Profils stand hier vor Konfrontation! Schwerpunkte der hessen-darmstädtischen Volkskirche waren, kirchentheoretisch betrachtet, die beiden Funktionskanäle der Volkskirche: Vermittlung oberster Werte und helfende Begleitung in Krisensituationen und an Wendepunkten des Lebens. Die Beachtung des Individuums stand letztlich vor Wünschen nach neuer, antimodernistischer und antihistoristischer Vergemeinschaftung. Volksnah ohne Ansehung der Person, integrativ ohne Verzicht auf eigenen Standpunkt, gemäßigt national ohne nationalistisch: Das waren wichtige Kennzeichen der hessen-darmstädtischen Kirche, wie sie z.B. ihr Prälat Prof. D. Dr. Dr. Wilhelm Diehl programmatisch vertrat. Dies wirkte sich dann auch im Blick auf die hessische BK aus! Hessen-Darmstadt war hier keinesfalls eine Kopie der preußischen BK, aus der auch Martin Niemöller stammte und deren wesentliches Kennzeichen z.B. die Polemik gegen Aufklärung und Idealismus, Subjektivitätskritik, neue neoromantisch-organologische Sozialmetaphysik, Antihistorismus und die Suche nach neuer unbedingt bindender Autorität im Interesse von Abgrenzung war. Die Geschlossenheit und Gesinnungshomogenität einer kleinen Gruppe als entscheidendes Kriterium wahren Christseins war hessen-darmstädtischen Pfarrern, die vor allem von der Gießener Universität kamen und das Predigerseminar in Friedberg/Hessen besucht hatten, eher fremd!

1.5 Zwischen Historie und Dogmatik

Um 1930, also kurz vor dem sog. 'Kirchenkampf', erreichte die Diskussion um das historische Denken in der Theologie einen Höhepunkt.⁸ Zwar hat Steitz in seiner Gießener Studienzeit Adolf von Harnacks Bemerkung bei seinem Umzug nach Gießen im Blick auf die Aufstellung seiner Bibliothek nicht persönlich erlebt: Die Dogmatiken stellen wir zur 'schöngeistigen Literatur'! Gießen und auch Jena waren gerade nicht Hochburgen des Antihistorismus! 1930 warf der von Steitz geschätzte früher in Gießen lehrende Heidelberger Kirchenhistoriker Walther Köhler der Dialektischen Theologie um Karl Barth vor, eine voraufklärerische 'historia sacra' wiederbeleben zu wollen. Und Karl Heussi, der Jenenser Kirchengeschichtslehrer von Steitz, ordnete in seinem 1932 erschienenen Buch 'Die Krisis des Historismus'⁹ die Kritik der Dialektischen Theologie an der Historisierung des Denkens so ein: "Hier spürt man die Zeitnähe des extrem antihistoristisch eingestellten Bolschewismus." In die gleiche Richtung ging Emanuel Hirsch. Auch er hielt die Dialektische Theologie für eine vom Zeitgeist der Weimarer Republik beeinflusste Lehre: Sie trage den 'Stempel des Allzugegenwärtigen'; sie sei gleichsam 'Zeitphilosophie' oder gar '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." Die in der Frühzeit der EKHN herrschende, durch die 'Dialektische Theologie' zumindest mitgeprägte 'Kirchenleitungstheologie' samt ihren auch politischen Ausprägungen war dagegen eher durch Jürgen Moltmanns apodiktisches Urteil getönt: "Die 'Dialektische Theologie' stammt nicht aus der Krisenstimmung jener turbulenten Jahre."¹⁰ Daß nicht nur im Blick auf die Theologie vielfältige Verbindungen auch zwischen politisch linken und rechten Intellektuellenmilieus der 1920er und auch 1930er Jahre möglich waren, ist auch heute noch durch das Vorherrschen eindeutiger politisch-moralischer Antithesen auch im Bereich des Biographischen schwer vermittelbar.¹¹ Der 'Kirchenkampf' wurde als Kampf um die rechte Lehre, die rechte Theologie, die rechte Gestalt der Kirche und als Kampf um die Barmer Theologische Erklärung, die in der EKHN sogar 1949 in deren Grundartikel hineinkam, verstanden und beschrieben. Aufklärung und Liberalismus wurden unter den Generalverdacht gestellt, eine wesentliche Mitschuld an der Affinität weiter Teile der evangelischen Kirche zum Nationalsozialismus zu tragen. Darunter fiel, was nach einer 'profanen' Kirchengeschichte aussah, die ohne theologische und vor allem kirchliche Bindung betrieben

wurde. Danach war unverzeihlich, daß z.B. Adolf von Harnack die Kirchengeschichte als Teil der Allgemeinen Geschichte bezeichnete, noch unverzeihlicher aber war, daß er 'nie in einem Pfarramt gestanden, nie das Ältestenamts bekleidet und selten gepredigt hat, mit einem Worte, der lebendigen Gemeinde nicht nahegestanden hat'. Der Kampf um das Gewicht der Kirchengeschichte und ihre Deutungshoheit schien in der werdenden EKHN entschieden; die Theologie und vor allem die Kirchengeschichte hatte sich letztlich einem kirchlichen Machtanspruch der BK zu beugen; die an 'Schrift und Bekenntnis' gebundene Synode setzt Recht und damit auch Geschichte! Die BK stand als Siegerin der Kirchengeschichte dar! Braucht man aber für diese vor allem auch kirchenpolitisch relevanten Setzungen überhaupt 'Geschichte'? Wenn ja: Welche Rolle spielt sie dann? Ein Beispiel: Für den 'Landesbruderrat' (LBR) der BK Nassau-Hessen schrieb am 2. Oktober 1945 Lic. Otto Fricke, der zunächst in der BK Nassau-Hessen als neuer Bischof ausersehen war, an Martin Niemöller: "Das Rechtsgefüge der bisherigen Nass.-Hess. Landeskirche ist über die Maßen problematisch. Wir [= der 'Landesbruderrat' der BK] haben aber inzwischen beschlußmäßig festgestellt, daß die Landeskirche noch besteht ...!" Die 'Landesbekenntnissynode' der BK Nassau-Hessen beschloß im April 1946: "Die Synode bejaht die rechtliche Existenz [= Fortexistenz!] der Landeskirche Nassau-Hessen... Die früheren Landeskirchen Nassau, Hessen und Frankfurt haben damit ihre rechtliche Existenz verloren." So einfach wird 'beschlußmäßig' Historie gesetzt!

1.6 Zur 'Vergangenheitsbewältigung' in der EKHN

Eine weitere Schwierigkeit, 'den Steitz' zu revidieren, dürfte in der Parzellierung bzw. Fragmentierung der Geschichte der EKHN liegen, die sich ihre jeweils relevanten Themen oft von außen, von Politik und Zeitgeist vorgeben läßt. Genannt seien hier z.B. die munter weitergehende, auch finanziell anspruchsvolle Beschäftigung mit dem 'Kirchenkampf', was z.B. Klaus Fitschen zu der kritischen Bemerkung veranlaßte: "Die Erlebnisgeneration verabschiedet sich aus ihren Ämtern und Funktionen, die Zeitzeugenschaft stirbt nach und nach aus, wenn auch nicht die Leidenschaft, mit der man sich dieser Zeit widmen kann."¹² Aber auch im Blick auf diese Forschungen müßte besser geklärt werden, "wie die Erinnerung an dezidiert christliche oder kirchliche Opfer des Nationalsozialismus mit der Widerstandsfrage verschränkt werden soll, ohne daß es auf die etwas apologetische Auskunft hinausläuft, es habe eben auch in der Kirche so etwas wie Opposition oder Widerstand und eben nicht nur Resistenz gegeben... Die mit der Märtyrerkonzeption angesprochene Frage von Resistenz, Opposition oder gar Widerstand sollte nicht nur resignativ beantwortet werden. Der Aspekt des christlichen Ethos im Widerstand ist hier und da betont worden, und insgesamt könnte wieder einmal daran erinnert werden, daß die Kirchen in ihren institutionellen und personellen Gliederungen dem Nationalsozialismus immerhin als bekämpfenswerter Gegner erschienen."¹³ Neben dem Forschungsfeld 'Kirche im Nationalsozialismus' ist das Forschungsfeld 'Kirche und Judentum' zu erwähnen. Die geschichts- und finanzpolitisch brisante sowie forschungspolitisch auch für Diakonie und Kirche interessante Zwangsarbeiter-Debatte ist inzwischen von der Mißbrauchsdebatte in Kinder- und sonstigen Heimen abgelöst, wobei auch wieder Entschädigungsforderungen auftreten können. Also Forschung auch zwischen Staatsanwalt und Staats- bzw. Kirchenkasse?

Im Blick auf solche verschiedenen zu wendenden Fragmentierungen liegt auch die Versuchung nahe, die EKHN vor allem über die auch medienrächtige Kirchenpolitik, nicht selten auch über die von ihr gewünschte Politik schlechthin zu definieren. Erlebnis- und Kampfbilder haften an Ereignissen wie z.B. Kampf gegen die Wiederbewaffnung, atomare Aufrüstung und Militärseelsorge, Auseinandersetzung um DKP-Pfarrer, Konflikte um die Startbahn West, Nachtflugverbot, Hartz IV, Unterstützung von sog. Befreiungsbewegungen, Südafrika-Boykott und die Israel-Erweiterung des Grundartikels, um nur einige Problem- und Kampffelder zu benennen. Die 'Niemöller-Kirche' galt/ gilt – positiv oder negativ bewertet – als fortschrittliche 'Politische Kirche', als 'Avantgarde' der Gesellschafts- und Kirchenreform, als vorbildliche Kirche einer (nicht nur kirchlichen) 'Vergangenheitsbewältigung' (moderner: 'Erinnerungskultur') usw. Der dabei beschrittene synthetisch-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 ein Geschehensablauf als 'Eigengeschichte' herauspräpariert, die ein gewünschtes Traditionsbewußtsein und damit Identität fördern soll. Daß dabei auch im Sinne einer Erinnerungspolitik manche Traditionen und Kausalketten erst 'gefunden', zuweilen auch 'erfunden' werden, liegt auf der Hand, soll doch

offenbar auch eine bestimmte, apriorisch für 'hessen- und nassauisch' gehaltene politisch-kirchenpolitische Vergangenheit in die Zukunft hinein verlängert werden.

1.7 Zwischen Kirchenpolitik und Geschichtsphilosophie

Dies wurde bereits im Kirchenordnungsentwurf der BK von Nassau-Hessen vom 12.7.1946¹⁴ deutlich, in dem neben kirchenpolitischen Setzungen auch geschichtsphilosophische und theologiepolitische Voraussetzungen eine wichtige Rolle spielen. "Die BK stand nach 1945 als Siegerin der Kirchengeschichte da. Der Kirchenkampf schien im Nachhinein gewonnen, obwohl er doch in den 30er Jahren eher die innere Uneinigkeit des deutschen Protestantismus offenbart hatte. Damit schienen auch die Kritiker einer sich rein historisch verstehenden, also 'historischen', Kirchengeschichte im Recht."¹⁵ Der 'Entwurf' und später dann der 'Grundartikel' der 'Ordnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau' von 1949 greifen in normativer Absicht geschichtslos direkt auf die Alte Kirche und die Reformation zurück. Dies hängt, wie gesagt, vor allem mit der an der Aufklärung und am Liberalismus festgemachten Vorstellung einer Verfallsgeschichte zusammen. Deshalb müsse die Gestaltung der Kirche im jetzt neu beginnen. Wie das gemeint ist, deutete z.B. Kurt Dietrich Schmidt in seinem selbstlegimatorischen Rückblick auf den Kirchenkampf an: "Man wird nicht zuviel behaupten, wenn man sagt, daß in dem allen eine wirkliche Erneuerung der Kirche von Gott geschenkt ist. War es menschliches Versagen, das die Fundamente schaffen half, auf denen es zum Kirchenkampf kommen mußte, so hat Gott auch hier, wie so oft, Schuld in Segen verwandelt."¹⁶ Hier begegnet ein stark moralisierendes Geschichtsbild, das wesentlich an Werturteilen aus der Zeit des Kirchenkampfes orientiert ist und z.B. die von Karl Barth formulierten theologischen Abgrenzungen konserviert: 1933 habe *die* liberale Theologie geschlossen die Deutschen Christen unterstützt; direkte Wege führten von Luther, Herder, Schleiermacher, Rothe, Harnack und Ernst Troeltsch zur nationalsozialistischen Volksgemeinschaftsideologie sowie nach Auschwitz usw. Auch modernisierungstheoretische Fragestellungen einer kritischen Sozialgeschichtsschreibung und der Wissenschaftsgeschichtsforschung außerhalb der Theologie bleiben hier draußen vor! Im Gegenteil: Auch dort, wo man bei der Neugestaltung der Kirche in der Praxis auf theologisch abgelehnte Traditionen zurückgreifen muß, soll das Neue wenigstens durchschimmern: Nach Möglichkeit versieht man sie zumindest mit neuen Akzenten. Als Legitimation für dieses Vorgehen betont der Kirchenordnungsentwurf der BK Nassau-Hessen von 1946 mit seiner Verkirchlichung der Theologie und damit auch der Kirchengeschichte die kirchenpolitische Feststellung: "Wir haben wieder von den Kirchenordnungen der Reformation zu lernen, insbesondere auch von der althessischen Kirchenordnung von 1566", deren Normativität nicht an deren Praktikabilität, sondern an der 'Schriftbegründung' ihrer Normen festgemacht wird. Das Ganze kirchentheoretisch aus heutiger Perspektive formuliert: "Der innerkirchliche Frömmigkeitspluralismus soll durch neue Homogenität überwunden werden. An die Stelle einer offenen, dadurch notwendig unbestimmteren und sozial diffuseren Kirche soll wieder eine geschlossene Kirche treten, die sich nicht nur durch hohes Engagement ihrer Glieder, sondern auch durch äußerst restriktiv gefaßte Zugehörigkeitskriterien auszeichnet. In diesem Wunsch nach neuer Homogenität stimmen auch der politische Linksprotestantismus, der wesentlich von der bruderrätlichen Minderheit der 'Bekennenden Kirche' und dem Linksbarthianismus der späten sechziger und siebziger Jahre geprägt ist, und der kirchenpolitisch ungleich einflußreichere evangelikale Protestantismus überein... Linksprotestantismus und evangelikaler Protestantismus unterscheiden sich letztlich nur dadurch, wie sie die neue Eindeutigkeit, also die Homogenität und Geschlossenheit der Kirche, die sie durchzusetzen versuchen, jeweils inhaltlich füllen."¹⁷

Offenbar läßt sich die Identität der EKHN zumindest in historischer Perspektive nicht aus 'reiner Theologie' gleich welchen Typs ableiten. Darauf hat vor allem Heinrich Steitz¹⁸ schon bei seiner Mitarbeit im Verfassungsausschuß der EKHN 1947-1949, freilich vergeblich, hingewiesen. "In vier Jahrhunderten zogen drei Formen evangelischen Kirchentums an uns vorüber; evangelische Seelsorgekirche, lutherische Bekenntniskirche und evangelische Kirchengemeinschaft. Auch die dritte Form ist zur geschichtlichen Tatsache geworden." Da aber die BK die EKHN als 'Kirche' und nicht als 'Kirchenbund' oder gar als 'Bund bekenntnisbestimmter Gemeinden' verstanden wissen will, liegt im Blick auf die Zeit bis etwa 1970 der auch medial vermittelte Eindruck nahe, daß unter dem Einfluß der BK und dezidiert antiliberaler Theologie im Kontext der sog. Dialektischen Theologie in Hessen und Nassau eine gewisse 'einheitliche' theologische Linie entstanden sei, die sich dann (fast 'naturwüchsig') auch kirchen- und (vor allem) personalpolitisch auswirkte und auch im kirchlichen Gestal-

ten ihren Niederschlag fand. Diese 'harmonistische' Vorstellung entspricht aber wohl kaum in der Breite dem theologischen Profil der im hessen- und nassauischen Raum zur Zeit der Entstehung bzw. der Konsolidierung der EKHN wirkenden Pfarrerschaft, auch wenn sich im Blick auf die Abkehr von den Traditionen des liberalen Kulturprotestantismus der Vorkriegszeit für die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg vor allem bei der Kriegsgeneration manche eher 'klimatischen' Gemeinsamkeiten feststellen lassen, die sich allerdings nicht zureichend aus rein theologie- oder wissenschaftsinternen Bezügen erklären lassen.¹⁹

1.8 Militärzeit und Kirchenzeitgeschichte

Im Blick auf Heinrich Steitz ist auch die Klärung des Verhältnisses von Militär und Kirchenzeitgeschichte geboten. Ob Zeitung, Fernsehen, Tagungen, Einladungen aller möglichen Akademien und Kreise: Im Blick auf die bewußten 'Zwölf Jahre' deutscher Geschichte wird die früher durchweg 'Vergangenheitsbewältigung' genannte 'Erinnerungskultur', auch journalistisch und finanziell stark unterstützt, groß geschrieben. Aber nicht nur im Fernsehen verläuft die Präsentation von Zeitgeschichte nach selbstreferentiellen Medienlogiken, bei denen historische 'Aufklärung' nicht immer an erster Stelle steht.²⁰ Vielmehr muß sie 'korrekt' sein, d.h. in eine bestimmte, von vorgegebenen Deutungskulturen geleitete Richtung gehen. Hier ist z.B. das Stichwort 'Widerstand' mit seinen Konnotationen ein wichtiges Gütesiegel. Auch wenn neuerdings z.B. unter dem Forschungsparadigma 'Volksgemeinschaft'²¹ die früher als Propagandaformel abgetane tatsächliche, sozial integrierende und mobilisierende Kraft dieses Konzepts hervorgehoben, wenn z.B. nicht mehr pauschal bezweifelt wird, daß das Alltagsleben in der NS-Zeit durchaus auch Elemente sozialer Sicherheit, der Privatheit, der Freude und des Vergnügens kannte: "Letztlich bleibt jedes Bild der NS-Diktatur durch die Geschichte des Holocausts grundiert."²² Den damaligen Alltag, den seinen (auch militärischen) Pflichten nachkommenden 'normalen' Staatsbürger vermißt man meistens, erst recht im Blick auf den Krieg. Ja: "Für Profiteure, Parteimitglieder, im Krieg phasenweise auch für einfache Wehrmachtssoldaten und ihre Familien eröffnete die nationalsozialistische Volksgemeinschaft einen breiten Raum zur individuellen Bereicherung, Korruption und 'Arisierung', Kunstraub und die Ausplünderung der unterjochten Gebiete" – so der Direktor des Münchner Instituts für Zeitgeschichte Andreas Wirsching (Jg. 1959). Hier herrschen sich überindividuellen und gesamtgesellschaftlichen Phänomenen zuwendende, aber historische Ausprägungen von Subjektivität behindernde sozial- und strukturgeschichtliche Ansätze vor, die eine wechselseitige Erschließung bzw. Interdependenz von Lebensgeschichte und Sozialgeschichte zumindest stark behindern.²³ Auch wenn inzwischen die Biografik in der Geschichtswissenschaft wieder als ernstzunehmendes Genre, als eine 'Spielart der Mikro-Historie' salonfähig geworden ist: Im Unterschied zu eher an 'Bildungswissen als an Heilswissen' interessierten Entwürfen von 'Kirchenzeitgeschichte' tritt sie in Projekten 'Kirchlicher Zeitgeschichte' vor allem im Blick auf Krieg und Militär immer noch zurück, wobei auch pazifistische Grundierungen wohl eine Rolle spielen, obwohl zwischen 1939 und 1945 ca. 2000 evangelische Pfarrer Soldaten waren, von den Teilnehmern am Ersten Weltkrieg einmal ganz abgesehen. Nicht wenige BK-Pfarrer waren Offiziere, nicht nur Martin Niemöller!

Heinrich Steitz war selbst davon überzeugt, daß der zweite Weltkrieg sein Leben in vieler Hinsicht geprägt hat. Er dachte dabei z.B. an die sechs Jahre in Hitlers Armee, die ihm vor allem den Weg zu einer Universitätskarriere fast unmöglich gemacht hätten. Er dachte dabei auch an die Vernichtung seiner privaten Existenz im Darmstädter Bombenhagel, dem seine erste Frau mit seiner Tochter nur knapp entkam (September 1944).

Unsere bisherigen Ausführungen sollten es als problematisch erscheinen lassen, eine 'Erinnerungskultur' auf bestimmte, von vorgängigen Deutungskulturen abhängige Ereignisse a priori zu beschränken! Auch Kriegserlebnisse haben eine theologie- und kirchenpolitisch prägende Wirkung! So wurde auch die antiliberaler Zeitströmung nach dem Ersten Weltkrieg vor allem von einer jungen Generation getragen, die aus der Jugendbewegung und den Kriegserlebnissen kam und die dem Krisenbewußtsein nach dem Ersten Weltkrieg nun auch theologisch-kirchlich Ausdruck gab. Ähnliche Beobachtungen lassen sich dann auch für die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg machen.

1.9 Zwischen Bildungswissen und Heilswissen

Was das Selbstverständnis der EKHN anbelangt, so hat auch heute noch die Rede vom 'völligen Neuanfang' nach 1945 auf der Grundlage des Kirchenkampfes fast kanonischen Rang. Dem entspricht der 'kategorische Imperativ' einer Bewahrung des Erbes des Kirchenkampfes auch im Blick auf die Fragen kirchlicher Gestaltung. Auf der anderen Seite bietet die EKHN hier auch ein Lehrbeispiel für die grundsätzliche Schwierigkeit, historische Modelle und Erlebnisbilder aus ihrer Zeit herauszulösen, sie als 'völligen Neubeginn' zu feiern und auf das Heute zu übertragen, also auf Dauer zu stellen.

Allerdings fällt gerade auch Allgemeinhistorikern z.B. der affektive Moralismus eines kanonisch verfestigten Geschichtsbildes auf, auf das – ausgesprochen oder unausgesprochen – normativ Bezug genommen wird. Mit diesem Geschichtsbild einer 'familiennahen hagiographischen Darstellung des radikalen bruderrätlichen Flügels der BK' erinnerte und legitimierte sich allerdings die Erlebnisgeneration, d.h. die BK selbst. Inzwischen hat sich das Bild vor allem unter dem kritischen Einfluß der sich als säkular verstehenden und nicht partikularen Interessen dienenden, an 'Bildungswissen' und nicht an 'Heilswissen' interessierten 'Allgemeingeschichte' ('Profangeschichte') mit ihrer 'Kirchenzeitgeschichte' und deren partieller Auswirkung auch auf die 'kirchliche Zeitgeschichte' eingetrübt: "Die 'Kirchengeschichte' ist aus der Sicht der 'Geschichte der Kirche' als Aspekt der allgemeinen Geschichte mindestens in dreifacher Hinsicht defizitär: thematische Engführung, methodologische Abstinenz, erkenntnistheoretische Instrumentalisierung" (Christoph Dipper/TU Darmstadt). Allerdings stammen diese Unterscheidungen, worauf z.B. der Heidelberger Soziologe M. Rainer Lepsius in seinen Analysen des deutschen Bildungsbürgertums hingewiesen hat, aus dem Kulturprotestantismus! Dieser ist bekanntlich die Anpassungsform, die das Bildungsbürgertum wählt, um das Spannungsverhältnis zwischen Bildungswissen und Heilswissen zu überbrücken, das individuelle religiöse Gefühl mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit des Bildungswissens zu verbinden. Gerade hier finden die kulturellen Differenzierungsprozesse, die mit der Ausformung des Bildungsbürgertums verbunden sind, ihren stärksten Ausdruck. Insofern die protestantischen Pfarrer selbst in diesen Konflikt einbezogen werden, Teile der akademischen Theologie sich verwissenschaftlichen, wird das Spannungsverhältnis zwischen Bildungswissen und Heilswissen in die protestantischen Kirchen selbst getragen. Diese Problemhöhe wurde dann nicht nur im Blick auf die Zeit zwischen 1918 und 1945 in nicht wenigen kirchlichen Zeitgeschichten, zuweilen auch aus sozialstrukturellen Ursachen, nicht mehr oder nicht immer erreicht.

1.10 Eine spezifische EKHN-Theologie?

Der Eindruck, daß in der EKHN unter dem Einfluß der BK und einer dezidiert antiliberalen Theologie im Kontext der sog. Dialektischen Theologie eine gewisse 'einheitliche' theologische Linie entstanden sei, die sich dann auch fast zwangsläufig auch kirchen- und personalpolitisch auswirkte, ist eher ein Ergebnis eines kirchenpolitischen Wirkens des nunmehr herrschenden Kirchenregiments als das eines theologischen Diskurses.²⁴ Die jetzt herrschende kirchenpolitische Gruppe, die BK, beanspruchte mit Erfolg die wichtigsten Leitungsämter für sich und gestaltete die Kirchen- und Lebensordnung nach ihrem Geschmack. Da die EKHN unbedingt eine 'Kirche' und nicht z.B. ein Bund bekenntnisbestimmter Gemeinden oder eine Konföderation der Bekenntnisse sein sollte, relativierte man sogar faktisch die historischen Bekenntnisse und verstand diese lediglich als 'Stationen' auf dem Wege zu einem immer neuen aktuellen Bekennen. Das 'Bekennen' und nicht das 'Bekenntnis' stand jetzt im Vordergrund. Die 'Großwetterlage' für die 'Machtübernahme' der BK, die man innerhalb derselben allerdings ganz anders ansah und bewertete, bildete auch der Übergang von einem sich eher gemäßigt deutschnational-volkskirchlich definierenden Protestantismus auf der Grundlage etwa des Kleinen Katechismus Luthers und des Gesangbuchs hin zu eher 'linken' politischen und kirchenpolitischen Positionen. Von hier aus werden dann, auch unter dem Einfluß der nun stärker rezipierten sog. Dialektischen Theologie Karl Barths und seiner Freunde, traditionelle konfessionelle Lehrinhalte und volkskirchliche Gestaltungen der Frömmigkeit abgewertet oder zumindest im Sinne der BK überformt. Als das für den Start der EKHN Nützliche galt in erster Linie eine eher dem 'Frühbarthianismus' nahestehende 'Je-und-Je-Ereignis-Theologie' mit ihrem Dogma: "Kirche ereignet sich je und je"! Und dieses "Je-und-Je-sich-Ereignen" ist eng mit (jetzt eher linken) politischen und kirchenpolitischen Optionen verbunden, die durch Erfahrungen im Kirchenkampf sowie durch Berufung auf

höhere Prinzipien und Werte (z.B. 'Ökumene', 'Frieden' usw.) legitimiert und durch moralisch aufgeladene Imperative (z.B. 'Bekenntnis der Schuld') als dringend notwendig zu realisieren eingepreßt werden. Daß man hier oft im Appellhaften steckenblieb und weniger pragmatische politische Wege aufzeigte, zeigen Erklärungen von Synoden und Kirchenleitungen etwa zur Westintegration der Bundesrepublik, zur Wiederbewaffnung und zur Militärseelsorge zur Genüge. Wichtig war eben die theologisch 'richtige', aber auch als moralisch höherwertig verstandene Gesinnung! Theologie wird hier in einer kirchenpolitisch gewendeten Gestalt wirksam.

Für wen soll aber 'der Steitz' neu bearbeitet werden? "Kirchengeschichte soll angehende Pfarrer und Lehrer nicht nur informieren, sondern auch motivieren. In keinem anderen Bereich der Theologie kann so leicht etwas Eigenständiges und Neues erarbeitet werden wie in der Kirchengeschichte. Hier liegt eine große Chance in der Regionalgeschichte. Wenn es gelingt, angehende Pfarrer und Lehrer regionalkirchengeschichtlich zu motivieren, gibt es eine Chance, daß sie kirchengeschichtlich am Ball bleiben und kirchengeschichtliche Themen in ihrem Beruf nutzen. Die Kirchengeschichte der eigenen Gemeinde, des eigenen Ortes, der Heimatregion ist für Lehrer und Pfarrer von besonderer Relevanz und bietet auch große didaktische Chancen. Notwendige Voraussetzung wäre die Stärkung der Regionalkirchengeschichte an den Universitäten" – so mit Recht der Osnabrücker Kirchengeschichtler Martin H. Jung.²⁵ Daß dies nicht ein frommer Wunsch bleibt, hängt m.E. von zwei Voraussetzungen ab: Einmal davon, daß die Kirchengeschichte treibenden Kolleginnen und Kollegen nicht in ihrem in meinen Augen zunehmenden Theorierausch ersticken, demzufolge 'Theorie' eben 'Wissenschaftlichkeit' garantiere. Sodann davon, ob die Kirchen gewillt sind, ausbildungs- und prüfungsmäßig sowie auch finanziell dem Fach über eine 'Hobbysierung' hinaus eine Zukunft zu gewährleisten. Zum 'Nulltarif' jedenfalls ist Territorialkirchengeschichte nicht zu haben!

1.11 Zum Erbe Wilhelm Diehls

Was die Vermittlung der Territorialkirchengeschichte anbelangt, so ist Wilhelm Diehl, der von 1913-1923 am Friedberger Predigerseminar als Professor wirkte, beispielhaft.²⁶ Im Unterschied zu der von ihm so genannten 'Kirchengeschichtsschreibung der Universitätskathedern' berücksichtigte Diehl in seinem gesamten theologischen und pädagogischen Lehren die hessischen Väter, unter denen er vor allem Martin Bucer und die Männer der Agende von 1574 und der Generalsynoden heranzog. Auch hier war Heinrich Steitz Diehls gelehriger Schüler!

Zunächst bot die Behandlung des Kirchenrechts vor allem auch an Hand des 'Eger-Friedrich' reichlich Gelegenheit, territoriale Aspekte zu berücksichtigen.²⁷ Der geschichtliche Teil seiner Kirchenrechtsvorlesung zeigte die Entwicklung der rechtlichen Organisation der hessischen Kirche von den Tagen Philipps des Großmütigen bis zur Kirchenverfassung von 1874 und wurde zu einem Überblick über die hessische Kirchengeschichte ausgeweitet. Aber auch im systematischen Teil greift Diehl oft auf die hessische Geschichte zurück, wobei allerdings das Interesse für Geschichte, auch für die heimatliche Geschichte, von etwa 1800 an nachließ. "Für Prälat Diehl ist ein Pfarrer erst interessant, wenn er mindestens hundert Jahre tot ist" klagte damals Pfr. Weck (Steinfurth).

Die einstündige Vorlesung 'Gemeindekunde' sollte den Kandidaten bewußt machen, welch wertvolles Gut ihnen mit den Pfarrarchivalien und Pfarrliteralien künftig anvertraut sein würden. Sie sollten lernen, in welcher Ordnung sie diese aufbewahren und wie sie diese pfleglich behandeln sollen, vor allem aber – und hier schlug Diehls Herz – wie sie diese für die territorial- und lokalgeschichtliche Forschung und für ihre Gemeindeglieder und Gemeindeglieder nutzbar machen sollten. Diehl machte auch die gewissenhafte Führung der 'Pfarrchronik' zur Pflicht. Gerade durch ihre Unmittelbarkeit und die dabei unvermeidliche Subjektivität und Begrenztheit des Urteils sollte sie sich von der auf objektive Abwägung beruhenden Geschichtsschreibung unterscheiden, was auch heute noch vor allem historische Laien, zu denen auch Pfarrer gehören, oft nicht beachten. "Darüber hinaus riet uns Diehl, eine lokale Kirchengeschichte niemals, wie er es formulierte, 'mit Adam und Eva', anders gesagt, nicht mit der Herkunft des Ortsnamens oder mit der Frage der ersten Besiedlung oder der Bekehrung der Germanen zu beginnen, sondern irgendwo zuzufassen und lediglich 'Beiträge' zu liefern, sonst kämen wir über erste Anfänge nicht hinaus. Was wir fänden, sollten wir dann der Gemeinde in Vortragsabenden vor Augen stellen. Diehl diktierte uns gleich drei oder vier Dispositionen für solche Vorträge, die wir nur noch mit lokalem Kolorit auszufüllen hatten. Beispiele aus der Ortsgeschichte sollten aber auch im Kindergottesdienst, im Konfirmandenunterricht, in der Christenlehre

und in der Jugendarbeit eine Rolle spielen. Die Kenntnis der Familiengeschichte und der Stammbäume oder Ahnenreihen konnte dem Pfarrer Anknüpfungspunkte für Gespräche und Hilfen für die Seelsorge geben. Mancher Brauch und Mißbrauch im Leben der Gemeinde oder im Verhalten von Nachbargemeinden zueinander konnte durch geschichtliche Studien seine Erhellung finden. Die Frage nach Baupflichten, Lasten, Rechten konnte eine geschichtliche Klärung geradezu zur Pflicht machen. Derartiges wurde von Diehl aber nicht trocken doziert, sondern so überzeugt und begeistert und mit soviel Anschauung vorgetragen, daß man sich als Kandidat nichts sehnlicher wünschte, als in einer Gemeinde verwandt zu werden, die über recht viel altes Quellenmaterial verfügte."²⁸ Daß in den 1960er Jahren nicht nur die aus dem angloamerikanischen Raum importierte 'KSA' ('Klinische Seelsorgeausbildung') auch im Blick auf die Vermittlung der Territorialkirchengeschichte zuweilen wie ein Rasenmäher wirkte, sei angemerkt. Allerdings war diese schon vorher erschüttert: Die anti-historistische Stoßrichtung erzielte schon im Kirchenkampf der 30er Jahre den entscheidenden Durchbruch; Barths viel zitierte Definition der Kirchengeschichte als einer 'unentbehrlichen Hilfswissenschaft' hat sich Generationen von Studierenden tief eingegraben, allerdings meistens unter Weglassung des Präfixes 'un'. Die Suche nach Formen symbolischer Kommunikation, mit denen auch ein starkes emotionales Beteiligtsein des Einzelnen erreicht werden kann, wird vorherrschend. "Die zentralen Leitbegriffe dieser neuen religiösen Erfahrungskultur sind Ganzheitlichkeit, Authentizität und Betroffenheit. 'Liturgische Nächte' und 'Feierabendmahl', 'Friedensprozessionen' und 'Agape-Feiern' sind Beispiele dafür, wie sehr es der evangelischen Kirche dank einer Vorreiterrolle des Kirchentages hier gelungen ist, vor allem solche Menschen erfolgreich anzusprechen, die unsere wissenschaftlich-technische, von ökonomischen Sachzwängen geprägte Kultur als kalt, materialistisch und sinnleer erfahren... Der neue mystisch-religiöse Symbolismus leistet einen gewichtigen Beitrag zur Stabilisierung kleiner Gruppen in der Kirche, die zumeist friedens- und umweltpolitisch hoch sensibilisiert sind und sich intensiv im sogenannten 'konziliaren Prozeß' engagiert haben"²⁹, was den Graben zur Wortkultur, die die besondere Leistungskraft des Protestantismus ausgemacht hat, vertieft.

Auch die Kirchenhistoriker selbst trugen zum Bedeutungsverlust ihres Faches in der Pfarrer- und Lehrerausbildung bei! "Kirchengeschichtliche Seminare glichen vielfach zähen und mühsamen Übersetzungsübungen. Zu den eigentlich relevanten Fragen stieß man nicht vor. Ein Gegenwartsbezug wurde nicht gewollt. Fachdidaktische Perspektiven wurden nicht in den Blick genommen. Gährende Langeweile kehrte ein, während es in der Dogmatik und in der Exegese damals sprühte und funkte. Doch die Chancen für eine Kirchengeschichtsrenaissance stehen nicht schlecht... Die Dogmatik hat sich – wegen mangelnder Substanz? – in den vergangenen Jahren in eine Abstraktion hochgeschraubt, die nicht nur Studierenden, sondern auch Fachkollegen ein Verstehen des Gedachten und Verschriftlichten vielfach nicht mehr ermöglicht. Ferner bleiben die Abstraktionen ... heute ohne Positionen und Konkretionen. Und die Bibelwissenschaften stehen vor dem Scherbenhaufen der historisch-kritischen Exegese, die nicht, wie von vielen Frommen einst vielfach befürchtet, den Glauben, sondern jedes Wissen in Nichts aufgelöst hat. Das Ergebnis von zweihundert Jahren historisch-kritischer Forschung des Alten und Neuen Testaments ist desaströs: Wir wissen nichts, beinahe nichts über die Geschichte Israels und über die Geschichte Jesu sowie über die Entstehung des Alten und Neuen Testaments, und Theorien, Hypothesen und Interpretationen gibt es so viele wie Exegeten"³⁰: Diese Klage Martin Jungs hat seine Berechtigung. Man könnte sie z.B. auch auf manche Bestrebungen in der Religions- und Gemeindepädagogik ausdehnen, ihre 'Wissenschaftlichkeit' durch 'Theorie' zu garantieren. Allerdings sollte die Kirchengeschichte sich davor hüten, auch ihrerseits dieses Pferd zu satteln! Ansätze dazu sind genügend vorhanden.

Aufs Ganze gesehen beruht der von Martin Niemöller und der BK angestrebte und zum Teil auch realisierte hessen- und nassauische 'Sonderweg' darauf, die 'Identität' der EKHN eher auf bestimmten Kampf- und Erlebnisbildern und kirchenpolitischen Optionen der BK als auf einer besonderen 'EKHN-Theologie' oder gar der hessen- und nassauischen Territorialkirchengeschichte zu begründen! Hinzu kommt – im Unterschied zu manchen Landeskirchen (z.B. Württemberg/ Tübingen, Baden/ Heidelberg, Westfalen/ Münster, Kurhessen-Waldeck/ Marburg, Bayern/ Erlangen, München) – das Fehlen einer 'Landesuniversität' nach 1945, die eine gewisse Integrationsleistung für die Kirche ihres Gebiets erbringen konnte. Endlich spielt bei der EKHN bis heute der Drang, wohl auch zur Vermeidung interner Positionskämpfe, meinungsbildende Stellen eher 'von außen' zu besetzen, eine nicht unwichtige Rolle! Martin Niemöller ist hier kein Einzelfall!

Im Vorwort zur ersten Lieferung 1961 seiner 'Geschichte der EKHN' betonte Steitz: "Die 'Evangelische Kirche in Hessen und Nassau' ist das Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung. Es wäre ein lohnendes Ziel gemeinschaftlichen Mühens, wenn auf Grund der hier aufgezeigten Anregungen viele Mitarbeiter die Entwicklung in geschichtlichen Studien erforschen wollten. Sie dienten dabei nicht nur der Aufhellung unbekannter Zusammenhänge; sie lieferten vielmehr einen Beitrag für kirchliche Entscheidungen in der Gegenwart. Es wäre verhängnisvoll, wenn die Kirche – die am Ende einer geschichtlichen Entwicklung erscheint – aus der Tatsache ihrer verzweigten Wege in der Vergangenheit den Schluß ziehen würde, deshalb lieber ohne Vergangenheit leben zu wollen. Es wäre abwegig, aus Bequemlichkeit einen der vielen Wege als den allein richtigen zu bezeichnen.“ Dies ist eine der vornehmen Art von Heinrich Steitz entsprechende Kritik auch an den Versuchen der BK, ihre Geschichtsschau (z.B. Wilhelm Lueken, Karl Herbert) zu der allein herrschenden zu machen. Die 'Kampf- und Erlebnisbilder' einer bestimmten Zeit, etwa des auch idealisierten 'Kirchenkampfes', die wesentliche Elemente der Kirchenordnung der EKHN von 1949 und dann der 'Lebensordnung' der EKHN bestimmen, genügen nicht. In Gesprächen hat Steitz immer wieder auf die grundsätzliche Schwierigkeit hingewiesen, historische Modelle aus ihrer Zeit herauszulösen und zeitlos zu verwenden. Dies gilt für ihn auch im Blick auf wichtige Grundentscheidungen der Kirchenordnung der EKHN von 1949, an deren Entstehung er kritisch mitgearbeitet hat, wie auch seine gewissenhafte Protokollführung und Gutachtertätigkeit im Verfassungsausschuß zeigt. Er war kritisch gegenüber der nicht ausreichend reflektierten Erwartung der damaligen kirchenpolitischen Mehrheit um Niemöller, man könne die von einer Minderheit im 'Kirchenkampf' gewonnenen Vorstellungen von einer Ordnung der Kirche ohne weiteres auf die volkskirchliche Realität übertragen. Dennoch hat Steitz in zahlreichen Funktionen am Aufbau dieser Kirche mitgewirkt.

Endlich: Der geschichtslose direkte Rückgriff der BK z.B. auf die Hessische Kirchenordnung von 1566 ist auch territorialgeschichtlich bedenklich! Was das Gebiet der heutigen EKHN anbelangt, so sind hier direkte historisch vermittelte Kontinuitäten eher ein Mythos, worauf auch Heinrich Steitz wiederholt hingewiesen hat. Die reformierten Kirchen z.B. von Nassau-Oranien, Solms-Braunfels und der Kurpfalz waren typische Landeskirchen und keine 'Gemeindekirchen', wie das idealtypisch z.B. Genf unterstellt wird. Zudem wurde vor allem im Herzogtum Nassau (1817) und in Rheinhessen (1822) die 'Union' zwischen Lutheranern und Reformierten eingeführt. Bei den reformierten Personalgemeinden (z.B. Frankfurt am Main, Offenbach am Main) handelt es sich ursprünglich um 'Fremdengemeinden', wobei neben 'kulturreformierten' Milieuprägungen auch kirchenpolitisch motivierte, auf die Sicherung eigener Rechte und Privilegien bedachte konfessionelle 'Reanimationen' eine nicht unbedeutende Rolle spielen.³¹ Im protestantischen Bereich geht die Betonung der 'Gemeinde' als 'Basis' zumindest auch auf aufklärerisch-liberale Bestrebungen des 19. Jahrhunderts zurück, die sich vom politischen Raum auch auf die Kirche ausdehnten und sich zuweilen auch gegen die Pfarrer richteten, die man z.B. wirtschaftlich zuweilen als Konkurrenten ansah. Die Möglichkeit von alltäglichen Interessenkonflikten zwischen dem Pfarrer/ Landwirt und den Parochianen war bedeutend größer als bei der heutigen kirchensteuerfinanzierten zentralen Besoldung!

Anmerkungen:

- 1 Vgl. J. Friedrich Battenberg, Die Herrschaft Frankenstein, Nieder-Beerbach und die Reformation, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGV) 63 (2012), S. 125-140.
- 2 Battenberg, Herrschaft (wie Anm. 1), S. 129.
- 3 Wolfgang Weißgerber, 1000 Jahre Eberstädter Kirchengeschichte, Darmstadt 1973; Ders., Eberstädter Geschichten aus zwölf Jahrhunderten, Darmstadt 1982 (Nachdruck: Darmstadt 2004).
- 4 Battenberg, Herrschaft (wie Anm. 1), S. 132. Vgl. auch S. 135, 139.
- 5 Battenberg, Herrschaft (wie Anm. 1), S. 139f.
- 6 Vgl. auch Ernst Lange, Überlegungen zu einer Theorie kirchlichen Handelns (1972), in: Ernst Lange, Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. von Rüdiger Schloz, München 1981, S. 197-214; hier S. 208.
- 7 Peter Scherle, Kirchentheorie in der Praxis, in: Herborner Beiträge. Zur Theologie der Praxis. Modelle-Erfahrungen-Reflexionen 1/2002, hg. vom Theologischen Seminar Herborn, Frankfurt a. M. 2002, S. 10-30; hier S.13.- Vgl. auch Gerhard Ringshausen, Der westdeutsche Protestan-

- tismus auf dem Weg in die Minderheit, in: Kirchliche Zeitgeschichte (KZG) 17, Heft 1/2004, S. 232-244.
- 8 Vgl. Klaus Fitschen, 'Kirchengeschichtsschreibung muß um das Wesen der Kirche wissen'. Selbstbesinnung und Selbstbegrenzung des Faches Kirchengeschichte nach 1945, in: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte (MkiZ) 1/2007, S. 27-46; hier S. 32.
 - 9 Karl Heussi, Die Krisis des Historismus, Tübingen 1932, S. 27.
 - 10 Jürgen Moltmann, in: Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I, 1962, Vorwort (zitiert nach Friedrich Wilhelm Graf, Der heilige Zeitgeist, München 2011, S. 15).
 - 11 Karl Dienst, 'Zerstörte' oder 'wahre' Kirche: Eine geistliche oder kirchenpolitische Entscheidung? Frankfurt a. M. 2007 (THEION Bd. XX).- Ders., Zwischen Wissenschaft und Kirchenpolitik. Zur Bedeutung universitärer Theologie für die Identität einer Landeskirche in Geschichte und Gegenwart. Frankfurt a. M. 2009 (THEION Bd. XXII).- Das sich kritisch auf Harnack beziehende Zitat entstammt Walter Delius, Kirchengeschichte – Geschichte der Kirche Jesu Christi, Berlin 1948, S. 16.
 - 12 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 (MkiZ) 6/2012, S. 113-123; hier S. 114.
 - 13 Fitschen, Die Kirchen (wie Anm. 12), S. 120, 122f.- Vgl. auch Manuel Becker/ Christoph Studt (Hg.), Der Umgang des Dritten Reiches mit den Feinden des Regimes. XXII. Königswinterer Tagung (Februar 2009), Münster 2010 (Schriftenreihe der Forschungsgemeinschaft 20. Juli 1944 e.V.; Bd. 13).
 - 14 Abdruck in: Die Ordnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Kommentar von Klaus-Dieter Grunwald u.a., Frankfurt a. M. 1999 (Anhang Nr. 1). Auch die 'Erläuterungen' finden sich dort als Anhang Nr. 2.- Vgl. Doris Borchmeyer, Evangelische Kirche in Hessen und Nassau. Gründung nach dem Dritten Reich – ein Werk Martin Niemöllers?, Königstein/Ts. (2010) 2012.
 - 15 Fitschen, Kirchengeschichtsschreibung (wie Anm. 8), S. 37.
 - 16 Kurt Dietrich Schmidt, Grundriß der Kirchengeschichte, Göttingen 1967, S. 512.
 - 17 Friedrich Wilhelm Graf, Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen, München 2011, S. 143.
 - 18 Heinrich Steitz, Die Lehrgrundlage der evangelischen Kirche in Hessen, in: Amtsblatt der Bekennenden Kirche Nassau-Hessen, 1. Jg. 1947, Nr. 5, S. 37-42.
 - 19 Zum Aufbruch der Dialektischen Theologie vgl. hier auch Graf, Der heilige Zeitgeist (wie Anm. 10), S. 114: "An die Stelle einer Theologie, die seit dem 18. Jahrhundert ihre alte Rolle als gesamt-kulturelle Leitwissenschaft zunehmend an die Geschichtswissenschaft abgetreten hat, soll 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. Die antihistoristische Revolution in der deutschsprachigen Theologie läßt sich deshalb nicht zureichend aus rein theologie- oder wissenschaftsinternen Bezügen erklären. Denn im Medium der Historismusdebatte der Theologie des frühen zwanzigsten Jahrhunderts wird eine Grundsatzdiskussion über das Verständnis der modernen Kultur und deren ethische Orientierung geführt"; die theologischen Debatten geschehen in einem "kultur- und wissenschaftsgeschichtlichen Kontext, dessen Grundthema die Auseinandersetzung mit Steuerungsproblemen der modernen, wesentlich durch soziale Differenzierung und Pluralisierung bestimmten Kultur ist."- Vgl. auch Ulrich Sieg, Deutsche Philosophen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus, München 2013.- Andreas Heuer, Nachdenken über Geschichte. Hegel, Droysen, Troeltsch, Löwith, Strauss, Berlin 2013 (Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte; Bd. 73).
 - 20 Vgl. Axel Schildt, Zeitgeschichte der 'Berliner Republik', in: Aus Politik und Zeitgeschichte, 62. Jg. 1-3/2012, S. 3-8; hier S. 8.
 - 21 Vgl. Frank Bajohr/Michael Wildt (Hg.), Volksgemeinschaft. Neue Forschungen zur Gesellschaft des Nationalsozialismus, Frankfurt/M. 2009.- Andreas Wirsching, Vom 'Lehrstück Weimar' zum Lehrstück Holocaust? In: Aus Politik und Zeitgeschichte, 62. Jg. 1-3/2012, S. 9-14.
 - 22 Wirsching, Lehrstück (wie Anm. 21), S. 13.

- 23 Vgl. Annedore Becker, Moritz Mitzenheim (1891-1977). Eine biographische Studie. Ein Dissertationsprojekt, in: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte (MkiZ) 5/2011, S. 169-179.
- 24 Karl Dienst, Politik und Religionskultur in Hessen und Nassau zwischen 'Staatsumbruch' (1918) und 'Nationaler Revolution' (1933). Ursachen und Folgen, Frankfurt a. M. 2010 (THEION Bd. XXV).
- 25 Martin H. Jung, Kirchengeschichte im interreligiösen Dialog, in: Bernd Jaspert (Hg.), Kirchengeschichte als Wissenschaft, Münster 2013, S. 94-104; hier S. 104.- Was die 'Kirchengeschichtsschreibung der Universitätskatheder' anbelangt, so verbinden, von unterschiedlichen Voraussetzungen und Ansatzpunkten ausgehend, zwei Fragehinsichten die in Einzelheiten (z.B. hinsichtlich einer kommunikativen Theoriesprache) recht unterschiedlichen Positionen miteinander: Die institutionelle Positionierung der im weiten Sinne als 'Christentumsgeschichte' verstandenen Kirchengeschichte (KG) zwischen allgemeiner Geschichtswissenschaft und Theologie und der Bedeutung der Theologie als jeweiliger 'Denkrahmen' oder 'Meta-Rahmen' der KG (Stichworte: 'Theologizität und Historizität der KG'). Die durchweg betonte Notwendigkeit einer Kooperation der Kirchenhistoriker mit den 'Allgemeinen Geschichtswissenschaftlern' im Blick auf Methoden und Niveau der Forschung bedeutet aber gerade nicht die Preisgabe eines spezifisch theologischen und kirchlichen Horizonts der KG. Unterschiede sind vor allem im Erkenntnisinteresse begründet: "Der Kirchenhistoriker [oder auch der Religionswissenschaftler] betrachtet als Theologe die Geschichte mit anderen Interessen, anderen Fragestellungen und anderen Schwerpunkten als der Geschichtswissenschaftler" (Martin H. Jung, ebd. S. 102). Was den jeweiligen 'Denkrahmen' anbelangt, so herrscht allerdings eine auch durch Biographie und persönliches Erleben beeinflusste Vielfalt, die von eher fundamentaltheologischen und universalgeschichtlichen Ansätzen bis hin zur Semiotik und Spieltheorie reicht. Erst recht herrscht im Blick auf die 'Zukunftsaufgaben' der KG eine breite, zuweilen allerdings durch die Einsicht in die 'professionspropädeutische Zweckrationalität' ('employability') des KG-Studiums doch einzuschränkende Wunschliste vor; neben eigenen Forschungen stehen eben konkrete Ausbildungsaufgaben! Daß die Territorialkirchengeschichte in manchen Beiträgen nicht übersehen wird, erfreut. Allerdings müßte sie auch prüfungsmäßig abgesichert sein, sonst wird sie in vielen Fällen höchstens 'sitzscheinmäßig' abgehakt. Gerade eine von empirisch-historischen Befunden ausgehende KG kann zu einer möglichst unbefangenen Würdigung der historischen Realitäten unter Zurückstellung theologischer und (vor allem) kirchenpolitischer Werturteile verhelten, was auch angesichts der moralisierenden Neigungen nicht weniger Theologen und Juristen wichtig ist. Sodann kann KG helfen, der Gefahr zu wehren, Identitätsfragen der Kirchen letztlich kirchenpolitisch zu lösen, indem z.B. eine Synode Recht und damit auch Historie setzt. Die Tendenz zum theologischen Totalitarismus ist aber genau so schlimm wie der Versuch, der Kirchengeschichte nur das 'Heilswissen', der 'Allgemeinen Geschichte' aber das (höhere) 'Bildungswissen' zuzuschreiben. Es geht um 'Vernetzungen' und nicht um Bevormundungen!
- 26 Zum Folgenden vgl. auch Ernst Gerstenmaier, Wilhelm Diehl als Pfarrer, Synodaler, Professor und Prälat, in: JHKG 22 (1971), S. 1-84; 23 (1972), S. 81-196; 24 (1973), S. 85-254; hier vor allem 23 (1972), S. 123ff. [Kirchenrecht], 166ff. [Gemeindekunde].
- 27 Karl Eger/ Julius Friedrich, Kirchenrecht der evangelischen Kirche im Großherzogtum Hessen, 2 Bde., Darmstadt 1911/1914.
- 28 Gerstenmaier, Wilhelm Diehl (wie Anm. 26), S. 166. Daß hinter Diehls Bemühungen eine ganz bestimmte Anschauung vom Pfarrer stand (Der Pfarrer als 'Kirchendiener' und nicht als 'Herr Pastor'), liegt auf der Hand.- Daß Diehls Rat, eine lokale Kirchengeschichte niemals, wie er es formulierte, 'mit Adam und Eva' zu beginnen, mag aus didaktischen Gründen zuweilen geboten sein. Auf der anderen Seite darf diese Beschränkung aber nicht mit einem Verzicht auf 'Adam und Eva' erkaufte werden, wie ich dies oben im Blick auf die Geschichte meines Wohnortes Eberstadt angedeutet habe, der 1937 nach Darmstadt eingemeindet wurde (Vgl. Erich Kraft und Michael Müller, Vor 350 Jahren – die Herrschaft Frankenstein wird hessisch, in: Vor 350 Jahren – Das Frankensteiner Land wird hessisch, hg. vom Geschichtsverein Eberstadt/ Frankenstein e.V., Da.-Eberstadt 2012, S. 5-22). Eine 'Geschichte der EKHN' muß sich hier auch im Blick auf das örtliche Ausgreifen allerdings dauernd auf Kompromisse einlassen!
- 29 Graf, Kirchendämmerung (wie Anm. 17), S. 35f.
- 30 Jung, Kirchengeschichte (wie Anm. 25), S. 98.

- 31 Vgl. auch Karl Dienst, *Der 'andere' Kirchenkampf: Wilhelm Boudriot – Deutschnationale – Reformierte – Karl Barth. Eine theologie- und kirchenpolitische Biographie*, Berlin 2007, S. 61ff.

2.0 Der 'neue Steitz' – in welcher Sprache?

2.1 Eine 'inclusive language' als neue Wissenschaftssprache?

Auch ein 'neuer Steitz' ist auf Sprache angewiesen. Aber welche soll/ darf es sein? Nicht nur in Bibelübertragungen, sondern auch in 'wissenschaftlichen' Texten finden sich Elemente einer 'inclusive language' amerikanischer Herkunft! Diese übernimmt nach eigenem Bekunden vor allem 'Einsichten' der feministischen Theologie sowie 'Wahrnehmungen aus der Sicht von gesellschaftlichen Minderheiten'. In 'aufgeklärtem', avantgardistischem Sendungsbewußtsein werden hier wissenschaftliche Prinzipien modernistischen Ideologien geopfert. Ins Auge fällt z.B. die Formel 'Christen und Christinnen'. Dabei handelt es sich schlichtweg um die Verwechslung des grammatischen mit dem biologischen Geschlecht! Gängige Praxis in der deutschen Sprache, Ergebnis einer langen Sprachentwicklung ist die Verwendung des generischen Maskulinums, wenn es um abstrahierende oder generalisierende Bezeichnungen wie z.B. die Staatsbürger, die Einwohner, die Verkehrssünder usw. geht. Hier spielt der Sexus der Genannten überhaupt keine Rolle; es dient allein der Bezeichnung eines Typus mit gewissen Merkmalen.

2.2 Die Bibelübersetzung als Parteiabzeichen?

Das 'Allein die Hl. Schrift' ('Sola Scriptura') ist längst zu einem protestantischer Gemeinplatz geworden. Aber: Welche Bibel, welche Bibelübersetzung ist maßgebend? Die Lutherbibel? Die Zürcher Bibel? Die Menge-Bibel? Die Bruns-Bibel? Die Gute Nachricht? Die Einheitsübersetzung der katholischen deutschsprachigen Bistümer? Die Übertragung von Jörg Zink? Die Elberfelder Bibel? Die Volxbibel (2006)? Die 'Bibel in gerechter Sprache' (BigS; 2006)? Was ist eine Bibel für wissenschaftliche Texte, für die Liturgie, oder eine (private) 'Studienbibel' oder eine 'Nebenbei-Bibel'? Wer legt das eigentlich fest? Der Bischof? Die Synode? Der Kirchenvorstand? Der Pfarrer? Die jeweiligen Verlage? Der Bibelleser selbst?

Bibelausgaben sind nicht einfach Druckerzeugnisse, sondern auch Signale und Erkennungszeichen für die Zugehörigkeit zu bestimmten Kirchen, Gruppen oder 'Netzwerken'. Die 'eigene' Bibel dient auch der Abgrenzung und der Profilierung der eigenen Gemeinschaft. Als ein Missionsinstrument bedient sie sich dann jeweiliger Modeströmungen, von denen man sich Anhänger verspricht.

Die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) faßte im November 1981 unter maßgebender Mitwirkung des Germanisten Walther Killy (Damals vor allem bekannt durch sein Buch: 'Der Kitsch!') folgenden Beschluß: "Die Synode bejaht die Luther-Bibel als das einigende Band der evangelischen Christenheit deutscher Sprache... Sie bittet die Gemeinden, ihre Pfarrer und Mitarbeiter, der Notwendigkeit einer gemeinsamen Sprache, in der die Bibel in Gottesdienst und Unterricht zu hören und zu lesen ist, besondere Aufmerksamkeit zu widmen." Viel geholfen hat das aber nicht! Selbst in der sich oft als 'EKD-treu' bezeichnenden EKHN wurde die 'BigS' mit ihrer feministischen Sprachregelung und ihrem politischen Weltbild auf verschiedenen Wegen bezuschußt. Für die Revision des 'Steitz' hätte ich gerne auch eine Planstelle!

2.3 Bibeltext und Kirchenregiment

Welche Bibel? Mit dieser Frage beschäftigten sich früher Landesherren, der Reichstag sowie höchste Gerichte! Zum Beispiel im Blick auf die Grafschaft Wertheim! Dort erschien Mitte des 18. Jahrhunderts die als 'Wertheimer Bibel' bekannte Pentateuchübersetzung (Übertragung der 5 Bücher Mose) von Johann Lorenz Schmidt, die nicht nur die Kirchen und Universitäten, sondern auch das 'Corpus Evangelicorum' des Reichstags in Regensburg und den Reichshofrat in Wien beschäftigte und die sogar ein kaiserliches Konfiskationspatent wegen "höchst strafmässiger Verfälschung des Grund-Textes, und demselben aufgedrungenener ganz verkehrter Auslegung", wodurch "die vornehmsten Grund-Sätze der christlichen Lehre auf eine fast nie erhörte und recht erstaunliche Weise untergraben" werden sollten, bewirkte. Was war der Grund für diese gewaltige Aufregung? Schmidt hatte die Bibel nach seiner 'Ideologie' umgeschrieben. Sein Gott, von ihm das 'selbständige Wesen' genannt, war eher der Gott der englischen Deisten, der Gott Spinozas und Christian Wolffs, der 'Uhrmacher-Gott', der einmal die Welt wie ein Uhrwerk geschaffen, aufgezogen und dann sich selbst überlassen hat. Deshalb hatte Schmidt auch die Anthropomorphismen, die von Gott als auf der Erde

anwesend reden, ausgemerzt. So ist in 1. Mose 1 nicht mehr die Rede von einem göttlichen Schöpfungsakt, sondern lediglich von 'göttlichen Absichten', die sich nach und nach verwirklichen. So ist bei ihm in 1. Mose 1,2, wo es im Luthertext heißt: 'der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser', nur die Rede davon, daß 'heftige Winde zu wehen anfangen.' Besonders deutlich wird Schmidts Tendenz in 2. Mose 4,24, wo es von Mose bei Luther heißt, "es kam ihm der Herr entgegen und wollte ihn töten"; Schmidt 'übersetzt': "Es schickte Gott Mosche einen plötzlichen Zufall zu, wodurch er in Lebensgefahr geriet." Neben dieser aufklärerisch-philosophischen Gottesvorstellung spielte auch die Streichung der Christusoffenbarung aus dem Alten Testament eine wichtige Rolle. Die Wertheimer Bibel ist ein gutes Beispiel für eine 'ideologische', das heißt von einem bestimmten 'Standpunkt' aus betriebene 'Interpretation'.

Eher spielerisch-ironisch ging ein streitbarer Literat und Archivar das Thema an! Von Gotthold Ephraim Lessing soll folgende Geschichte stammen: "Der Verleger einer Bibel, welcher zugleich Buchdrucker war, hatte ein junges, leichtsinniges, sehr ehrgeiziges Weib zur Gattin, welche die Handgriffe eines Setzers vollkommen verstand. Ihr Mann sagt ihr beim Abendessen: Gottlob! Der erste Bogen meiner Heiligen Schrift ist nun genau korrigiert und ganz fehlerfrei; er zeigt ihr einen Abzug, vom Senior des geistlichen Ministeriums revidiert und unterschrieben, und setzt mit innigster Freude hinzu: Morgen lasse ich nun fortdrucken. Ihr Blick fällt auf die Stelle, wo Gott zu Eva spricht: 'und er soll dein Herr sein!...' Sie findet sich, ihr ganzes Geschlecht dadurch äußerst beleidigt; sagt kein Wort, schleicht aber heimlich in die Offizin, hebt die Buchstaben 'He' heraus und setzt dafür 'Na' hinein [= Narr]. Die Bibel wird endlich fertig, einige Hundert Exemplare waren schon verschickt und verkauft, ehe man diese Verfälschung gewahr wurde. Es entsteht ein fürchterlicher Lärm. Die Frau wird eingezogen, gesteht, bekommt öffentlich den Staubbesen und endigt ihr Leben im Zuchthaus. Man suchte zwar die verkauften Exemplare zurückzuerhalten und diese Ausgabe ganz zu vernichten, doch die hiesige Bibliothek [Herzog-August-Bibliothek, Wolfenbüttel] besitzt eines davon."

Allerdings gab es auch in Nassau-Dillenburg schon 1611 einen obrigkeitlichen Eingriff in die Bibelübersetzung! Die im Spätherbst 1584 eröffnete 'Hohe Schule' in Herborn ('Johannea') verdankt ihre Entstehung vor allem der konfessionell 'reformiert' (d.h. calvinistisch) geprägten Politik des Grafen Johann VI. von Nassau-Dillenburg mit dem Ziel, die calvinistische 'Nachreformation' [fälschlich auch 'Zweite Reformation' genannt] seines Landes durch die Ausbildung entsprechender Beamter, Pfarrer und Lehrer weiter auszubauen und sie auch in die benachbarten Territorien (z.B. Wetterauer Grafenverein) hineinzutragen. Neben konfessionellen und territorialen Gründen spielten aber auch solche der Standeserziehung (Ausbildungsstätte für die Grafensöhne usw.) bei der Gründung der 'Johannea' eine Rolle.

Als Prototyp einer konfessionell ausgerichteten Ausbildungsstätte vor allem für den Pfarrer- und Beamtennachwuchs stand in Herborn die Beschäftigung mit zentralen Fragen calvinistischer Geistes- und Organisationsstruktur vor allem auf den Gebieten der Theologie, der Kirchenverfassungstheorie, der Politik, der Pädagogik und des Schulwesens im Mittelpunkt von Forschung und Lehre. Der praktischen Anwendung des Gelehrten in Staat und Kirche wurde große Bedeutung beigemessen, wobei allerdings die besondere Rolle der Theologie für die Gesamtgeschichte der Hohen Schule zu beachten ist, was bei manchen sozialgeschichtlichen Forschungsansätzen allerdings weniger der Fall ist. Herborner Wissenschaftlichkeit war bemüht, mit Hilfe theoretischer Prinzipien die Erfordernisse des kirchlichen und politischen Alltags zu durchdringen und abzusichern. Die Studenten wurden auf 'die Lehre von Gott und der hochheiligen Dreieinigkeit so, wie sie in den heiligen Büchern der Bibel und dem apostolischen Glaubensbekenntnis zusammengefaßt ist', verpflichtet und zu Gottesdienstbesuch und sittlichem Verhalten angehalten; Waffentragen und Schuldenmachen waren ihnen verboten. Dagegen fehlte eine Bekenntnisverpflichtung der Professoren.

Was die Bibelbenutzung anbelangt, so blieb z.B. in der Herborner Bibel von 1595 der Luthertext unverändert; die Psalmen waren allerdings in Lobwassers Umdichtung wiedergegeben und der Heidelberger Katechismus von 1563 im Anhang beigefügt. Eine eigene Schöpfung unter den Herborner Bibeln ist die deutsche Bibelübersetzung des Herborner Professors Johannes Piscator (1546-1625). "Die Neigung, eine eigene reformierte Bibel zu schaffen, weil die Lutheraner die Übersetzung des Reformators als ihre alleinige Bibel ansahen, überwog alle Bedenken. Die reformierte Bibelübersetzung sollte – nach dem Willen des Grafen – das Einheitsband der verschiedenen deutschen refor-

mierten Kirchen werden." Die Piscator-Bibel erschien von 1602-1604. Sie sollte nach Piscators Vorrede den Gemeinden dienen, falls sie ihren Pfarrer durch Tod oder Verfolgung verlieren, und den Alten und Kranken, die nicht zur Kirche kommen können, als Trost- und Erbauungsbuch den Kirchenbesuch ersetzen.

Die auch mit eigenen Sprachschöpfungen durchsetzte Piscator-Bibel war wortgetreuer als diejenige Luthers, was zuweilen aber auch auf Kosten ihrer Verständlichkeit und der deutschen Sprachregeln ging. Die Lutheraner gaben ihr den Spottnamen 'Straf-mich-Gott-Bibel'. Weil Piscator Mk 8,12 übersetzte: "... ich sage euch: wann diesem Geschlecht ein Zeichen wird gegeben werden" und hinzufügte: "So strafe mich Gott", was allerdings im Druck als 'Beifügung' gekennzeichnet war. Der Kirchenvisitations-Abschied von 1611 untersagte den Gebrauch der Piscator-Bibel als Kirchenbibel, die allerdings die Lutherbibel auch in Nassau-Dillenburg nicht hat verdrängen können. Um dieses Nebeneinander (selbst an einer Kirche bei mehreren Pfarrern) zu beseitigen, entschied sich das reformierte Nassau-Dillenburg für die Lutherbibel und gegen die Piscator-Bibel, die allerdings von 1648-1848 in Bern in gottesdienstlichem Gebrauch war.

2.4 Zwischen 'Bog' und 'BigS'

Machen wir einen Sprung in die Zeitgeschichte! Unter dem Titel 'Botschaft Gottes' (Bog) erschien 1940 in Weimar eine völkisch-inspirierte Bearbeitung des Neuen Testaments. Sie wurde produziert und herausgegeben vom 'Institut zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben' (von den Gegnern 'Entjüdungsinstitut' genannt), das neben hauptberuflichen Mitarbeitern auch ein 'Netzwerk' von etwa 300 ehrenamtlichen Helfern besaß. Über Motive und Ziele der 'Botschaft Gottes' informiert das Geleitwort, in dem es heißt: "Auswahl und Gestaltung lassen erkennen, daß die reichen Erkenntnisse und Einsichten, die die deutsche theologische und religionswissenschaftliche Forschung gewonnen hat, benutzt worden sind." In der Presse wurde die Herausgabe der 'Botschaft Gottes' als ein 'Ereignis ersten Ranges' gefeiert und mit dem Imperativ verbunden: "Volks-Testament muß es durch uns voll und ganz werden." Interessant ist z.B. folgender Textvergleich: Luther übersetzt in den 'Seligpreisungen': "Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Kinder heißen." Der den 'Deutschen Christen' angehörende Reichsbischof Ludwig Müller 'verdeutschte' den Text 1936 so: "Wohl denen, die mit ihren Volksgenossen Frieden halten, denn sie tun Gottes Willen." In der 'Botschaft Gottes' heißt es: "Selig sind die Friedebringer! Sie sind Gottes Söhne." In der 'Bibel in gerechter Sprache' (BigS) heißt es dann später: "Selig sind die, die für den Frieden arbeiten, denn sie werden Töchter und Söhne Gottes heißen." Bereits an solchen Kleinigkeiten wird deutlich, "daß hier nicht wörtlich übersetzt wird, sondern daß der Reichsbischof und die Bog-Männer der Textvorlage ihre völkische Ideologie imputieren und daß die BigS-Geschwister 2006 ihre feministische Sprachregelung und ihr politisches Weltbild in den Text hineininterpretieren" – so Erich Schwerdtfeger.² Vor allem Paulus fällt zu verschiedenen Zeiten einer jeweils ideologiegeleiteten Rezeption und Interpretation zum Opfer! Luther habe, so heißt es z.B. bei den 'Bog-Männern', irrtümlich gemeint, die 'alte Botschaft des Paulus' zu übersetzen; tatsächlich habe er aber ein 'Neuverständnis' formuliert. Also: Luther wird im 'arischen Interesse' von Paulus befreit! Denn: "Paulus denkt anders als wir." Es ist aber unsere Aufgabe, "dem Volk heute zu sagen, was christlicher Glaube seinem Wesen nach ist" – so Erich Fromm (Das Volkstestament der Deutschen, Weimar 1940). Und genau hier kommt der 'Rabbiner Paulus', der 'Jude Paulus' in Verruf! Das von Paulus geprägte Christentum habe das Evangelium von Jesus entstellt, er habe nämlich den 'Anti-Judaismus Jesu', seine 'Anti-Gesetzlichkeit' zurückgenommen usw. Dies alles ist aber nicht neu! Man kann es bereits bei den 'Germanenschwärmern' im Stil von Arthur Bonnus oder bei dem großen Orientalisten Paul de Lagarde im ausgehenden 19. Jahrhundert nachlesen. Paulus und Luther werden aber auch von 'BigS-Geschwistern' kritisiert. So schreibt die (damalige) Marburger Privatdozentin Janssen über Paulus, er sei 'für die körper- und sexualfeindliche Tradition des Christentums' mitverantwortlich, die auch zu einem 'frauenunterdrückenden Modell der heterosexuellen Ehe geführt hat.' Anstatt die 'Alltagserfahrung vieler Frauen' zum Ausdruck zu bringen, gehe es ihm darum, "die frauenfeindliche kirchliche Hierarchie christologisch zu legitimieren." Inzwischen ist Frau Janssen in den Professorenen-Status aufgerückt.

2.5 Eine 'gerechte' Sprache?

Doch zurück zu unserer Ausgangsfrage: 'Welche Bibel soll es sein?' Zumindest in der veröffentlichten Meinung scheint mit der (zuweilen auch mit einem 'offiziösen' Anstrich versehenen) 'Bibel in gerechter Sprache' (BigS) eine 'neue Qualität' solcher 'Übersetzungen' erreicht zu werden, auch wenn das Projekt seine Ahnen in amerikanischen 'Bibelübersetzungen' der politisch-korrekten 'inclusive language' hat. Die 52 an der BigS Beteiligten haben sich nach eigenem Bekunden darauf verpflichtet, neben der historisch-kritischen und literaturwissenschaftlichen Exegese vor allem Einsichten der feministischen Theologie und der Befreiungstheologie, des christlich-jüdischen Dialogs sowie 'Wahrnehmungen aus der Sicht von gesellschaftlichen Minderheiten' zu berücksichtigen. Als Kirchengeschichtler werde ich schon vom Verfahren her lebhaft an den zitierten Wertheimer Johann Lorenz Schmidt erinnert, wenn im Umkreis der 'BigS' betont wird, daß das AT (systemkonform natürlich: 'Die Hebräische Bibel!') kein 'pseudochristliches Buch' sei und das NT 'auch als jüdisches Buch' erkennbar werden soll. Anstelle des von Luther (für das von Juden nicht ausgesprochene Tetragramm) gewählten 'der HERR' werden in der 'BigS' in den Kopfzeilen für 1. Mose 1-2 angeboten: "der Ewige/ die Ewige/ Schechina/ GOTT /Adonaj/ ha-Schem/ der Name/ der Lebendige/ ha-Makom (Hammakom = der Allgegenwärtige)/ Du/ Er/ Sie/ Sie Er/ die Eine/ der Eine/ die Heilige/ der Heilige." Welche Variante aus dieser Palette in der Übersetzung jeweils gewählt wird, hat nichts mehr mit dem Ausgangstext zu tun, sondern wechselt in völliger Willkür und Belieben des Vorlesenden und Lesers, was auch dem 'Supermarkt der Religionen' bei uns Vorschub leisten kann. Auch das ist nicht neu! Ich habe von Oberhessen her noch den Spruch der Freidenker im Ohr: "Ob Christ, ob Jud, ob Hottentott – sie glauben all an einen Gott!" Und: "Religion ist Privatsache"! Ist unser Gottesbild aber wirklich so belanglos für unser Alltagsleben? Wir haben allzu lange übersehen, daß die angebliche Privatsache Religion auch höchst politische und kulturelle Folgen zeitigt. Das lehrten uns zuletzt der Karikaturenstreit und die Auseinandersetzungen über die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI.

Neu ist auch nicht die Tatsache, daß man (von mancher 'Wissenschaft' und Politik bis hin zur Werbeindustrie) zur Durchsetzung der eigenen Überzeugungen als 'zeitgemäß' geltende 'wissenschaftliche Forschungsergebnisse' bemüht. Was gestern z.B. noch ins Gefängnis führte, gilt heute fast als 'staatsmännisch' gefordert. Da wird manches 'gefunden', zuweilen auch 'erfunden' (in 'BigS' z.B. die 'Pharisäerinnen'). Was 'wissenschaftlich', was 'gerecht' ist, dekretiert dann das eigene 'Netzwerk'. Vom 'Ketzerklatsch' her ist allerdings auch die Unsitte bekannt, gegen Kritiker kräftig die Moralkeule ('Patriarchalismus!' 'Antijudaismus!') zu schwingen!

2.6 Der 'passende' Jesus?

'Jesus' wird als 'Garant und Bürge' für das eigene Unternehmen beansprucht. Natürlich der 'passende' Jesus! Auch das ist nicht neu. Schon um die Jahrhundertwende wurde in einem 'Handbuch der Judenfrage' aus dem 'Galiläer' Jesus der 'arische' Jesus. Die bekannten Professoren Walter Grundmann und Johannes Leipoldt vom 'Entjudungsinstitut' wiesen nach, daß Jesus kein Jude gewesen sein kann, weil die Galiläer eine andere Abstammung haben. Heute ist die Tendenz eher umgekehrt: Der hellenistische Jesus wird zumindest 'entschlackt'³: "Daß bei diesen Bemühungen das schlechte Gewissen wegen des zuvor disqualifizierten 'Spätjudentums' Pate steht, liegt auf der Hand. Aber der Gedanke, auf das Grauen von Auschwitz und des Holocaust dadurch zu antworten, daß das Christentum im allgemeinen und seine Anfänge im besonderen, auf seine frühjüdischen Wurzeln zurückgeschnitten werden sollen, ist ebenso gedankenlos wie systematischer Unfug." Dieser bestimmt gutgemeinte Versuch setzt sich der Gefahr aus, "das Judentum durch Enteignung um die Anerkennung seines eigenständigen Andersseins zu bringen. Überdies tragen diese Versuche dazu bei, das einstmals kritisch-aufgeklärte Profil der protestantischen Bibelauslegung im Gemenge einer neuen Unübersichtlichkeit untergehen zu lassen."

Kurz: Bei den erwähnten Beispielen tritt zweierlei in Konkurrenz zueinander: die Regeln der wissenschaftlichen Forschung und weltanschauliche 'Erkenntnisse'. Mit anderen Worten: Die BigS- und Bog - Leute opfern wissenschaftliche Prinzipien ihren modernistischen Ideologien und ihrem 'aufgeklärten', avantgardistischen Sendungsbewußtsein. "Die drei Parallelen in den Bibelübersetzungen Bog und Bigs liegen: (1) in der ideologischen Deformation biblischer Vorlagen, (2) in der Berufung auf Wissenschaftlichkeit und neueste Forschungsergebnisse und (3) in der Rezeption und Umin-

terpretation der (theologischen) Überlieferung nach ideologischen Auswahlentscheidungen“ (Erich Schwerdtfeger).

'Übersetzungsfragen' lassen sich bekanntlich nicht von *einer* Wissenschaftsdisziplin allein beantworten. Neben mehrschichtigen theologischen Aspekten spielen auch germanistische, übersetzungswissenschaftliche, sozialgeschichtliche und auch kirchenpolitische eine Rolle. Bibel ist eben nicht nur 'Theologie'. Sie ist auch Sprache!⁴ Und Sprache ist mehr als massenmediale Kommunikation. Die Bibelferne unserer Kultur bedeutet auch Verlust einer gemeinsamen Sprache, die menschliches Dasein in seiner Tiefe erfaßt! Ob etwa die 'Volxbibel' oder die 'Bibel in gerechter Sprache' da weiterhelfen? Ich vertraue darauf, daß ein großes Werk wie die Bibel auch ohne solche modischen 'events' seine Individualität im Wechsel der Zeiten bewahrt. Jedenfalls war Bert Brecht dieser Auffassung. In seinem Gedicht 'Über die Bauart langdauernder Werke' fragt er: "Wie lange dauern die Werke?"

So lange
 Als bis sie fertig sind.
 So lange sie nämlich
 Mühe machen
 Verfallen sie nicht.

Anmerkungen:

- 1 Heinrich Steitz, Geschichte der EKHN, Marburg 1977, S. 177ff.
- 2 Erich Schwerdtfeger, Die Bibel in gerechter Sprache, in: Religion heute 69/ März 2007, S. 25-29. Schwerdtfeger wurde von dem bekannten Marburger Politikwissenschaftler Wolfgang Abendroth mit einer Arbeit über die Theologie Paul Tillichs promoviert!
- 3 Falk Wagner, Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, Gütersloh 1995, S. 86.
- 4 Als Beispiel sei hier an den Oberlehrer an der Königlich-Preußischen Gewerbeschule zu Berlin, Dr. Georg Büchmann erinnert. Dieser ließ bekanntlich zuerst im Jahr 1864 seine bis heute berühmte Sammlung von 'Geflügelten Worten' erscheinen. Sie wurde eröffnet von einem großen Kapitel 'Biblische Citate' (in der Auflage von 1895 waren es 85 Seiten, 1994 immerhin noch 64 Seiten). Ob hier auch einmal 'BigS' erscheinen wird?

3.0 Napoleon I. als ein Kirchenvater der EKHN?

Im Vorwort zur ersten Lieferung 1961 seiner 'Geschichte der EKHN' betonte Heinrich Steitz lapidar: "Die 'Evangelische Kirche in Hessen und Nassau' ist das Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung." Schon ihre Gebietsumschreibung weist darauf hin, daß sie 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.

3.1 Eine kurze Begriffsgeschichte

Hessen, Nassau, Frankfurt am Main, 'Hessen-Nassau', 'Nassau-Hessen' sowie 'Hessen und Nassau': Nicht nur im Blick auf die Evangelische Kirche hier gehen in Geschichte und Gegenwart die Begriffe öfters durcheinander. Dies hat vor allem geschichtliche Gründe! Die genannten territorialen Begriffe bezeichnen nämlich im Laufe der Geschichte jeweils Verschiedenes! Dies sei im Folgenden kurz erläutert:

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. 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 (namengebende) Landgrafschaft 'Hessen' entstehen lassen. Grundlegende Umgestaltungen in der Folgezeit gehen auch auf das Eingreifen fremder Mächte (z.B. Frankreich, Preußen, USA) zurück.

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. Die ottonische und walramische Hauptlinie haben diese Teilung dauernd aufrecht erhalten und dazu ihre Teilgrafschaften ständig weiter geteilt. Die Teilung von 1516 trennte endgültig die Siegen-Dillenburg Stammlande von den niederländisch-luxemburgischen Besitzkomplexen und fördert die Einwurzelung des nassau-ottonischen Hauses im niederländischen Raum. Die Aufspaltung der nassauischen Linien, die zahlreichen Kondominate und der Katzenelnbogener Erbfolgestreit beeinflussten auch die (zeitlich unterschiedliche) Einführung der Reformation in Nassau.

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 kasselhanausischen Gebieten bestimmt ist. Die ehemalige Freie Reichsstadt Frankfurt am Main 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 und dem preußischen Regierungsbezirk Wiesbaden zugeschlagen wurde, allerdings weiterhin eine eigene, jetzt preußische Landeskirche, aber außerhalb der preußischen Union blieb.

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 a. 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.

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 a. 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 Rheinhesen (Bingen – Alzey – Worms).

Aus Anlaß der Feier des 400jährigen Reformationsjubiläums in Homberg/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.

Die Bezeichnung '*Evangelische Kirche in Hessen und Nassau*' (EKHN) geht auf den Friedberger Kirchentag der evangelischen Kirchen von Hessen[–Darmstadt], Nassau und Frankfurt a. 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 EKHN 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.

3.2 Eine kurze Territorialgeschichte

In territorialgeschichtlicher Perspektive auf die einzelnen Kleinlandschaften und Herrschaftsgebiete kann man – etwas vereinfacht – auch den französischen Kaiser Napoleon I. als ein 'Kirchenvater' der EKHN bezeichnen! Erst durch die mit seinem Namen verbundenen großen territorialen Veränderungen (Reichsdeputationshauptschluß 1803, Rheinbund 1806, Wiener Kongreß 1815) schufen größere Gebietseinheiten, was sich dann auch im kirchlichen Raum auswirkte. 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 a. M. ('Konsistorialbezirk Frankfurt a. 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.

Was den jeweiligen 'Konfessionsstand' anbelangt, so spielen auch die '*Unionen*' zwischen Lutheranern und Reformierten im 19. Jahrhundert eine Rolle. Bis zum Franzoseneinfall 1792 war das evangelische Kirchenwesen z.B. im heutigen Rheinhessen und auch in Nassau 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 Rheinhessische Vereinigungsurkunde von 1822 hat den Charakter eines Unionsbekenntnisses. In Starkenburg und Oberhessen hingegen gab es nur an einzelnen Orten Unionen verschiedenen Charakters. In Frankfurt a. M. kommen die unierte 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; Kirchedikt 1818) war auch dem Staat willkommen. 1827 wurde für die Katholiken des Herzogtums Nassau das Bistum Limburg geschaffen.

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 a. M.) bei der politischen Linken Kirchenausstritte hervor. Sogenannte 'Freiprotestantische Gemeinden', die sich später öfter den Unitariern bzw. den Freireligiösen zuwandten, entstanden vor allem in Rheinhessen.

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 a. 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 Neuansatz 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 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.

Volkskirche – Reichskirche – Bekennende Kirche: Der politische Wandel von 1918 vollzog sich im Kirchengbiet der (späteren) EKHN ohne große Zwischenfälle. Mit dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments ging die Kirchenhoheit auf die Synoden und ihre Organe über. Extremen abhold, erhielten 1922 die Landeskirchen von Hessen[-Darmstadt] und Nassau sowie 1923 von Frankfurt a. M. durch ihre Synoden neue Verfassungen, die auf volkskirchlicher Grundlage entworfen waren und Kontinuität signalisierten. Für Nassau und Frankfurt a. M. wurden sie 1924 vom Land Preußen durch Gesetz bestätigt. In Hessen wurde Wilhelm Diehl Prälat, in Nassau August Korthauer Bischof und in Frankfurt Richard Schulin (später: Johannes Kübel) Präsident des Landeskirchenrats.

Der Übergang von 'volkskirchlichen' zu 'nationalkirchlichen' ('reichskirchlichen') Strukturen im Jahre 1933 verlief im Kirchengbiet 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 im Februar 1934 ernannten Landesbischof Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich (1894-1974). Die einzelnen bisher selbständigen Landeskirchen Hessen[-Darmstadt], Nassau und Frankfurt a. M. verloren ihre Selbständigkeit. Bald regte sich aber der Widerstand 'bekenntnender' Gemeinden, wobei allerdings auch lokale, personale, mentale und kirchenpolitische Ursachen nicht übersehen werden dürfen. Beim sog. 'Kirchenkampf' waren nicht nur Glaubensinhalte maßgebend, wie es aus einer Pfarreroptik eher naheliegen könnte; auch orts- und familienpolitische sowie soziale Gegebenheiten und 'Frontverläufe' spielten eine Rolle! Auch im Blick auf Nassau-Hessen ist es problematisch, von 'der' Bekennenden Kirche (BK) als einer einheitlichen Größe im Widerstand gegen die Deutschen Christen und sogar gegen den Nationalsozialismus zu sprechen! Hier stehen eher einzelne Gemeinden und einzelne ihrer Mitglieder mit ihren besonderen Biographien und Situationen im Vordergrund! Was diese 'Mikro-Ebene' anbelangt, so sei hier beispielhaft auf einige, nicht nur in der Territorialkirchengeschichtsforschung oft übersehene Aspekte hingewiesen. Die 'Evangelische Landeskirche in Nassau-Hessen' (ELKNH) war 'zweistaatlich' (Preußen/ Volksstaat Hessen), was z.B. im Blick auf die Kultur- und Kirchenpolitik – trotz zentralistischer Tendenzen im NS-Staat – auch Unterschiede zuließ. Dasselbe gilt im Blick auf die kirchenpolitischen Akteure: Die radikalsten Vertreter der DC und der BK kamen eher aus Nassau bzw. dem 'eingemeindeten' Umfeld von Frankfurt am Main (ehemals kurhessischer Kirchenkreis Bockenheim). Hinzu kommt, daß die einzelnen 1933 zwangsvereinigten Kirchengebiete in sich auch weiterhin

theologisch-frömmigkeitliche und auch kirchenpolitische Unterschiede zeigten. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg gab es hier ein einheitliches Gesangbuch; eine einheitliche Gottesdienstordnung fehlt bis heute. In der BK und in der 'Mitte' führende Gestalten wie z.B. Wilhelm Weinberger und Karl Grein, Präsident Friedrich Müller und Wilhelm Bérgner waren hessen-darmstädtische Pfarrer, also der großherzoglich-volksstaatlichen, auf Bibel, Gesangbuch und Katechismus beruhenden, 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 der Volkskirche: Vermittlung oberster Werte und helfende Begleitung in Krisensituationen und an Wendepunkten des Lebens. Die Beachtung des Individuums stand letztlich vor Wünschen nach neuer, antimodernistischer und anti-historistischer Vergemeinschaftung. Volkstreu ohne Ansehung der Person, integrativ ohne Verzicht auf eigenen Standpunkt, gemäßigt national ohne nationalistisch: Das waren Kennzeichen der hessen-darmstädtischen Kirche, wie sie z.B. ihr Prälat Wilhelm Diehl programmatisch vertrat. Dies wirkte sich dann sogar auch im Blick auf die 'Bekennende Kirche' aus! Hessen-Darmstadt war hier keinesfalls eine Kopie der preußischen Bekennenden Kirche, die territorial eher in Nassau und in Frankfurt a. M. beheimatet war, aus der auch Martin Niemöller stammte und deren wesentliches Kennzeichen z.B. die Polemik gegen Aufklärung und Idealismus, Subjektivitätskritik, neue neoromantisch-organologische Sozialmetaphysik und die Suche nach neuer unbedingt bindender Autorität im Interesse von Abgrenzung war. Die Geschlossenheit und Gesinnungshomogenität einer kleinen Gruppe als entscheidendes Kriterium wahren Christseins [Kirche ist vor allem 'Gemeinde unter Wort und Sakrament'] war hessen-darmstädtischen Pfarrern, die vor allem von der Gießener Universität kamen und das Predigerseminar in Friedberg/Hessen besucht hatten, eher fremd! Aufs Ganze gesehen herrschte hier – eben gut hessen-darmstädtisch – eher ein 'ethisch-politisches' als ein 'dogmatisches' Kirchenkampfkonzept, demzufolge nicht einfach tradierte Bekenntnisse zu verteidigen waren, sondern primär die 'ethischen Irrlehren' der deutsch-christlichen Gruppen zu bekämpfen seien: so formulierte es der liberale Theologe Hermann Mulert.

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 nach 1945* 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 (hinter Lic. Otto Fricke) nur zweite Wahl war, die, unterstützt von damals zeitgeistigen eher 'linken' politischen Trends, entsprechende synodale Mehrheit erkämpfte (Friedberger Kirchentag 30.9.1947). Die 1933 beseitigten selbständigen Landeskirchen Hessen, Nassau und Frankfurt a. M. blieben abgeschafft. Die Landeskirchen Nassaus und Frankfurts wurden also zweimal abgeschafft: 1933 von den Deutschen Christen, 1947 von der Bekennenden Kirche!

Es wäre aber fatal, aus diesen eher kirchenpolitischen Vereinheitlichungen eine Aufhebung auch der religionskulturellen Vielfalt in den einzelnen Gebieten bzw. Gemeinden abzuleiten! 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, kurz: religionskulturelle Gegebenheiten eine wichtige 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 oder nur wenig deckt, liegt auf der Hand. Hinzu kommt, daß die in der Kirchenordnung der EKHN übliche Hervorhebung der Einzelgemeinde tendenziell eher einen Frömmigkeitspluralismus fördert, auch wenn Niemöller das in der Kirchenordnung ursprünglich vor allem als Abwehr eines DC-bestimmten Zentralismus 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 hier und da 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 in der EKHN eher auf ehemalige 'Erweckungsgebiete' beschränkt; kirchenpolitisch kommt er z.B. durch eine bestimmte Synodalwahlpraxis (Siebsystem statt Urwahlen) kaum zum Tragen.

Ein Fazit: Auf's 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- und nassauischen Theologie'! Innerhalb der Gruppenentscheidungen spielten aber auch der Einfluß einzelner Personen, verwandtschaftliche Beziehungen und sonstige Bekanntschaften (damals 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.

4.0 Zwischen Mariannenau und Esterau: Kleinlandschaften als Bausteine

4.1 Zu religionskulturellen Strukturen Nassaus

In zahlreiche Kleinlandschaften gegliedert bildet auch 'Nassau' von der Geschichte her weder eine ethnische noch eine wirtschaftliche, soziale, kulturelle oder religiöse Einheit. Erst durch die mit Napoleon I. zusammenhängenden territorialen Veränderungen kam es zur Bildung eines zunächst aus 37 Herrschaften zusammengesetzten, in Strukturen und Konfessionen uneinheitlichen Gebietes des 'Herzogtum Nassaus' auch als Basis der durch das Kirchedikt vom 8.4.1818 dann auch organisatorisch zusammengefaßten Nassauischen Landeskirche, die durch die 1866 erfolgte preußischen Annexion Nassaus um das Hessische Hinterland und Hessen-Homburg vergrößert wurde, aber als selbständige, nunmehr 'Konsistorialbezirk Wiesbaden' genannte preußische Landeskirche bestehen blieb.¹ Im Gebiet des ehemaligen Herzogtums Nassau fand 1817 die als Verwaltungsunion² vollzogene, aber einen Konsens des Bekenntnisses als gegeben voraussetzende Vereinigung der Lutheraner und Reformierten statt. 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 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.

Die Klärung des Bekenntnisstandes war entscheidend für die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sich bildenden kirchenpolitischen Parteien³ in Nassau. 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 Generalsuperintendenten Karl Ernst (1834-1902) 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 Kreisynode als Angelpunkt der Landeskirche hervorgehoben. Während die 'Rechte' das Konsistorium dominierte, stellte die 'Mitte' als stärkste Fraktion der seit 1879 zusammentretenden 'Bezirkssynode' des 'Konsistorialbezirks' Wiesbaden [= Nassauische Landeskirche] 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. 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."⁴ 1816 gab es in Nassau 133 katholische, 124 lutherische und 67 reformierte Kirchspiele, 1819 133.101 Katholiken und 161.166 Evangelische. 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.⁵ "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."⁶ 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 (Zu dieser Zeit wurde er am Landesgymnasium in Weilburg allerdings von einem Katholiken erteilt, was nach einer Vermutung von Klaus Schatz auch das Mißfallen von Landesbischof Wilhelmi geweckt haben könnte!) 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, 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."⁷ 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.⁸ Die etwas ausführlichere Darstellung des Schulwesens ist notwendig, weil der Pfarrerstand 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 hat.

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 zusammengesetzten 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.⁹ Insgesamt gilt Winfried Schäfers¹⁰ 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 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.

4.2 Religionskultur zwischen Sozialität und Individualität

Das in zahlreiche Kleinlandschaften gegliederte und auch durch eine häufig wechselnde Aufteilung in zahlreiche Teilgrafschaften bestimmte 'Nassau' ist ein Beispiel dafür, wie sich Religionskultur zwischen Sozialität und Individualität entfaltet. 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' ist in dieser Perspektive zwar auch 'sedimentierte Gruppenerfahrung', d.h. der Bereich des 'Fraglosen', in dem der Einzelne handelt. Aber: Die subjektive Wahrnehmung dieser Lebensumstände, in die kulturelle Prozesse mit ihren Deutungsmustern und Weltbildern eingebettet sind, ist genauso als unumstößlicher Bestandteil der historischen Realität anzuerkennen.

Neu ist diese Einsicht allerdings nicht! So heißt es z.B. in der Selbstbiographie des aus Nassau stammenden Theologen Adolf Deißmann¹¹ "Wer immer sich mit Religionswissenschaft als Fachmann befaßt, wird in der Art, wie er die religiösen Phänomene sieht und beurteilt, bewußt oder unbewußt in irgendeinem Grade von dem Religionsbegriff abhängig sein, der ihm, längst ehe er 'Begriff' wurde, durch die Herkunft eingeboren und durch die Eindrücke seiner Erziehung vertieft worden ist. Für meine Gesamtauffassung der Religion und dann auch der Religionswissenschaft verdanke ich das Beste meinem Elternhaus. Sohn und Enkel evangelischer Geistlicher, bin ich auch mütterlicherseits Nachkomme theologischer und religiös eigenwüchsiger Vorfahren, bis zurück zu Christian Knorr von Rosenroth (+1689), dem Sänger des 'Morgenglanz der Ewigkeit'. Zuerst an der Lahn, im Pfarrhaus meines Geburtsortes Langenscheid in Nassau (von 1866 bis 1873), dann in der Diaspora des katholischen Mittelrheins in Erbach im Rheingau (von 1874 bis 1879) habe ich von den Eltern her und in der dörflichen Volksschule wie auch nachher in der vom Vater geleiteten Erbacher Realschule die Lebensluft des evangelischen Christentums eingeatmet, ohne zu merken, daß ich es tat und daß das etwas Besonderes sei: Religion trat mir da entgegen als etwas Selbstverständliches. Und als etwas Praktisches, das man betend und singend ausübt und das sich äußerlich daran zeigt, wie man sich beträgt." Und im Blick auf seine Herborner Pfarrertätigkeit spricht Deißmann von der "Empfindung, als hätte ich damals 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 Sichelbstabsperrn 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."¹² Neben institutionell-rechtlichen braucht 'Religion' gerade auch ästhetisch-kultische und alltagsweltliche Repräsentationen.

4.3 Zwischen Westerwald und Rheingau

Gustav *Adolf* Deißmann wurde am 7.11.1866 in Langenscheid in der Esterau am Rande des Westerwalds als Sohn des dortigen Pfarrers Adolf Deißmann (1832-1900) und seiner Frau Emilie, geb. Rullmann (1833-1906) geboren, wo seit 1962 eine Tafel an ihn erinnert.¹³ Auch die sog. 'Esterau' um Holzappel zwischen Westerwald und Lahn ist ein Beispiel für das Schicksal nicht nur nassauischer Kleinlandschaften. Die 1563 reformiert gewordene Esterau kam 1631 ganz an Nassau-Hadamar, das Graf Johann Ludwig 1629 wieder zum Katholizismus zurückgeführt hatte. Die dann 1643 zur Reichsgrafschaft erhobenen Grafschaft Holzappel wurde 1642 von Nassau-Hadamar an den damaligen Feldmarschall des kaiserlichen Heeres Graf Peter Melander (1589-1648) verkauft, der am 18.5.1648 in der Schlacht bei Zusmarshausen (nahe Augsburg) gegen die Schweden fiel. Seine Witwe Agnes stellte 1649 die älteren kirchlichen Verhältnisse wieder her und bestätigte für die Esterau 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. 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!"¹⁴ 1817 ging Langenscheid konfessionell in der Nassauischen Union auf, behielt aber noch länger einen eher reformierten Charakter.

Anders war es z.B. 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 (allerdings dogmentreuen) Mainzer Aufklärung geprägte obere Rheingau vom Westen (Unterer Rheingau) 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 Neuaufbrechen konfessioneller Gegensätze führte, die durch die vor allem von ihm betriebene Klerusreform noch gefördert wurde.

Die 1835 unter Pfarrer Ludwig Wilhelm Eibach (1810-1868) neu errichtete, von Abmannshausen bis Schierstein reichende evangelische Pfarrei in Erbach/Rhg. hatte zwei Predigtstätten: einen früher als Salzmagazin benutzten Betsaal in Erbach und das Refektorium des 1803 säkularisierten Klosters Eibingen über Rüdesheim/Rh. Deißmanns Vater war durch das Vertrauen der Prinzessin Marianne der Niederlande (der Mutter des Prinzen Albrecht von Preußen), die in Erbach ihr Schloß Reinhartshausen hatte und die Erbauerin unserer Kirche und unseres Pfarrhauses gewesen war, auf die Erbacher Pfarrstelle gekommen. Marianne von Nassau-Oranien (*9.5.1810 in Berlin; +29.5.1883 in Schloß Reinhartshausen bei Erbach/Rhg.), Prinzessin der Niederlande und von Preußen, 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 Céfalu (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 Gemeinde 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.

Adolf Deißmanns Mutter *Emilie* Luise Ernestine, geb. Rullmann (1833-1906) stammte aus Braubach a. Rh. Braubach¹⁵ 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 Hauptreiß 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.

Auch das zu Hessen-Rheinfels bzw. Hessen-Rothenburg gehörende St. Goarshausen blieb bis zur Nassauischen Union lutherisch, was 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.

4.4 Herborn als Ort eines Kandidaten, Pfarrers und Dozenten

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 Bibliothek¹⁶ 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. 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 Seminarbildung schwierig.¹⁷ Durch Konsistorialerlaß vom 7.5.1880 (abgeändert 1892 und 1899) wurde der zweisemestrige Besuch des Theologischen Seminars zur Pflicht gemacht; die Aufnahmeprüfung galt für die Kandidaten des Konsistorialbezirks Wiesbaden zugleich als 'Examen pro licentia concionandi' (§ 2). Die zweite Prüfung ('Examen pro ministerio') erstreckte sich auch auf Pädagogik, Schulkunde und die 'Bekanntheit mit den im Regierungsbezirk Wiesbaden bestehenden Einrichtungen und gesetzlichen Bestimmungen'. Der Pädagogik und Schulkunde wurde – auch wegen der Schulaufsichtsfunktionen der Geistlichen – ein besonderes Gewicht beigemessen. Ferner war 'Vikariatsdienst' von Herborner Kandidaten in den zur Pfarrei Herborn gehörenden Dörfern (Amsdorf, Burg, Hirschberg, Hörbach, Sinn, Uckersdorf) zu leisten.

Nach dem zweiten theologischen Examen 1889 wurde der spätere Herborner Pfarrer und Dozent Adolf Deißmann (1866-1937), der hier als Beispiel dienen soll, im Winter 1890 Vikar in Dausenau an der Lahn. Bis zur Nassauischen Union von 1817 war die Gemeinde Dausenau mit ihrer St. Kastor-Kirche lutherisch. Allerdings blieb bis zu seiner Aufhebung 1803 das katholische St. Kastorstift in Koblenz der Patronatsherr, das aber bei der endgültigen Übertragung der Pfarrstelle vom Plazet der nassauischen Landesherrn (am Ende des Alten Reiches: Nassau-Diez und Nassau-Usingen) abhängig war.

1895 wurde Adolf Deißmann auf die neu errichtete dritte Pfarrei in Herborn berufen, zu der neben den weit abgelegenen Filialdörfern Hörbach, Hirschberg und Sinn auch ein Lehrauftrag am Theologischen Seminar gehörte. Deißmann, inzwischen Privatdozent in Marburg, sah das praktische Pfarramt gerade nicht 'als eine Art von Erniedrigung' an. Im Gegenteil: "Für besonders wichtig halte ich es, daß ich damals in meinen 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."¹⁸ 1897 wurde Deißmann zum Professor nach Heidelberg, 1908 dann nach Berlin berufen. Daß es 1919 ernsthafte Bemühungen gab, den inzwischen im Professorenamt in Heidelberg und dann in Berlin lehrenden Adolf Deißmann als Generalsuperintendent der Nassauischen Landeskirche zu gewinnen, sei ausdrücklich erwähnt.

Anmerkungen:

- 1 Christian Daniel Vogel, Beschreibung des Herzogtums Nassau, Wiesbaden 1843.- 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/ Wilhelm Neuser, Die Ev. Kirche in Nassau-Oranien 1530-1930, 2 Bde., Siegen 1931/33.- Walter Wagner, Das Rhein-Main-Gebiet 1787, Darmstadt 1938 (Nachdr. 1975).- Karl E. Demandt, Geschichte des Landes Hessen, Kassel 1959 (rev. Nachdr. der 2., neubearb. erw. Auflage 1972, 1980).- Herzogtum Nassau. Politik, Wirtschaft, Kultur, Wiesbaden 1981.- Klaus Schatz, Geschichte des Bistums Limburg, Mainz 1983 (QMRKG 48).- Otto Renkhoff, Nassauische Biographie, Wiesbaden (1985) ²1992 (VHKN 39).- Gerhard Köbler, Historisches Lexikon der deutschen Länder, München (1988) ⁴1992.- Karl Dienst, Kleine Geschichte der Ev. Kirche in Hessen und Nassau, Frankfurt/M. (1992) ²1992.- Ders., Nassau, in: TRE Bd. 24, 1994, S. 12-17.- Ders., Hessen-Nassau, in: ⁴RGG, Bd. 3, 2000, Sp. 1711f.- Winfried Schüler, Das Herzogtum Nassau 1806-1866, Wiesbaden 2006 (VHKN 75).
- 2 Heinrich Schlosser, Festschrift zur Hundertjahrfeier der Union in Nassau, Herborn 1917.- Alfred Adam, Die Nassauische Union von 1817, in: JHKG 1 (1949), S. 35-408.- Heinrich Steitz, Geschichte der Ev. Kirche in Hessen und Nassau, Marburg 1977.- Reiner Braun, August Kortheuer. Evangelischer Pfarrer und Landesbischof in Nassau 1893-1933, Darmstadt 2000 (QSHK Bd. 4).
 - 3 Vgl. Adam, Nass. Union (wie Anm. 2), S. 202ff.- Braun, Kortheuer (wie Anm. 2), S. 110ff.
 - 4 Wolf-Heino Struck, Die nassauische Simultanschule, in: Herzogtum Nassau (wie Anm. 1), S. 253-266; hier S. 253.
 - 5 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.
 - 6 Struck, Nass. Simultanschule (wie Anm. 4), S. 259. Was die Tendenz zum konfessionellen Ausgleich in Nassau anbelangt, so zitiert Klaus Schatz (wie Anm. 1) auf S. 47 C. Georg Firnhaber (wie Anm. 1): "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."
 - 7 Struck, Nass. Simultanschule (wie Anm. 4), S. 264.
 - 8 Struck, Nass. Simultanschule (wie Anm. 4), S. 263.
 - 9 Vgl. vor allem Spielmann und Schatz (wie Anm. 1).
 - 10 Schüler, Herzogtum (wie Anm. 1), S. 272.
 - 11 Adolf Deissmann, in: Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Hg. von Lic. Erich Stange, Leipzig 1925, Bd. 1, S. 42-77 (Zit.: Selbstbiographie).
 - 12 Selbstbiographie S. 60f.
 - 13 Die vom Erscheinungsdatum her weit gespannte biographische Literatur kann nur in einer kleinen Auswahl zitiert werden: Friedrich Wilhelm Bautz, in: BBKL1, Sp. 1248f.- Dagmar Drüll, Heidelberger Gelehrtenlexikon 1803-1932, Berlin u.a. 1986, S. 44f.- Renkhoff, Nass. Biographie (wie Anm. 1), S. 124.- Christoph Marksches, Adolf Deissmann – ein Heidelberger Pionier der Ökumene, in: Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte 12, 2005, S. 47-89.
 - 14 Die Esterau. Geschichte einer ehemaligen Grafschaft, Holzappel 1988.- Zu Charlottenberg vgl. Barbara Dölemeyer, Die Hugenotten, Stuttgart 2006, S. 98ff. (Urban-TB 615).
 - 15 Vgl. auch Alexander Ritter, Konfession und Politik am hessischen Mittelrhein (1527-1685), Darmstadt 2007 (QFHG Bd. 153) und die Rez. von Karl Dienst in: Nassauische Annalen 120 (2009), S. 738ff.
 - 16 Zu den anderen Nutznießern der Herborner Bibliothek gehören das Landesgymnasium in Weilburg und die Nassauische Landesbibliothek in Wiesbaden.- Zu Herborn vgl. Festschrift zur Hundertjahr-Feier des Königlichen Theologischen Seminars in Herborn. Hg. von Emil Knodt, Herborn 1918.- Spielmann, Geschichte (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 554-557.- Gustav Adolf Ben-

rath, Von der Hohen Schule zum Theologischen Seminar Herborn 1584-1984, in: Festschrift zur 400-Jahrfeier im Auftrage der Stadt Herborn hg. von J. Wienecke u.a., Herborn 1984, S. 106-126.- Karl Dienst, Hohe Schule und Theologisches Seminar Herborn, in: JHKGv 36 (1985), S. 19-40.- Ders., Herborn, In: TRE Bd. 15, 1986, S. 66-69.- Gerhard Menk, Die Hohe Schule Herborn in ihrer Frühzeit (1584-1660), Wiesbaden 1981 (VHKN 30).- Die Hohe Schule Herborn besaß allerdings kein Promotionsrecht. .

- 17 Vgl. Dienst, Hohe Schule (wie Anm. 16), S. 19ff. Erst 1891 wurde auf Beschluß der Bezirkssynode Wiesbaden die lateinische Sprache bei den Klausuren der Aufnahmeprüfung abgeschafft. - Was den Besuch Göttingens als nassauischer Landesuniversität anbelangt, so nahm derselbe bei den aus Nassau stammenden Theologen, obwohl diese zunehmend mehrere Universitäten bezogen, rapide ab. Besuchten von den 182 Herborner Kandidaten zwischen 1818-1843 105 nur eine Universität und standen dabei Gießen, Marburg und Göttingen im Vordergrund, so belegten zwischen 1844-1870 von 144 Kandidaten 90 zwei und 19 drei Universitäten. Während zwischen 1818-1843 nur ein Student aus Nassau nach Berlin ging, waren es zwischen 1844-1870 schon 12; Erlangen besuchten 11, Tübingen 25, Bonn 39, Halle 45 Kandidaten, während die Zahlen in Marburg (41), Gießen (31) und Göttingen (19) abnahmen. Zwischen 1870-1918 besuchten von den 406 Kandidaten nur noch 20 eine einzige Hochschule (vor allem Marburg und Halle); zwei Universitäten bezogen 151 Kandidaten (vor allem Halle – Marburg und Berlin – Marburg). Drei Universitäten besuchten 185 Kandidaten, wobei Berlin – Marburg – Tübingen, Berlin – Halle – Marburg und Halle – Marburg – Tübingen im Vordergrund standen. An erster Stelle stand Marburg (247), dann Berlin (164), Halle (115), Tübingen (109), Bonn (69), Erlangen (56), Gießen (39), Straßburg (25), während in Göttingen nur noch 7 der Herborner Kandidaten studiert hatten. Zum Ganzen vgl. Knodt, Festschrift (wie Anm. 16), S. 184-188.
- 18 Selbstbiographie S. 60.
- 19 Vgl. Braun, Kortheuer (wie Anm. 2), S. 113ff.

5.0 Von einer 'Leitkonfession' zur 'Kirchenpartei': 'Lutherisch' im Großherzogtum Hessen im 19. Jahrhundert

5.1 Zwischen Begriff und Parole

Die 'Leitbegriffe' dieser sich vorwiegend auf 'standesherrliche' Gebiete des früheren großherzoglichen Oberhessens beziehenden kirchen- und theologiepolitischen Studie markieren in ihrer eher an Parolen als an eine analytische Begrifflichkeit erinnernden Gestalt Problemfelder von Auseinandersetzungen, die Kirchliches, Theologisches und auch Politisches miteinander verbinden, was bis in die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) hinein nachwirkt. Angesichts der gemäß großherzoglichen Edikts vom 6. Januar 1874 am 15. April 1874 in Kraft getretenen neuen Kirchenverfassung im Großherzogtum Hessen betonen fünfzehn 'retinierende' lutherische Geistliche in einer Beschwerde vom 16. April 1874 an die Erste Kammer der Stände des Großherzogtums Hessen, daß unter 'Konfession' nicht bloß ein 'Bekenntnis' als Darstellung von Glaubensüberzeugungen und als Lehrnorm – so die hessische Regierung –, sondern auch eine auf Grund eines solchen Bekenntnisses organisierte äußere Bekenntniskirche zu verstehen sei.¹ Die Anerkennung des Bekenntnisses involviert für die Beschwerdeführer gerade die Anerkennung der auf dasselbe gebauten Religionsgemeinschaft.² "Dagegen weiß die neue Kirchenverfassung nichts von verschiedenen, öffentlich anerkannten evangelischen Confessionen und einem besonderen Rechte derselben innerhalb der neuen Landeskirche... Zwar erkennt die neue Kirchenverfassung noch lutherische und reformierte Gemeinden an (§1); aber sie löst dieselben von der confessionellen Gemeinschaft, welcher sie angehören, los, erklärt sie in Angelegenheiten des Bekenntnisses für autonom und gewährt der Majorität ihrer lokalen kirchlichen Vertretung das Recht, über Lehre und Cultus, also über Glauben und Bekenntniß frei zu verfügen..."³ Die Beschwerde verlief im Sande: "Das in der neuen bekenntnisloßen Unions-Landeskirche noch vegetierende Luthertum ist durch das Votum der 1. Kammer, in welcher sich sämtliche Patronen der lutherischen Kirche befinden, aus dem Zustande des Zersetzt-Werdens definitiv in den Zustand des Sich-Selbst-Zersetzens übergeleitet und wankt, selbst der Stütze der Staatsverfassung beraubt, ohne Halt und sichern Rechtsbodens, dem nahen Grabe entgegen..."⁴ Für die in der großherzoglichen hessischen Kirche verbleibenden Lutheraner war unter kirchen- und theologiepolitischem Aspekt 'lutherisch' zumindest tendenziell nur noch zu einer Angelegenheit einer entsprechenden 'Kirchenpartei' geworden, die auch als 'Gruppe' 'Konferenz', 'Gesinnungsgemeinschaft' oder – modern – als 'Gesprächskreis' bezeichnet werden kann.

In historischer Perspektive entstand das konfessionell-körperschaftliche Selbstverständnis zumal der evangelischen Kirchen als eine Reaktion auf den eher individualistisch ausgerichteten Rationalismus.⁵ 'Konfession' bezeichnet seit dem 19. Jahrhundert kirchliche Absonderungen innerhalb des Christentums, die sich als eigenständige Körperschaften organisieren. "Der Name der Konfession entstammt der Eigenart der lutherischen Reformation, ihre Überzeugungen in Bekenntnissen ... auszusprechen. Für die Lutheraner hatte das Bekenntnis eine ganz eigene Bedeutung. Das Bekenntnis hat nämlich vor allem als Schriftauslegung seine Autorität und trägt Zeugnischarakter vor der Welt... Als solches gründet ein Bekenntnis Kirche. Die lutherischen Landeskirchen haben sich daher an Bekenntnisse gebunden, haben ihre Prediger auf Bekenntnisse verpflichtet und sind insofern Konfessions-Kirchen."⁶ Demgegenüber haben z.B. reformierte Kirchengebiete und die römisch-katholische Kirche ein anderes Bekenntnisverständnis: "Die verschiedenen Konfessionen haben also ein verschiedenes Verhältnis zum Bekenntnis als Ausdruck ihres Kircheseins. Sie haben daher – genau gesehen – auch ein verschiedenes Verhältnis zu der Bezeichnung als Konfession."⁷ Für 'eine Anzahl ev.-luth. Pfarrer' ⁸ des Großherzogtums gilt: "Eine Kirche ohne bestimmtes Bekenntnis verfällt entweder der Lehrwillkür der Pfarrer, oder der Lehrtyrannie unkirchlicher Massen. Das Bekenntniß bildet nach beiden Seiten hin die rechte Schranke. Das Bekenntniß ist zugleich auch das Band, welches die Kirche zusammenhält und die sichere Bestimmung ihrer Grenzen. Die Gemeinsamkeit des Bekenntnisses und des demselben entsprechenden Glaubens entscheidet über die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche, nicht der Wohnort oder die Landes-Gränze" – so der ev.-luth. Stadtpfarrer zu Schlitz Georg Christian Dieffenbach und der ev.-luth. Pfarrer zu Reichenbach im Odenwald Gustav Schlosser in einer 'Denkschrift' über 'Die kirchlichen Zustände im Großherzogthum Hessen 1872'. Daraus ergibt sich für die Genannten zwingend, daß die Bestimmungen über Lehre und Kultus 'nur von Männern getroffen werden, welche auf das lutherische Bekenntnis verpflichtet sind', was aber bei der ins Auge gefaßten Presbyterial- und Synodalverfassung gerade nicht gegeben sei. In der an die 1. Kammer gerichteten Beschwerdeschrift vom 16. April 1874 heißt es: "Es würde sicher all-

gemein als ein unerhörter Gewissensdruck angesehen werden, wenn man etwa einer beliebig aus Katholiken oder Protestanten zusammengesetzten Versammlung die Berechtigung einräumen wollte, durch Mehrheitsbeschlüsse über Lehre und Cultus der Mennoniten, Irvingianer, Baptisten oder gar der Juden gesetzliche Bestimmungen zu treffen. Es kann unmöglich die Meinung sein, daß die lutherische und reformierte Confession in unserem Lande weniger Freiheit und Schutz genießen sollen, als die genannten religiösen Genossenschaften."⁹

Der vielfach undeutlich bleibende Begriff 'Kirchenpartei' setzt, wie auch die Bezeichnung 'Kirchenpolitik', in historischer Perspektive einen fortgeschrittenen Prozeß der Säkularisierung und den Beginn eines emanzipatorischen kirchlichen Selbstbewußtseins voraus. "Um selber Kirchenpolitik betreiben zu können, muß eine Kirche über ein Mindestmaß an institutioneller Selbständigkeit verfügen und Organe besitzen, die diese Politik beraten, beschließen und verantworten können. So ist der Emanzipationsbegriff Kirchenpolitik im Umfeld einer frühliberalen Theologie des Vormärz entstanden; er brachte zunächst die Forderung nach einer kirchlichen Verfassung und nach Freiheit der Kirche vom Staat zum Ausdruck. Seither sind Präzisierungen notwendig geworden ins besondere nach den Erfahrungen des sog. Kirchenkampfes, in dessen Verlauf das Wort Kirchenpolitik nahezu für jede beliebige kirchlich-theologische Positionsmeldung in Anspruch genommen wurde."¹⁰ Bis ins 19. Jahrhundert hinein kann man sich die hessische Kirchenverfassung wie folgt vorstellen: "I. 'Konsistoriale' Bestandteile: 1. Pfarrer (auch dieser!), 2. Metropolitan (Inspektor), 3. Superintendent, 4. Konsistorium, 5. Regierungskanzlei, bzw. der Geheime Rat, 6. Der Landesfürst; II. 'Synodale' Bestandteile: 1. Kirchen-(Gemeinde-, Senioren)Konvent, 2. Amts-(Bezirks-)Kirchen-Konvent, 3. Definitorium, 4. Superintendentur-(Diözesan-)Synode. Wir sehen: Für die Gemeinde als solche ist kein Platz mehr in der Verfassungsorganisation", zumal die Lokal- und Amtskirchenkonvente in der Hauptsache Kirchengemeinschaften waren.¹¹ Bei unterschiedlichen Selbstverständnissen nahmen z.B. die 'Lutherische Konferenz' 1851, die 'Friedberger Konferenz' 1856, die Nieder-Wöllstädter Konferenz 1863 usw. auch die Funktion von 'Kirchenparteien' wahr.

5.2 Zu historisch-politischen Rahmenbedingungen der kirchlichen Verfassungskämpfe

"Die wesentlichen Gebietsgewinne, die dem neugeschaffenen Großherzogtum [Hessen-Darmstadt] die erstrebte Vergrößerung und eine gewisse Arrondierung des Staatsgebiets verschafften, ergaben sich aus der Unterstellung bisher reichsunmittelbarer Herrschaftsgebiete unter die großherzogliche Oberhoheit. Die künftigen 'Souveränitätslande' behielten allerdings insofern einen Sonderstatus, als die Rheinbundakte den bisherigen, jetzt mediatisierten Herrschaftsinhabern eine ausdrückliche Garantie ihres Hausbesitzes, ihres Eigentums und ihrer Herrschafts- und Lehensrechte verbriefte, soweit sie nicht als Zubehör der Souveränität dem großherzoglichen Landesherrn zukamen. Den wertvollsten Zuwachs gewann das Großherzogtum im Landesteil Oberhessen, insbesondere in der Wetterau, der aus dem einstigen Reichsgut erwachsenen Adelslandschaft zwischen Vogelsberg und Taunus", darunter z.B. die vier Linien des Hauses Solms und das Gebiet der Grafen von Schlitz genannt Görtz und der Reichsfreien Riedesel zu Eisenbach. In der Provinz Starkenburg waren es z.B. die Gebiete der drei Linien des gräflichen Hauses Erbach.¹²

Mit dem Ende des Alten Reiches verloren Landesverfassung und Landstände ihren bisherigen Rechtsschutz. Ein Gutachten für den neuen Großherzog plädierte für die völlige Beseitigung der Landstände, die in einem souveränen Staat 'unnötig, unnütz und in mancher Hinsicht gefährlich' seien, vor allem im Blick auf die Steuerprivilegien. Die Beseitigung der Stände erfolgte durch das Aufhebungsedikt vom 1. Oktober 1806.

In den neu erworbenen Gebieten waren auch im Blick auf die protestantische Kirche sehr heterogene Traditionen zu integrieren, z.B. hinsichtlich der reformierten Orte in den vordem kurpfälzischen Teilen Starkenburgs und dann vor allem Rheinhessens. Die neu erworbenen Gebietsteile hatten bis dahin ihre eigenen Kirchenordnungen. "Es erschien nicht angängig, sie ohne weiteres und alsbald zu beseitigen. Der lutherische Landesherr 'nahm stillschweigend die Episkopalgewalt über die reformierten Untertanen in die Hand', obwohl nach dem Westfälischen Frieden in solchem Falle die reformierten Gemeinden ihre Pfarrer und Schulmeister selbst präsentieren oder nominieren sollten. Neue Verfassungsinstrumente, auch für die hessische Kirche, wurden die beiden staatlichen Organisationsedikte vom 12. Oktober 1803. Die kirchlichen Angelegenheiten der damaligen drei Provinzen der Landgrafschaft, Starkenburg, Oberhessen und Westfalen, wurden je einem bei den Provinzialregierungen eingerichteten Kirchen- und Schulrat unterstellt, die als Staatsbehörden anzusprechen

sind... Das landesherrliche Kirchenregiment wird als Bestandteil (nicht Annex) der staatlichen Landeshoheit aufgefaßt.¹³ Die oberste Verwaltungsinstanz war auch für Kirchensachen das Ministerium des Innern, Provinzialbehörde der Kirchen- und Schulrat, unterste Verwaltungsbehörde der Inspektor.

Ein besonderes Problem stellt das Patronat dar.¹⁴ Die 1806 erfolgte Mediatisierung der bisher Reichsunmittelbaren, die von nun an den Titel 'Standesherrn' führten, bedeutete, daß dieser Personenkreis, weil er die Reichsstandschaft besaß, über ein bestimmtes Gebiet die Landeshoheit ausübten. Sie büßten jetzt die meisten ihrer Rechte ein. Allerdings wurde ihnen in Art. 27 der Rheinbundakte vom 12. Juli 1806 das Patronatsrecht garantiert. Der Großherzog sah sich danach veranlaßt, die nötigen Bestimmungen darüber zu erlassen. So erging für die Standesherrn am 1. August 1807 eine besondere 'Deklaration', die ihnen für ihre Territorien ein allgemeines Präsentationsrecht und die Mitaufsicht über die kirchliche Vermögensverwaltung zuerkannte. Auch gestattete ihnen ein Nachtrag zu dieser Deklaration vom 20. Juni 1808 die Errichtung eigener Konsistorien.¹⁵ 1807 hieß es: "Den Standesherrn bewilligen Wir bey Besetzung der in Ihren standesherrlichen Bezirken befindlichen Pfarr- und Schulstellen ein allgemeines Präsentationsrecht", wobei sie sich aber nach den gesetzlichen Vorschriften zu richten haben: "Sie können nur solche Subjekte präsentieren, welche Inländer, von den zuständigen Stellen geprüft und für fähig erkannt sind... Ordination und Vorstellung bleiben jedoch Uns vorbehalten." Die in Gesetzgebung und Forschung gewählte Bezeichnung 'Standesherrliche Patronate' bezeichnet also eine besondere Gruppe von Patronaten: "Der Artikel 27 der Rheinbundakte wie auch die Deutsche Bundesakte garantierten den Mediatisierten ihre Patronatsrechte, jedoch verloren sie ihre 'Kirchenhoheit' (= 'ius episcopale'); die evangelische Kirche ihrer Gebiete wurde dem Summepiscopat des neuen Souverän unterstellt. Als kleine Entschädigung für den erlittenen Verlust verlieh in Hessen der Großherzog den bedeutenderen unter den Mediatisierten, den Standesherrn und einigen aus der Reichsritterschaft, das Präsentationsrecht für die evangelischen Kirchen ihres Herrschaftsbereiches, der nunmehrigen Standesherrschaft, soweit kein Anspruch Dritter auf den Patronat vorlag. Zugleich verblieben ihnen einige Ehren- und Vorrechte, die ihnen zuvor als Landes- und Gerichtsherrn zugestanden hatten."¹⁶ Auf die weiteren, zunächst unter dem Einfluß der absoluten Staatsideen, dann der revolutionären Bewegungen erfolgten Änderungen des Patronatsrechts der Standesherrn kann hier nicht eingegangen werden. Wichtig ist, daß die konfessionellen Lutheraner ihre stärkste Stütze an den standesherrlichen Patronatsherren hatten, die hier kirchliche und auch politische Interessen bündeln konnten.

1832 wurde durch das sich auf Artikel 73 der Staatsverfassung gründende Edikt die 'Organisation der Behörden für die evangelischen Kirchenangelegenheiten betreffend' eine kirchliche Neuordnung nach (teilweiser) Einführung der Union durchgeführt. Mit 'evangelisch' sollten alle evangelischen Konfessionen gemeint sein, nicht nur die Unierten. Die drei seitherigen staatlich-kirchlichen Provinzial-Mittelbehörden in Darmstadt, Gießen und Mainz wurden im 'Oberkonsistorium' als einer staatlich-kirchlichen Mittelbehörde, die höchste Kirchenbehörde war, zusammengezogen. Das jetzt auf das kirchliche Leben beschränkte Superintendentenamt wurde wiederhergestellt; die Superintendenten in Darmstadt, Gießen und Mainz waren Organe des Oberkonsistoriums. An die Stelle der 'Inspektoren' traten die 'Dekane'. Das Kirchenregiment war also nicht konfessionell gegliedert.

5.3 Kirchliche Zustände in der Grafschaft Schlitz zu Beginn des Großherzogtums Hessen

Um die neu erworbenen evangelischen Gebietsteile in die Kirche des Großherzogtums Hessen integrieren zu können, wurde ein 26 Punkte umfassender Fragenkatalog¹⁷ gedruckt, den z.B. der Großherzoglich Hessische Kirchen- und Schulrat zu Gießen am 12. Mai 1808 an die neuen zur Provinz Oberhessen gehörigen lutherischen Souveränitätslande verschickte. Für Schlitz antwortete Johann Ferdinand Schlez¹⁸, von 1800-1832 Oberpfarrer in Schlitz:

Frage 1: Welche Kirchen-Agende war bisher eingeführt?

In der ganzen Grafschaft Seilers liturgische Sammlung. In dem Städtchen außer dieser: die Schleswig Holsteinische KirchenAgende von Adler und meine Beiträge zu einer gründlichen Verbesserung der protestantischen Liturgie (1792).¹⁹

Frage 2: Welches Gesangbuches bediente man sich?

Eines im Jahr 1800 veranstalteten eigenen Gesangbuchs, welches ich deswillen beilege, weil es nicht in den Buchhandel gekommen und also außer Zweifel dem großherzoglichen Kirchen- und Schulrath unbekannt ist.

Frage 3: Fand ein monatlicher Bättag statt, und wann wurde derselbe gefeyert?

Ja: Am ersten Freytag eines jeden Monats von 8 bis 9 Uhr. Zur Enthaltung von Berufsarbeit während der Gottesverehrung war indeß niemand verpflichtet.

Frage 4: War ein jährlicher Buß- und Bättag eingeführt?

Ja, am Charfreytage. Der letzte wurde indeß, dem Großherzoglich höchsten Befehl zu folgen, am Palmsonntag gefeyert.

Frage 5: Wurden die Taufen in der Kirche oder in den Häusern vorgenommen? War in Ansehung der Haustaufen in manchen Fällen eine Dispensation erforderlich?

Die allermeisten Taufhandlungen geschahen in den Häusern, und bei keiner bedurfte es einer Dispensation, weil man höheren Orts eine Einrichtung nicht erschweren wollte, bei welcher manche Gefahr für das Leben der Täuflinge vermindert wird.

Frage 6: Fand eine sogenannte weinkäufliche Copulation²⁰ statt, um den Sponsalien Gültigkeit zu ertheilen, oder was vertrat die Stelle derselben?

Vor etwa 15-18 Jahren war sie noch üblich, da aber das Volk um dieser Feierlichkeit willen überflüssigen Aufwand machen zu müssen glaubte, so wurde nicht länger darauf bestanden und die sogenannte weinkäufliche Copulation kam ganz ab. Zur vollen Gültigkeit der Sponsalia ist also nur ein von dem Stadtschreiber oder vom Rentmeister (?) - je nachdem die Verlobten in der Stadt oder auf dem Lande leben - ausgefertigter von Zeugen unterschriebener und von dem Justizbeamten bestetigter Ehecontract erforderlich.

Weiter wird erfragt:

Frage 7: Wievielmahl wurde proklamiert?

Beim 'Volk' in der Regel dreimal. Jedoch konnte das Justizamt dies auf zweimal herabsetzen. Bei Honoratioren blieb es beim einmaligen Aufgebot, wenn es nicht ganz erlassen wurde.

Frage 9 bezog sich auf die Haustrauungen. Der Inspektor durfte ohne besondere Dispensation in seinem Hause kopulieren. Wollten dagegen die Verlobten in ihrem oder in einem anderen Privathause getraut sein, so mußten sie drei Gulden an das Hospital zahlen.

Auf Frage 10 nach Kirchenvisitationen antwortete Schlez, daß in Schlitz nur Schulvisitationen stattfanden.

Frage 11: Wer besorgte die Ordination und Introduction der neu angestellten oder auf andere Stellen beförderten Geistlichen? Was wurde hierfür bezahlt und von wem?

Die Antwort: Der Inspektor unentgeltlich.

Weitere Fragen beziehen sich auf den Umkreis der Schule. Dazu gehört z.B. auch das Alter der Einschulung (in der Regel das 6. Lebensjahr) und der Konfirmation (In dem Städtchen bei den Jungen 14, bei Mädchen 13 Jahre. Auf dem Land beide 13 Jahre).

In diesem Fragekatalog finden sich als einheitsstiftende, die Epoche der Aufklärung konstituierende Motive z.B. die Akzentuierung der lebenspraktischen Relevanz von Religion sowie, damit unmittelbar zusammenhängend, die konsequente Kultivierung religiöser Individualität und Innerlichkeit. Die anthropozentrische Ausrichtung der Aufklärungstheologie äußert sich in einer Tendenz zur Ethisierung des Christlichen wie überhaupt in der Bemühung, die theoretischen Kirchenlehren gegenüber den lebenspraktischen Vollzügen von Religion auf ihre subsidiäre Funktion zu reduzieren.²¹

Allerdings sind auch religions- und kirchenkritische Tendenzen einer die Aufklärung im Sinne eines Rationalismus interpretierenden Akzentuierung festzustellen. So finden sich in einem gedruckten Plakat des 'Großherzoglich Hessischen Superintendentenvicars der Provinz Oberhessen'²², Dekan Friedrich Simon von Rodheim vom 8. September 1833 (Simon wurde dann Superintendent von Oberhessen in Gießen) aus Anlaß der 1832 erfolgten Neueinrichtung des Superintendentenamtes auch der Hinweis auf den 'Einfluß der verschiedenen mitunter feindlichen Richtungen, welche dormalen die theologischen Studien genommen haben', ebenso auf 'politische Bewegungen, welche in unserer Zeit mit einer seltenen Gewalt fast alle Völker, alle Stände ergriffen haben'. Demgegenüber fordert Simon die Pfarrer auf, sich 'von allen Partheien unabhängig, ja über denselben zu halten'. Sie sollen 'jede Theilnahme an den Meinungskämpfen, welche das bürgerliche Gemeinwesen entzweien, mit unserem Berufe unvereinbarlich finden'. Sie sollen 'zu dem Amte bestellt, das den Frieden und die Versöhnung predigt, zu Ruhe und Ordnung ermahnen, die erhitzten Gemüther besänftigen, überspannten Forderungen begegnen, der Pflicht Gehorsam, dem Gesetze Achtung zu verschaffen suchen...' Daß dann der Schlitzer Pfarramtskandidat und Sohn des dortigen Dekans und Oberpfarrers Ludwig Christian Dieffenbach Dr. Ferdinand Dieffenbach in den Umbruchjahren 1848 bis 1850 die

wortgewandte, aber auch ungehemmt-radikale Führungskraft des bürgerlichen Systemprotests in der Standesherrschaft Schlitz, zugleich auch in Lauterbach und im Vogelsberg wurde, rundet das Bild ab.²³ Ferdinand Dieffenbach hatte am 10. April 1848 den Schlitzer Bürgerverein gegründet, für den er ab 8. Oktober 1848 die 'Flugblätter' und dann 1850 "'Gamaliel'. Ein kirchliches Volksblatt" mit seinen rationalistisch-religionskritischen Thesen vor allem im Blick auf die Erbsünde, die Trinitätslehre, die Abendmahlslehre und den Teufel herausgab. Kirchenpolitisch waren ihm z.B. die Beseitigung der Staatskirche und des Patronats wichtig. Im August 1850 wurde Ferdinand Dieffenbach aus der 'Großherzoglich Hessischen evangelisch-lutherisch-unirten Staatskirchen-Pfarramts-Candidatenliste' gestrichen, seine Privatschule, die er in Schlitz betrieb, geschlossen und ein Prozeß wegen Herabwürdigung der Religion eingeleitet. Er setzte sich mit Frau und Tochter nach Hamburg und dann in die USA ab und verstarb 1861 im Manchester bei Baltimore.

5.4 Zur Entstehung von 'Kirchenparteien' im Großherzogtum Hessen

Bis 1848 zeigte der Staat weitgehende Zurückhaltung in Kirchenangelegenheiten. Die Unionsbildung hatte im Großherzogtum Hessen ihr Ende gefunden. Parteibildungen innerhalb der Kirche blieben aus. Es fehlten offenbar auch geeignete Führer für nach 'links' zielende Kreise und 'rechts' gerichtete Gruppen wie die späteren strengen Lutheraner. Allerdings schlossen sich 1832 angesichts der nach dem Ableben der beiden Gemeindeglieder, die 1817 dort gegen die Union gestimmt hatten, nun möglichen Durchführung der Union in Darmstadt auf Veranlassung von Prinz Emil, dem Bruder von Großherzog Ludwig II., der Hof und der Großherzog als Landesbischof von der Union aus, und die Hofkirche blieb lutherisch. Allerdings beteiligte sich durch Jahrzehnte die Großherzogliche Familie einmal jährlich an dem unirten Abendmahl in der Darmstädter Stadtkirche.²⁴ Einen Wendepunkt stellte das Revolutionsjahr 1848 dar. Allerdings trat hier das Bekenntnis zugunsten des Interesses an einer Verfassung der Kirche mit ihrer eher dem parallel verlaufenden Trend einer politisch motivierten Parteibildung zurück. "Aus der engen Verquickung von evangelischen Politikern und politisierenden Evangelischen, ja der teilweise feststellbaren Personalunion von Männern, die Synodale und Abgeordnete zugleich waren, ergab es sich notgedrungen, daß Kirchenfragen und Politik in zum Teil unverantwortlichem Maße aufeinander abgestimmt und vermischt wurden."²⁵ Dasselbe gilt auch hinsichtlich der Art und Weise, wie dann 1874 der evangelischen Kirche eine Verfassung aufgezwungen wurde: "Die Regierung hielt ihre Hand solange auf die Kirche, bis eine Verfassung in ihrem Sinne angenommen war. Eine eigentliche Berücksichtigung der konfessionellen Unterschiede für die Verfassungsgebung fand nicht statt. Für alle galt die gleiche Verfassung. Bei dem anschließenden Kampf der Mehrheit gegen die unbedeutende Renitenz stand die Regierung ganz auf Seiten des ihr genehmen Oberkonsistoriums. Die wenigen konsequenten Lutheraner fanden keinerlei Unterstützung und Bestätigung von Rechtsansprüchen."²⁶

Bereits am 5. November 1846 hatte der liberale Abgeordnete Gutsbesitzer Wernher aus Nierstein in der 2. Hessischen Kammer den damals allerdings nicht behandelten Antrag eingebracht: "Die Kammern möchten sich zur Bitte an den Landesfürsten vereinigen: für die ev. Kirche des Großherzogtums an die Stelle der bisherigen Consistorialverfassung zur Besorgung der inneren Angelegenheiten der Kirche eine Synodalverfassung treten zu lassen, wie dies dem Geiste und Charakter der prot. Kirche gemäß ist..."²⁷ Geistliche und 'qualifizierte Laien' sollten einen Entwurf ausarbeiten, den der Großherzog genehmigen sollte. Ziel des Antrags war die Lösung der ev. Kirche aus der staatlichen Verwaltung. Die eigentliche Entscheidung sollte beim Großherzog bleiben. Die Kammern sollten nur eine Bitte vortragen. Wernhers Antrag entbehrte noch der späteren antikonfessionellen Bestrebungen. 1849 heißt es allerdings im landesfürstlichen Edikt, man wolle "eine weitere zeitgemäße Entwicklung der inneren Verfassung der ev. Kirche des Großherzogtums in der Weise anbahnen, daß namentlich den Gliedern des nichtgeistlichen Standes die ihnen gebührende Mitwirkung nicht länger vorenthalten bleibt".²⁸ Ähnlich forderte der Abg. Otto in der 2. Kammer die auch im Interesse der Kirche liegende Trennung der Kirche vom Staat (1.) durch Einführung der Synodalverfassung, (2.) durch gleichzeitige Einführung von Presbyterien, (3.) durch freie Wahl der Geistlichen durch die Gemeinden und (4.) durch selbständige Verwaltung des Kirchenvermögens.²⁹ Insgesamt ist festzustellen, daß hier noch nicht das lutherische, konfessionsbestimmte Element, wie später bei den 'renitierenden lutherischen Pfarrern', als für die großherzoglich-hessische Kirche wichtig angesehen wurde. Eher spielten bei der Befürwortung oder Bestreitung einer Presbyterial- und Synodalverfassung politische Motive eine Rolle. So lehnte der Präsident der 1. Kammer Prinz Emil eine Synodalverfas-

sung ab, da sie die Aufgabe der Rechte des *summus episcopus* bewirke. Graf Görtz gestand der ev. Kirche das Recht zu, sich selbst ihre Verfassung zu geben. Ja, sie habe auch das Recht, sich vom Staate loszusagen. Erfolge aber die Trennung, so entfalle auch die geringste Verpflichtung des Staates, was insgesamt als eine Warnung angesehen werden muß. Erst 1850 ist in der Ständeversammlung erstmals von 'extremen Richtungen' in der ev. Kirche die Rede, womit die an Einfluß und Betriebsamkeit erstarkenden Lutheraner gemeint sein könnten.³⁰ 1851 sah sich die Regierung nicht in der Lage, sich wegen der inneren Verfassung der ev. Kirche mit den Ständen in Verhandlungen einzulassen, da diese aus Mitgliedern verschiedener Kirchen- und Glaubensgemeinschaften bestehen, nicht als Vertreter der Kirchen gewählt und somit nicht berufen seien, über die inneren Verhältnisse einer Kirche zu beraten und zu beschließen. Inzwischen hatte Carl Friedrich Reinhard von Dalwigk zu Lichtenfels die Regierung des Großherzogtums übernommen, und eine zwei Jahrzehnte dauernde politische Reaktion begann. Die kirchliche Verfassungskommission wurde stillgelegt und die Verordnung vom 19. November 1849 nicht ausgeführt. Auch war von Dalwigk darauf bedacht, die lutherischen konservativen Standesherrn nicht durch kirchenpolitische Maßnahmen zu vergrämen. So kam er auch den Lutheranern durch die Wiedereinführung des lutherischen Katechismus und 1860 durch ein neues Ordinationsformular entgegen.

Auch wenn sich die 2. Kammer des im September 1862 neu gewählten 17. Landtags für die Erörterung der Kirchenfrage zuständig hielt: Eine Änderung trat vorerst nicht ein. Exemplarisch für die Argumentation der vier der 2. Kammer angehörenden Adligen ist das Votum des Abg. Frhr. Löw von und zu Steinfurth vom 14.4.1863.³¹ Er begründete seine Bestreitung der Kompetenz der 2. Kammer in Kirchenfragen damit, daß ihr Mitglieder der verschiedenen Kirchen und Glaubensgemeinschaften angehören, die nicht über innere Verhältnisse einer Kirche zu beraten und zu befinden hätten. Gemäß dem Organisationsedikt vom 15.6.1832 habe sich in der luth. Kirche im Allgemeinen die Konsistorialverfassung, in der reformierten die Presbyterial- und Synodalverfassung ausgebildet. Es waren also eher formale Gründe, die für Löw gegen eine Behandlung der Kirchenangelegenheiten in der 2. Kammer sprachen: Als staatliches und konfessionell uneinheitliches Organ hatte sie sich nicht in die inneren Angelegenheiten einer Kirche einzumischen. Überhaupt gab es für ihn keine ev. Landeskirche im eigentlichen Sinne von Kirche; diese war nach dem Edikt von 1832 lediglich eine Verwaltungseinheit. Weiter führte Löw an, das Regentenhaus und die Mehrzahl der Gemeinden seien lutherischer Konfession. Es müsse mit unüberwindlichen Schwierigkeiten gerechnet werden, wenn in luth. Gemeinden eine auf wesentlich reformierter Grundlage beruhende Verfassung eingeführt werden solle. Auch werde eine solche Verfassung die Kirche „zum Tummelplatz der Leidenschaften“ machen, sie "in die Knechtschaft des wechselnden Zeitgeistes einer aufgeregten Masse in aufgeregten Zeiten führen". Selbst wenn sich eine Mehrheit für diese Verfassung fände, dürfe sie der Minderheit nicht aufgezwungen werden.

Mit dieser Argumentation überschätzte Löw wohl die Stärke des Konfessionellen. Der Ausgang der Verfassungsangelegenheit 1873/74 zeigte, daß die von ihm befürchtete Majorisierung tatsächlich eintrat, daß "Gr. Ministerium die bisherige gesamt-evangelische Landeskirche ihrem Wesen nach nicht sowohl neu verfaßt, wie vielmehr in konfessioneller Beziehung geradezu total umwandelt" – so das Urteil des Grafen zu Erbach-Erbach. Diese Tendenz zeigte sich bereits in dem Löw entgegennenden Votum des liberalen Abg. Tudichum (Büdingen), demzufolge es keine ev. Landeskirche gäbe. Er erklärte diese Behauptung als "das Aufreißen einer alten Wunde und die erneute Entzündung eines alten Streites, wenn man die Landeskirche in drei Konfessionen teilen wolle". Vom Konsistorium bis zu den Pfarrern und Kirchenvorständen sei alles einheitlich geregelt. Die konfessionellen Lutheraner seien Verkünder alten Haders und der Finsternis. Die lutherische und reformierte Kirche gehörten aber zusammen und stünden der katholischen gegenüber. Was beide evangelischen Kirchen trenne, seien ein paar Ansichten, welche in den Bekenntnissen herausgehoben wurden. Was das eigentliche Motiv seines Antrags auf Einführung einer Presbyterial- und Synodalverfassung für die ev. Kirche anbelange, so betonte Tudichum, daß die neue Kirchenverfassung dazu mit beitragen solle, die Gebildeten in der Kirche zu halten. Ein Katechismus etwa, wie ihn das Oberkonsistorium für die lutherischen Gemeinden genehmigt habe, schrecke die Gebildeten durch 'bildungswidrige Ansichten' ab. In diesem Katechismus werde behauptet, im 18. Jahrhundert sei alles verdorben worden, durch Basedow die Schule und durch Semler die Theologie. Darüber hinaus kämen aber von allen Ständen Beschwerden gegen die Übergriffe und Starrheit der orthodoxen Geistlichen, welche in manchen Landesteilen schon zur Übermacht gelangt seien. Tudichum ging es also unter Vorordnung des Politischen vor das Kirchliche eher um 'Bildungswissen' statt um 'Heilswissen'. Demgegenüber führten

am 27. Juli 1860 die Patrone Graf von Erbach-Erbach, Erbach-Fürstenau, Leiningen, Solms-Rödelheim, Görtz, die Frhr. von Günderode, Löw zu Steinfurth, Riedesel zu Eisenbach und Schenk von Hermannstein in einer Eingabe an den Großherzog aus: "Wenn auch im Fall der Ordination eines luth. Kandidaten durch einen luth. Ordinator ein Zweifel wohl nicht bestehen kann, daß die Verpflichtung auf die luth. Bekenntnisse durch den Gebrauch dieser Formel [des neuen Ordinationsformulars von 1860] beabsichtigt sei, müssen solche Zweifel doch rege werden, wenn der zur Ordination berufene Superintendent der ref[ormierten] oder un[ierten] Confession angehört, wie dies nach der bestehenden Organisation jederzeit vorkommen kann. Nicht minder aber würden ... Zweifel darüber aufgeworfen werden können, ob Zweck und Absicht nicht etwa gerade die gewesen wären, überhaupt eine neue allgemein gültige Bekenntnisnorm aufzustellen, und den Bestand der gesonderten Bekenntnisse verschiedener Confessionen factisch und rechtlich zu alterieren... Es ist die Unvollständigkeit des fraglichen Ordinationsformulars und die Möglichkeit einer falschen Deutung desselben eine nicht zu leugnende Tatsache, und wir müssen mit Bedauern Zeugnis davon ablegen, daß durch den Erlaß desselben vielen Bekennern und Anhängern der luth. Kirche zur Besorgnis und Gewissensbeschwerung gegeben worden ist."³²

Damit ist auch die Frage nach den kirchenpolitischen Gruppierungen (Parteien) gestellt, die hinter diesen auch emotional hoch aufgeladenen Auseinandersetzungen stehen. Zunächst die aus kleinen Anfängen am 31. Oktober 1851 in Friedberg/Hessen entstandene 'Lutherische Konferenz'.³³ In einem von den lutherischen Pfarrern Wilhelm Bichmann, Lich (1803-1875), Karl Anthes, Grünberg (1819-1893) und Georg Christian Dieffenbach, Kirchberg, später Schlitz (1822-1901) unterzeichneten 'Aufruf an alle Diener und Freunde der evangelisch-lutherischen Kirche' vom 15. Oktober 1849 wurde in aller Form jedem 'unlutherischen Kirchenregiment' der Kampf angesagt. Der Tenor: Wahre Kirche sei nur da, wo 'ein einig Bekenntnis' bestehe. Die Union wurde 'ganz und gar' verworfen und erklärt, daß die 'unierte Kirche den Namen Kirche nicht verdient'. Der Streit (z.B. auch die Anklage gegen den Gießener Prof. Credner und dessen Auseinandersetzung mit dem Reichelsheimer Pfarrer Georg Reich) weitete sich bald aus³⁴ und beschäftigte sogar Minister von Dalwigk. Auf der anderen Seite betonte der Hanauer Konsistorialrat Pfarrer Carl 1854 in seinen 'Friedensthesen zur Beilegung des confessionellen Streites in der ev.-prot. Kirche': "Die confessionellen Streitigkeiten dieser Zeit haben ihre Wurzeln nicht in der gläubigen Gemeinde, sondern in den Köpfen der Theologen... Der subjective Glaube ist die Seele des Hauses Gottes, die geschichtlich geschriebenen objectiven Bekenntnisse sind die Friedhofsmauern".³⁵

Die Freunde der Union, die sich um Wilhelm Baur gesammelt hatten, gründeten am 15. Oktober 1856 die 'Evangelische Konferenz', welche nach ihrem ersten Versammlungsort auch 'Friedberger Konferenz' genannt wurde. Sie stellt die 'Kirchliche Mitte' dar: "Wiewohl wir die aus der theologischen Erklärung der Heilstatsachen sich ergebenden Lehrunterschiede sowie die damit zusammenhängenden Unterschiede in Kultus und Verfassung keineswegs unterschätzen, so vermögen wir sie doch, gegenüber der Uebereinstimmung und der Anerkennung nicht für einen hinreichenden Grund fortdauernder kirchlicher Trennung zu halten."³⁶ Die Friedberger Konferenz bekannte sich zur Augsburgischen Konfession von 1530 im Verständnis der Wittenberger Konkordie von 1536. Spielte bei der Luth. Konferenz der kurhessische Lutheraner August Friedrich Christian Vilmar eine wichtige Rolle, so bei den 'Friedbergern' der reformierte Marburger Theologe Heinrich Heppe. Kurhessische Auseinandersetzungen wurden so in das Großherzogtum Hessen hineingetragen. Was die Bedeutung der 'Friedberger Konferenz' für die Kirchenpolitik im Großherzogtum Hessen anbelangt, so resümierte der Stiefsohn Wilhelm Diehls Dekan Erich Winkelmann: "Das Endergebnis des dreißigjährigen Kampfes in Hessen-Darmstadt bedeutet einen fast völligen Sieg des gemäßigten Liberalismus und Unionismus der Evangelischen (Friedberger) Konferenz."³⁷ Im Unterschied zu der Ev. Konferenz waren die luth. Konferenzen durchweg reine Pfarrkonvente. Neben die Hauptkonferenzen traten Lokalkonferenzen. Die Lutheraner des Schlitzer Landes und des benachbarten Kurhessens sammelten sich wiederholt in Bayershausen. Für die Oberhessischen Lutheraner wurde eine Sammlung in der Ulrichsteiner Konferenz geschaffen, die von Oberpfarrer Dieffenbach (Schlitz) geleitet wurde und die ohne Verbindung zum Ortspfarrer Schaub stattfand, der führendes Mitglied der Friedberger Konferenz und liberaler Kammerabgeordneter war.

Unter Führung von Wilhelm Baur, Wilhelm Stromberger (Zwingenberg) und Max Rieger (Darmstadt) trennten sich ca. 20 Mitglieder, fast alles Geistliche, von der Friedberger Konferenz und gründeten am 30. September 1863 die nach ihrem Gründungsort genannte 'Nieder-Wöllstädter Konferenz'

mit der leitenden Absicht, sich mehr um die Werke der Inneren Mission als um die Kirchenpolitik zu kümmern. Auch kritisierten sie die Weitherzigkeit der Friedberger Konferenz im Blick auf die kirchliche Qualität der in die kirchlichen Vertretungen zu Wählenden, ein Gesichtspunkt, der gerade auch bei den engagierten luth. Pfarrern und Standesherrn eine wichtige Rolle spielte.

Die 'Kirchliche Linke' sammelte sich im Protestantenverein, der vor allem bei Laien Zustimmung fand; 1869 entstanden solche Protestantenvereine in Darmstadt, Friedberg/Hessen, Worms, Trebur, Groß-Umstadt, Erbach/Odw., Wörrstadt, Ober-Ingelheim, Nierstein und Selzen. Pfarrer waren nur vereinzelt bei den Kirchlichen Linken zu finden.³⁸ Kirchenpolitisch spielte – analog 'linker' politischer Bestrebungen – die Beteiligung der Laien an der Kirchenleitung eine wichtige Rolle.

5.5 Das Ende des Luthertums als kirchenpolitische 'Leitkonfession' im Großherzogtum Hessen

Am 6. April 1871 schied der konservative Ministerpräsident v. Dalwigk auf preußischen Druck aus der Regierung aus. Am 2. September 1872 wurde der Liberale Karl Hofmann (1827-1910) mit der Neubildung der Regierung beauftragt. "Mit dem Wechsel der Regierung änderte sich auch die Politik der Kirchenbehörde. Das Nachgeben gegen die Konfessionellen ... machte einer Begünstigung der Friedberger Ev. Konferenz Platz."³⁹ Die bisherigen liberalen Wünsche der 2. Kammer wurden jetzt erfüllt: Eine neue, presbyterial-synodal ausgerichtete Verfassung für die ev. Landeskirche, die gesetzliche Fixierung des Verhältnisses des Staates zu den beiden christlichen Kirchen und ein neues, die Kirche an den Rand drängendes Schulgesetz. "Wer in dem hessischen Kirchenverfassungsedikt vom 6. Januar 1874 ein Produkt *staatlicher* Gesetzgebung, nämlich eine staatliche Verordnung des Großherzogs erblickt, wodurch dieser als Träger der *Staatsgewalt* seine Kirchengewalt und Kirchenhoheit neu umgrenzt habe, muß den Inhalt des Edikts als eines Bestandteils des staatlichen Rechts anders, nämlich zugunsten des Staates strenger, interpretieren, als derjenige, welcher darin ein von einer konstituierenden Synode beschlossenes, vom Großherzog als Landesherr und Summepiskopus genehmigtes und publiziertes *kirchliches* Verfassungsinstrument sieht, durch welches er seine – grundsätzlich unbeschränkte – Kirchengewalt nach Analogie der staatlichen Verfassungen neu umschrieben hat. Diese Verschiedenheit der Interpretation ist von Belang bei Beantwortung grundlegender Fragen" – so Julius Friedrich⁴⁰ in seiner Darstellung der Kirchenverfassung vom 6. Januar 1874, wobei er sich der zweiten Möglichkeit anschließt, der auch Erich Winkelmann und – wenigstens tendenziell – auch Heinrich Steitz folgt, während Rudolf Ackermann, wie auch die zeitgenössischen entschiedenen Lutheraner, zurückhaltender ist. "Im ganzen kann die Kirchenverfassung als eine Mischung von Konföderation und Union bezeichnet werden. In Bezug auf die Einzelgemeinden war sie konföderiert, im Bezug auf die Landeskirche vom Dekanat aufwärts war sie unierte": so das Urteil von Dekan Erich Winkelmann (Offenbach/M.).⁴¹ Für Heinrich Steitz⁴² war und blieb die Begriffsbestimmung 'Kirche' umstritten. Nach § 1 'umfaßte' die evangelische Kirche des Großherzogtums, welche sich als 'ein Glied der gesamten evangelischen Kirche' verstand, 'sämtliche (lutherische, reformierte, unierte) Gemeinden des Landes, unbeschadet des Bekenntnisstandes der einzelnen Gemeinde', wobei die letztere Bestimmung vom Oberkonsistorium in die Endredaktion eingefügt wurde. "Die lutherischen Konfessionalisten hatten Recht, wenn sie sagten, die hessische Kirche habe kein Bekenntnis. Im Sinne der Kirchenverfassung war die Landeskirche die rechtlich verfaßte und verwaltete, in Rechtsbeziehung zum Staate stehende öffentliche Körperschaft zur Pflege des christlichen Lebens. Seit 23. April 1875 war sie öffentlich-rechtliche Korporation." Und der spätere Gießener Dekan Rudolf Ackermann urteilte in seiner Mainzer Dissertation: "Die Regierung hielt ihre Hand solange auf die Kirche, bis eine Verfassung in ihrem Sinne angenommen war. Eine eigentliche Berücksichtigung der konfessionellen Unterschiede für die Verfassungsgebung fand nicht statt. Für alle galt die gleiche Verfassung. Bei dem anschließenden Kampf der Mehrheit gegen die unbedeutende Renitenz stand die Regierung ganz auf Seiten des ihr genehmen Oberkonsistoriums. Die wenigen konsequenten Lutheraner fanden keinerlei Unterstützung und Bestätigung von Rechtsansprüchen."⁴³ Der Kirchlichen Linken war es am besten gelungen, für ihre theologisch-politische Grundlegung einer Kirchenverfassung in Laienkreise vorzudringen. "Nach dem großen Protestantentag in Worms konstituierte sich der 'Landesausschuß für die kirchlichen Angelegenheiten', der am 21. Februar 1870 in Darmstadt vor die Öffentlichkeit trat und seine Auffassung kundgab: 'Völlige Gemeindesouveränität, freie Pfarrwahl, Synoden mit überwiegender Mehrheit von Nichtgeistlichen und Wahlen ohne jede Bedingung kirchlicher Eigenschaften für alle kirchlichen Vertretungen'.⁴⁴ Der Protestantenverein war allerdings mit der neugeschaffenen Verfassung nicht zufrieden; sie ging ihm nicht weit ge-

nug. In Schlitz unterschrieben sämtliche nichtgeistlichen Mitglieder des Kirchen- und Schulvorstandes und des Gemeinderates eine entsprechende Petition an den Großherzog. "Nicht zufrieden waren mehrere nichtgeistliche Mitglieder damit, daß den Gemeinden nicht größere Mitwirkung bei der Besetzung der Pfarrstellen zugebilligt worden war, wogegen die Pfarrer sich gegen das Pfarrwahlrecht der Gemeinden aussprachen und auf die schlechten Erfahrungen hinwiesen, die man in Baden damit gemacht habe."⁴⁵ Bei der zweiten Lesung des Verfassungsentwurfs traten am 7. Oktober 1873 Graf Görtz, Pfarrer Dieffenbach und der Graf von Solms-Laubach aus der Synode aus, so daß nur noch ein Vertreter der konfessionellen Lutheraner übrig blieb.⁴⁶

Aus der Sicht der konfessionellen Lutheraner⁴⁷ war "die tiefste, grundlegende Schädigung des Rechtes der ev.-luth. Kirche in Hessen ... die Nichtgewährung eines ihrem Bekenntnis zugethanen Kirchenregimentes. Wir sprechen nur eine allgemein bekannte Thatsache aus, wenn wir darauf hinweisen, daß der luth. Confession seit der Organisation im Jahre 1832 nie eine rechtlich geordnete Vertretung, am wenigsten eine ihrer Bedeutung und Ausdehnung entsprechende Vertretung im Kirchenregimente verstattet worden ist... Wer das Bekenntniß einer Kirche nicht theilt, der kann nicht einmal ein Glied, geschweige denn ein Regierer derselben sein. Dennoch ist die luth. Kirche seit 1832 fast ausnahmslos durch Glieder der unierten Confession geleitet worden... Die Besorgnis ist gerechtfertigt, daß der Einsetzung eines nicht gegliederten gemeinsamen Kirchenregimentes der Gedanke zu Grunde lag, die Confessionen nach und nach zu vereinigen." Das Fazit der Denkschrift: "Wir glauben in vorstehenden Sätzen klar und unwiderleglich nachgewiesen zu haben, daß die Rechte der luth. Confession in Hessen nicht gewahrt, vielmehr auf mannigfache Weise geschädigt worden sind." Auch die oben erwähnte 'Beschwerdeschrift renitierender Geistlicher' vom 16. April 1874 an die erste Ständekammer des Großherzogtums Hessen blieb letztlich ohne Wirkung. "Die erste Kammer war nicht mehr die alte, die sich für die konfessionellen Lutheraner einsetzte.... Nach der Reichsgründung und dem Regierungswechsel in Darmstadt war jede Hoffnung geschwunden. Für die Lutheraner war also der Kampf beendet, ehe er richtig angefangen hatte. Ihre Stellung war von Anfang an ungünstig. Zu lange schon war auf das lutherische Bekenntnis (orthodoxer Prägung) wenig Rücksicht genommen worden und die faktische Union geübt worden."⁴⁸ Der damalige Präsident der 1. Kammer, Graf von Görtz, stimmte zwar grundsätzlich mit der Beschwerde überein: "Die Petenten betonen das, was durch die Kirchenverfassung verletzt sei... [Aber:] Mit dem Grafen zu Solms-Laubach vollkommen einverstanden, vertraue auch er auf das Fürstenwort, das die lutherische Confession wahre. Darnach verbleibe dieselbe auch ein Rechtssubject und sei keine bloße Nuance der Landeskirche." In die gleiche Richtung ging auch das Verhalten der Mehrheit der Lutheraner, die in der Landeskirche blieben. Auch manche anfänglich renitent Gesinnte (z.B. Fuchs/Beerfelden), Draudt/Laubach) fanden zu ihr zurück. "Ihrer Einstellung gab Dieffenbach, Schlitz, in einem Schriftchen 'Die neue Kirchenverfassung und die Stellung der nichtrenitenten luth. Pfarrer 1875' Ausdruck. Dieffenbach stellte noch einmal alle Unsicherheiten für das lutherische Bekenntnis in der Kirchenverfassung von 1874 heraus, kam aber zu dem Schluß: 'Wir harren des Herrn. Wort und Sacrament haben wir rein und lauter, allerdings nur als einzelne lutherische Pastoren und in den einzelnen Gemeinden. Aber im Pastorate und in den Gemeinden liegt auch der Schwerpunkt des kirchlichen Lebens, nicht im Kirchenregiment und in der schönen Organisation'. Zudem hoffte man auf bessere Zeiten, wenn 'der liberale Sturm' in der Kirche sich gelegt habe."⁴⁹ Dem war aber nicht so, wie ein Blick in die Zukunft zeigt! Martin Niemöller hat wenige Tage nach seiner Wahl zum Kirchenpräsidenten der EKHN in einem Brief an Propst Dr. Hans Böhm (Berlin) vom 7.10.1947 einen vor allem kirchenpolitisch begründeten Sonderweg für diese formuliert, der dann nicht nur für ihre Kirchenordnung vom 17.3.1949 wichtig wurde: "Ich habe die feste Überzeugung gewonnen, daß diese arme Kirche hier [= die EKHN] die einzige ist, die uns [= der Bekennenden Kirche] 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."⁵⁰ Dieser sich betont 'antikonfessionalistisch' gebende, ausdrücklich als die 'Linie der Bekennenden Kirche' ausgegebene Sonderweg entsprang wohl primär kirchenpolitischen Motiven: Man wollte unbedingt 'Kirche' und nicht ein 'Bund bekenntnisbestimmter Gemeinden' usw. sein! Theologisch fundiert wurde dieser Sonderweg vor allem auch durch Elemente einer 'Je-und-je-Offenbarung', die 'senkrecht von oben', spontan einschlägt. Von hier aus wird das Ringen um traditionelle Lehrinhalte und Bekenntnisse abgewertet; als das für den Neubeginn der EKHN Erforderliche wird in erster Linie die 'Ereignis' genannte 'gläubige Bewegung' angesehen, verbunden mit dem Imperativ, vor allem ihrem Repräsentanten (Niemöller!)

Freiheit für dieses 'Je-und-je' theologisch-politischer Entscheidungen zu geben. Bei den unmittelbar nach Kriegsende einsetzenden Überlegungen um die Neugestaltung der EKHN hat man den Eindruck, daß 'über weite Strecken dabei die theologischen Bekenntnisfragen hinter den persönlichen und kirchenpolitischen Überzeugungen zurücktraten'. Und das bei der Herrschaft einer kirchenpolitischen Gruppe, die entschieden für 'Schrift und Bekenntnis' angetreten war und die 'Bewahrung des Erbes des Kirchenkampfes' auf ihre Fahnen geschrieben hatte. Auch zu dieser Zeit hat sich im Blick auf das Luthertum in Hessen und Nassau Dieffenbachs Hoffnung 'auf bessere Zeiten, wenn der liberale Sturm in der Kirche sich gelegt habe', nicht erfüllt. Im Gegenteil! Das kleine Häuflein einer 'Luth. Konferenz' fristet in der EKHN nur ein Dasein ganz am Rande.

Anmerkungen:

- 1 Die lutherische Kirche vor der ersten Ständekammer des Großherzogthums Hessen, Frankfurt a. M. 1875.- Vgl. Rudolf Ackermann, Die Kirchenpolitik des großherzoglich hessischen Landtags in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts. Ev.-theol. Diss. Mainz 1956 (Maschschr.), 2 Bde., (UB Mainz U 30068-1/ U 30068-2).- Erich Winkelmann, Die Kämpfe um Bekenntnis und Verfassung in der Evangelischen Landeskirche von Hessen-Darmstadt (1848-1878). Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGv) 5. Bd., Darmstadt 1954, S. VII-119.- Wilhelm Diehl, Pfarrer- und Schulmeisterbuch für die hessen-darmstädtischen Souveränitätslande, Darmstadt 1930, S. 312 (Hassia sacra Bd. IV).
- 2 Ackermann, Kirchenpolitik (wie Anm. 1), S. 265.
- 3 Die luth. Kirche (wie Anm. 1), S. 4.
- 4 Die luth. Kirche (wie Anm. 1), S. 37f.
- 5 Vgl. Holsten Fagerberg, Bekenntnis, Kirche und Amt, Uppsala 1952.- Carl Heinz Ratschow, Konfession/ Konfessionalität, in: TRE 19, 1990, S. 419-426.
- 6 Ratschow, Konfession (wie Anm. 5), S. 419.
- 7 Ratschow, Konfession (wie Anm. 5), S. 419.
- 8 Die kirchlichen Zustände im Großherzogthum Hessen. Eine Denkschrift. Im Namen einer Anzahl ev.-luth. Pfarrer veröffentlicht von Georg Christian Dieffenbach, ev.-luth. Stadtpfarrer zu Schlitz, und Gustav Schlosser, ev.-luth. Pfarrer zu Reichenbach im Odenwalde, Darmstadt 1872, S. 5.
- 9 Die luth. Kirche (wie Anm. 1), S. 9.
- 10 Joachim Mehlhausen, Kirchenpolitik, in: EKL³ Bd. 2, 1989, Sp. 1158-1163; hier Sp. 1159.
- 11 Karl Eger – Julius Friedrich, Kirchenrecht der evangelischen Kirche in Großherzogtum Hessen. Bd. 1 von Julius Friedrich, Darmstadt 1914, S. 85.
- 12 Handbuch der hessischen Geschichte. Vierter Band: Hessen im Deutschen Bund und im neuen Deutschen Reich (1806) 1818 bis 1945. Zweiter Teilband: Die hessischen Staaten bis 1945. Großherzogtum und Volksstaat Hessen 1806-1945. Bearbeitet von Eckart G. Franz, Fritz Kaltenberg und Peter Fleck, Marburg 2003, S. 691ff.
- 13 Eger-Friedrich, Kirchenrecht (wie Anm. 11), Bd. 1, S. 88.
- 14 Eger-Friedrich, Kirchenrecht (wie Anm. 11), Bd.1, S. 87ff., 194, 201ff.- Hans Hermann Bernbeck, Das Kirchenpatronat in Hessen, Darmstadt 1926.- Winkelmann, Kämpfe (wie Anm. 1), S. 42ff. Einen Überblick über die in unserem Berichtszeitraum im Großherzogtum Hessen bestehenden Patronate findet sich bei Bernbeck, Kirchenpatronat (wie Anm. 14), S. 12-39. Ein Verzeichnis der Patronate des Grafen von Schlitz genannt von Görtz findet sich bei Bernbeck auf S. 22f.: Schlitz I und II, Georgenhausen, Hartershausen, Queck, Staden, Willofs, Hutzdorf. Eine Liste der 1949 bzw. 1954 im Gebiet der EKHN befindlichen Patronate befindet sich auch bei Hans Werle, Kirchenpatronat und staatliche Gesetzgebung im 19. und 20. Jahrhundert. Ein Beitrag aus dem Gebiet der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, in: JHKGv 13, 1962, S. 27-66; hier S. 50-66. Die Patronate der Grafen von Schlitz sind hier auf S. 54f. behandelt. „v. Schlitz war [1806] als Reichsritter der Souveränität des Großherzogs von Hessen unterworfen. In der Rheinbundakte vom 30.12.1808 wurde er jedoch als Standesherr anerkannt. Die Bundesversammlung bestätigte ihn in dem Beschluß vom 13. Februar 1829 als deutschen Standesherrn“ (Werle, ebd. S. 55. Vgl. auch Bernbeck, ebd. S. 22, Anm. 24). Was das Gebiet der Grafen von Schlitz genannt von Görtz anbelangt, so waren nach Diehl (wie Anm. 1) S. 309 von den

- Orten, die 1806 unter die Souveränität des Großherzogs von Hessen kamen, drei Pfarrorte: Schlitz, Queck und Hartershausen. Außerdem bestand für die drei Filiale von Schlitz, die im Kreuzersgrund gelegen waren, Nieder-Stoll, Bernshausen und Uetzhausen, eine 'Pfarrei im Kreuzersgrunde', die der zweite Pfarrer von Schlitz zu versehen hatte, und, seit 1800, eine Pfarrei Frau-Rombach, mit den Filialen Willofs und Hutzdorf, die der Rektor der Schlitzer Knabenschule bediente. Im Blick auf die Riedesel gilt (nach Bernbeck S. 24): "Nach Artikel 1 der Allerhöchsten Deklaration, die staatsrechtlichen Verhältnisse der Freiherren Riedesel zu Eisenbach betreffend vom 13. Juni 1827, sollen sie rechtlich genau so beurteilt werden wie die Standesherrn nach dem Edikt vom 17. Februar 1820. Es heißt in Artikel 7 weiter, daß die in dem genannten Edikt von 1820, §§ 50-56 'den Standesherrn zugestandenen Gerechtsamen in Kirchensachen' ihnen ebenfalls bewilligt werden." Was die Patronatspfarrstellen anbelangt, so befanden sie sich zwar oft in entlegenen Orten (z.B. Vogelsberg und Odenwald). Aber sie waren im Allgemeinen besser dotiert als die Stellen des Oberkonsistoriums; außerdem konnten junge Pfarrer dort schon nach zwei Dienstjahren definitiv werden (Winkelmann, Kämpfe [wie Anm. 1], S. 43).- Wilhelm Diehl wies darauf hin, daß das Patronat auch Pfarrern zu Stellen verholfen habe, die theologisch in Gegensatz zu der gerade herrschenden Theologie der Zeit und des jeweiligen Kirchenregiments gestanden hätten, was Diehl nicht immer positiv beurteilt: "So hätten im 19. Jahrhundert die letzten Rationalisten in den Riedeselschen Landen Zuflucht gefunden, und jetzt [1920] seien es die Positiven, die von den Standesherrn bevorzugt würden" (Ernst Gerstenmaier, Wilhelm Diehl als Pfarrer, Synodaler, Professor und Prälat, in: JHKG 23, 1971, S. 89).
- 15 Allerdings ist nach Eger-Friedrich (Bd. 1, S. 89) die Deklaration vom 1. August 1807 als durch das Edikt über die standesherrlichen Rechtsverhältnisse vom 17. Februar 1828 als aufgehoben zu betrachten, da dieses dieselbe Materie regelt.- Demgegenüber macht Edita Sterik (Die standesherrlichen Konsistorien. Auf dem Höhepunkt der Bürokratie im Erbachischen, in: *Beati qui custodiunt*. FS für Ekkehard Kätsch zum 65. Geburtstag, S. 59-97 [Schriftenreihe des Zentralarchivs der EKHn Bd. 1]) auf den komplexen Charakter dieser Einrichtung aufmerksam. Nach Sterik stand es den Standesherrn frei, die eigenen Kirchenbehörden als 'Unterkonsistorien' anzumelden, was z.B. die Grafen von Erbach taten. 1820 wurden die standesherrlichen Unterkonsistorien aufgelöst und durch die Errichtung von 'Konsistorien' ersetzt, um in die allgemein verfahrenere Lage der kirchlichen Verwaltung in den standesherrlichen Gebieten mehr Ordnung zu bringen. Die Verordnung von 1820 straffte die Organisation der standesherrlichen Konsistorien ein wenig, ohne die Verhältnisse wirklich zu bessern. Sie verschlechterten sich durch die Weiterentwicklung der übrigen Staatsverwaltung. Für die Standesherrn waren die Konsistorien eine finanzielle Last; zu den Pfarrern hatten sie kein gutes Verhältnis. "Die letzten standesherrlichen Konsistorien wurden im Zusammenhang mit den politischen Ereignissen des Jahres 1848 zum 31. August aufgelöst" (Sterik, S. 88).
- 16 Werle, Kirchenpatronat (wie Anm. 14), S. 31.
- 17 Zum Folgenden Zentralarchiv der EKHn (ZA EKHn) Best. 20/25. Der Fragenkatalog gibt einen guten Einblick in die Kirche und Schule umfassende Religionskultur der damaligen Zeit.
- 18 Diehl, *Hassia sacra* IV (wie Anm. 1), S. 312: Johann Ferdinand Schlez, geb. 27. Juni 1759 zu Ippesheim in Bayern, Sohn des Pfarrers Johann Konrad Schlez, studierte in Jena, 1781-1800 Pfarrer in Ippesheim, 1800-1832 Oberpfarrer in Schlitz, legte 1832 den Dienst nieder und verstarb am 7. September 1839. Sein Nachfolger Ludwig Christian Dieffenbach, geb. 16. Juli 1791 zu Angersbach, Sohn des Pfarrers Johann Wilhelm Dieffenbach, studierte in Gießen, 1814-1817 Pfarrer in Altenschlirf, 1817-1840 zweiter Stadtpfarrer, 1833 Dekan und 1840-1853 Oberpfarrer in Schlitz, verstorben infolge eines Sturzes aus dem Wagen am 5. August 1853 zu Künzell bei Fulda (Diehl, ebd. S. 312), heiratete 1820 Friederike Schlez (Vgl. Heinrich Sippel, *Die Kirchenkritik des Schlitzer Pfarramtskandidaten Dr. Ferdinand Dieffenbach und ihre Folgen* (1850), Schlitz 1983, S. 6 [Studien zur Schlitzer Geschichte, Heft 11]). Sein Sohn Georg Christian (1822-1901) war ein wichtiger Anführer der konfessionellen Lutheraner im Großherzogtum, sein Sohn Ferdinand (1821-1861) ein bedeutender Kirchenkritiker. Ludwig Christian Dieffenbach war Abgeordneter für die Fortschrittspartei in der Darmstädter 1. Kammer, Abgeordneter im Frankfurter Vorparlament und gelegentlich auch Schriftsteller.
- 19 Galt Seilers Sammlung von Formularen und Gebeten als einer der maßvollsten Versuche einer christlich-evangelischen Liturgik der Aufklärung, so fand die Adlersche Agende für Schleswig-

- Holstein von 1797 in dem Lutheraner Claus Harms einen entschiedenen Gegner: Vgl. Georg Rietschel, Lehrbuch der Liturgik. 2., Neubearb. Aufl. von Paul Graff, Göttingen 1951, S. 386.
- 20 Zur 'weinkäuflichen Kopulation' vgl. Karl Dienst, Darmstadt und die evangelische Kirchengeschichte in Hessen. Texte und Kontexte, Darmstadt 2009, S. 97-100 (Schriftenreihe des Zentralarchivs der EKHN Bd. 3).
 - 21 Vgl. Albrecht Beutel, Aufklärung I. Geistesgeschichtlich II. Theologisch-kirchlich, in: RGG⁴ Bd. 1, Tübingen 1998, Sp. 929-948.- Ders., Aufklärung in Deutschland, Göttingen 2006 (Die Kirche in ihrer Geschichte Bd. 4 Lieferung O 2), hier S. 158f.
 - 22 ZA EKHN Best. 20/127.
 - 23 Zum Folgenden vgl. Sippel, Kirchenkritik (wie Anm. 18).
 - 24 Winkelmann, Kämpfe (wie Anm. 1), S. 3.
 - 25 Nach Ackermann, Kirchenpolitik (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 42f.
 - 26 Ackermann, Kirchenpolitik (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 48.
 - 27 Ackermann, Kirchenpolitik (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 42.
 - 28 Winkelmann, Kämpfe (wie Anm. 1), S. 9.
 - 29 Winkelmann, Kämpfe (wie Anm. 1), S. 10.
 - 30 Ackermann, Kirchenpolitik (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 228.
 - 31 Ackermann, Kirchenpolitik (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 233ff. Ackermann berichtet auch die Voten anderer Standesherrn wie z.B. Graf zu Erbach-Fürstenau, Graf zu Erbach-Erbach, Graf Görtz, Graf Rudolph zu Stolberg-Wernigerode, aber auch die Vermittlungsversuche des Präsidenten der 1. Kammer Fürst Ludwig zu Solms-Hohensolms-Lich, der in der Kirchenverfassung zwar keine reine innere Kirchenangelegenheit wie die Lehre und der Kultus sah, eine Kirchenverfassung im Sinne der 2. Kammer aber nur dann als nützlich ansah, wenn eine größere Übereinstimmung im Bekenntnisstand herrsche.
 - 32 Winkelmann, Kämpfe (wie Anm. 1), S. 36. In eine ähnliche Richtung zielen die Einwände der luth. Pfarrer Reich, Bingmann, Dieffenbach, Schlosser, Haupt und Simon.
 - 33 Winkelmann, Kämpfe (wie Anm. 1), S. 15ff.- Heinrich Steitz, Geschichte der EKHN, Marburg 1977, S. 388ff.
 - 34 Vgl. auch ZA EKHN Best. 109/6.
 - 35 Winkelmann, Kämpfe (wie Anm. 1), S. 19.
 - 36 Winkelmann, Kämpfe (wie Anm. 1), S. 34.
 - 37 Winkelmann, Kämpfe (wie Anm. 1), S. VIII. Zur Nieder-Wöllstädter Konferenz: ebd. S. 27ff.
 - 38 Steitz, Geschichte (wie Anm. 33), S. 390.
 - 39 Winkelmann, Kämpfe (wie Anm. 1), S. 86.- Mit Karl von Hofmann begann ein neuer Abschnitt hessischer Kirchenpolitik. Bei den Budgetberatungen im Frühjahr 1872 beantragte Frhr. Löw, bei Erledigung jeweils einer Stelle im Oberkonsistorium, am Predigerseminar und an der Gießener Theologischen Fakultät sollte diese Stelle mit einem Lutheraner besetzt werden. Demgegenüber vertrat der Regierungsvertreter Frhr. Lehmann die Auffassung: Die Regierung sei bemüht, Männer zu berufen, "die bei gründlicher, wissenschaftlicher Bildung in ihren religiösen Anschauungen auf positiv gläubigem Boden stehen, die Rechte der speziellen Konfessionen innerhalb der evgl. Kirche anerkennen, keine begünstigten und keine beeinträchtigten. Männer einer extremen, exklusiven Richtung in eine dieser Landesbehörden zu berufen, würde bedenklich sein und ihre heilbringende Tätigkeit nur lähmen." Demgegenüber protestierte Frhr. Löw scharf: Die Lutheraner seien keine Richtung und extreme Partei, sondern eine 'Konfession'. Er möchte, daß alle drei Konfessionen im Oberkonsistorium und in den beiden Bildungsstätten des Großherzogtums vertreten sein sollten (Ackermann, Kirchenpolitik [wie Anm. 1], Bd. 1, S. 261f.).
 - 40 Eger-Friedrich, Kirchenrecht (wie Anm. 11), Bd. 1, S. 172.
 - 41 Winkelmann, Kämpfe (wie Anm. 1), S. 97.
 - 42 Steitz, Geschichte (wie Anm. 33), S. 394f.
 - 43 Ackermann, Kirchenpolitik (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 48. Vgl. auch Bd. 1, S. 138ff.
 - 44 Steitz, Geschichte (wie Anm. 33), S. 393.
 - 45 Winkelmann, Kämpfe (wie Anm. 1), S. 96.- Beispiele aus dem Großherzogtum Hessen für schlechte Erfahrungen mit solchen Wahlen bringt Winkelmann ebd. S. 86. Allerdings lehnten auch in dem eher reformiert-neupietistisch grundierten Nordnassau die Synodalen aus dem Dillkreis die vom preußischen König genehmigte und eingeführte nassauische 'Kirchengemeinde- und Synodalordnung' von 1877 ab; sie schien ihnen 'nicht die Gewähr zu geben, daß der Bau

- der Kirche stets in die rechten Hände gelegt werde' (Hermann Otto Geißler, Die kirchenpolitischen Auswirkungen des (Neu-) Pietismus in Nordnassau, in: JKHGV Bd. 57, 2006, S. 133-158; hier S. 133),
- 46 Vgl. ZA EKHN Best. 111/6. Was die Wahlen zu dieser ersten außerordentlichen Landessynode anbelangte, so beteiligten sich viele Lutheraner an ihnen dort nicht, wo die Lage für sie aussichtslos war. Bei manchen Wahlen ging es hart zu. Im Dekanat Schotten siegten die luth. Kandidaten Pfarrer Heinrichs (Gedern) und Graf Friedrich von Solms-Laubach gegen Pfarrer Schaub (Ulrichstein) und Apotheker Scriba (Schotten) mit 17 gegen 16 Stimmen dadurch, daß erstere Kandidaten sich selbst die Stimme gaben. Im Dekanat Lauterbach siegten Graf Görtz und Oberpfarrer Dieffenbach (Schlitz). Insgesamt wurden im Blick auf die Zugehörigkeit zu einer bestimmten 'Kirchenpartei' gewählt: 4 orthodoxe Lutheraner, 13 vom Protestantenverein und 27 von der Friedberger Konferenz. Konfessionell setzte sich die Synode aus 21 Lutheranern (bis auf die vier Konfessionellen allerdings unionsgesinnt), 22 Unierten und einen Reformierten zusammen. Die Liste der Synodalen: Winkelmann, Kämpfe (wie Anm. 1), S. 92f.
- 47 Die kirchlichen Zustände im Großherzogthum Hessen (wie Anm. 8), S. 8ff., S. 15.
- 48 Ackermann, Kirchenpolitik (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 269.
- 49 Winkelmann, Kämpfe (wie Anm. 1), S. 104.- Zur Luth. Renitenz im Großherzogtum Hessen vgl. Winkelmann, ebd. S. 98ff. und Steitz (wie Anm. 33), S. 424ff.
- 50 ZA EKHN Best. 62/554.

6.0 'Der Steitz': Ausdruck eines unionsfreundlichen Erkenntnisinteresses?

6.1 Kirchengeschichte und Erkenntnisinteresse

Was die Theologischen Fakultäten gegenüber reinen religionswissenschaftlichen Departements auszeichnet, 'ist der affirmative Bezug auf den theologischen Diskurs als einem nicht nur kognitive, sondern auch existentielle Dimensionen eröffnenden Horizont'.¹ Martin H. Jung² präzisiert dies wissenschaftstheoretisch: "Der Kirchenhistoriker betrachtet als Theologe die Geschichte mit anderen Interessen, anderen Fragestellungen und anderen Schwerpunkten als der Geschichtswissenschaftler, und er hat immer auch das Ganze der Theologie im Blick." Wie steht es nun bei 'dem Steitz'?

Die kirchenpolitische Option von Heinrich Steitz ist wesentlich durch Wilhelm Diehl geprägt. Ihm ging es, wie auch Diehl, um die Luther und Bucer verbindende Volkskirche auf der Basis der Augsburgerischen Confession von 1530 im Verständnis der (diese abmildernden) Wittenberger Konkordie von 1536, und dies vor allem unter den Aspekten Gemeinde und Frömmigkeit. "Nächst der Bibel waren für Diehl Philipp der Großmütige und die hessische Reformation die Leitsterne seiner Vorstellungen – der große Landgraf diente ihm als Kronzeuge sowohl für seine staatskirchlichen Ideen als für seinen innerevangelischen Kompromiß" – so Volker Press.³ Steitz setzt diese Linie fort: "Hessen nahm bei der ersten evangelischen Lehrfestsetzung eine eigentümliche Stellung ein. Der Landgraf [Philipp der Großmütige] zählte [zwar] zu den [Augsburgischen] Confessions-Verwandten, fühlte sich aber nicht gebunden und führte in der hessischen Kirche die Augustana nicht als verpflichtendes Bekenntnis ein... Sein Streben zielte auf Lehreinheit, die 1536 in der Wittenberger Concordie erreicht ward. Die Abendmahlslehre der Augustana fand darin Bucerisch-Melanchthonische Umdeutung. Unter dem Namen Concordia Bucei wurde diese Bekenntnisschrift als erste in Hessen eingeführt." Die Augustana wurde erst 1537 in Hessen zur kirchlichen Lehrgrundlage erklärt, "freilich nur mit der einschränkenden Erklärung der Wittenberger Concordie von 1536." Im Blick auf Hessen gehören für Steitz also Augustana, Apologie und Wittenberger Concordie wesentlich zusammen, was auch für die Geschichte der Frömmigkeit von Bedeutung ist.⁴ Auch hier wirkte sich bei Steitz das auf seiner unierten rheinhessischen Heimat aufruhende, von der Gießener Theologie und auch von seiner Studentenverbindung 'Wingolf' mitgeprägte, durch Wilhelm Diehl aktualisierte und durch die historische Forschung legitimierte Verständnis von Pfarrer und Gemeinde in Theorie und Praxis aus, wozu auch sein Engagement z.B. im Gustav-Adolf-Werk gehörte!⁵ Seine Habilitationsschrift beschäftigte sich mit der Nassauischen Union von 1817.

6.2 Die Nassauische Union von 1817 als Denkmodell

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 (z.B. zwischen 'lutherisch' und 'reformiert') zu überwinden. 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. So umfaßte das neu gebildete Herzogtum Nassau mit seinen ca. 120.000 Katholiken, 82.000 Lutheranern und 79.000 Reformierten 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 Landesherren über, was faktisch im Blick auf den Protestantismus auch eine konfessionelle Vereinigung 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! War diese sogar das Vorbild für die bekannte preußische Union? Auch wenn das eine Überschätzung Nassaus bedeuten sollte: Es gab, bei allen Unterschieden, auch Wechselwirkungen zwischen Nassau und Preußen!

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. Giese) Generalsuperintendent (auf Anregung des Regierungspräsidenten Karl Ibells?) am 29.6.1817 Vorschläge zur Vereinigung der evangelischen Kirchen 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." Es entsprach nassauischer Tradition, zur Beratung grundlegender innerkirchlicher Entscheidungen Synoden der Geistlichkeit einzuberufen. Dies erfolgte (auf Anregung Karl Ibells?) durch die beiden Generalsuperintendenten. 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 Pfr. Koch von Idstein? 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 '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, was ich noch erlebt habe. 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'.

Als *Verwaltungsunion* war die Nassauische Union eine einheitliche Zusammenfassung nachbarschaftlich abgegrenzter Gemeinden und (dann 'Dekanate' genannten) Inspektionen.

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) 'Unionskir-

che' 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. 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."⁶ 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 (Rhein Hessische Unionsurkunde von 1822). Neben der Landesuniversität Gießen mit ihrer eher liberalen Grundstimmung spielte auch hier das Friedberger Predigerseminar eine ausgleichende Rolle.

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. 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 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 in 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 Volker Leppin, Auf der Grenze – auf einem weiten Raum. Kirchengeschichte interdisziplinär und ökumenisch, in: Bernd Jaspert (Hg.), Kirchengeschichte als Wissenschaft, Münster 2013, S. 105-114; hier S. 112.

- 2 Martin H. Jung, Kirchengeschichte im interreligiösen Dialog, in: Bernd Jaspert (Hg.), Kirchengeschichte als Wissenschaft, Münster 2013, S. 94-104; hier S. 102.
- 3 Volker Press, Wilhelm Diehl, in: Gießener Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, hrsg. von Hans Georg Gundel u.a. Erster Teil, Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen 35. Lebensbilder aus Hessen. Zweiter Band, Marburg 1982, S. 158-173
- 4 Heinrich Steitz, Die Lehrgrundlage der evangelischen Kirche in Hessen, in: Amtsblatt der Bekennenden Kirche Nassau-Hessen, 1. Jg. 1947, Nr. 5, S. 37- 42.
- 5 Vgl. Heinrich Steitz, Die Unionsurkunden der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGv) 11, 1960, 104 S.- Ders., Die Nassauische Kirchenorganisation von 1818. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenverfassung, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGv) 12, 1961; 13, 1962; 15, 1964. 268 S. (Habil.Schr. Mainz 1964).
- 6 Alfred Adam, Die Nassauische Union von 1817, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGv) 1 (1949), S. 35-408.

7.0 Zum 'Geist' des 'alten Steitz'

7.1 Zwischen Reflexions- und Alltagsfrömmigkeit

"Theologische Forschung und Erkenntnisinteresse in der 'Geschichte der EKHN' von Heinrich Steitz" – so war der folgende Abschnitt ursprünglich überschrieben. Diese eher wissenschaftstheoretische Formulierung trifft allerdings in meinen Augen die 'Tiefendimension' nicht vollständig, die den Verfasser bei der Abfassung seines Standardwerkes bewegten. So habe ich versucht, die Determinanten 'Wissenschaft – Gemeinde – Frömmigkeit' in dem (zuweilen allerdings unbestimmten) Wort 'Geist' zusammenzufassen.

Die wissenschaftlich-theologische und auch kirchenpolitische Option von Heinrich Steitz ist wesentlich durch Wilhelm Diehl geprägt. Ihm ging es, wie auch Diehl, um die Luther und Bucer verbindende Volkskirche auf der Basis der Augsburgischen Confession von 1530 im Verständnis der (diese abmildernden) Wittenberger Konkordie von 1536, und dies vor allem unter den Aspekten Gemeinde und Frömmigkeit. Bei der Abfassung seiner 'Geschichte der EKHN' sah sich Steitz allerdings einem vor allem theologie- und kirchenpolitisch geprägten, paradigmatisch in der Darstellung des sog. 'Kirchenkampfes' zum Ausdruck kommenden Erkenntnisinteresses an Kirchengeschichte gegenüber: "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; die mehr 'kirchenpolitisch' orientierte Auffassung bemüht sich, die Geradlinigkeit und Richtigkeit ihres Weges seit dem 30. Januar 1933 zu beweisen."¹ Unter eher geschichtsphilosophischen, kirchen- und theologiepolitischen Aspekten griff der Kirchenordnungsentwurf der BK von Nassau-Hessen vom 12.7.1946 und dann der 'Grundartikel' der 'Ordnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau' (EKHN) von 1949 geschichtslos direkt auf die Alte Kirche und die Reformation zurück. Dies hängt vor allem mit der an der Aufklärung und am Liberalismus festgemachten Vorstellung zusammen, daß deren Gedankengut – neben dem Völkischen – 1945 zur Katastrophe geführt habe. Deshalb müsse die Gestaltung der Kirche im Grunde jetzt neu beginnen. Im Kirchenordnungsentwurf der BK von 1946 heißt es dazu programmatisch: "Wir haben wieder von den Kirchenordnungen der Reformation zu lernen, insbesondere auch von der althessischen Kirchenordnung von 1566"; denn: "Die Kirchenordnung von 1566 zeichnet sich vor den anderen reformatorischen Ordnungen durch eine genaue und ausführliche Schriftbegründung aus."² Die Frage nach 'Schrift und Bekenntnis' wird hier letztlich dogmatisch-kirchenpolitisch gelöst, denn: historisch gesehen ist die genannte 'althessische Kirchenordnung' so nicht in Kraft getreten. Kurz: Bei der BK setzt eine bestimmte Theologie die Historie, indem sie die Synode als Recht setzendes Organ legitimiert; die Synode setzt dann Recht, und das Recht setzt dann Historie.

Demgegenüber stellt Heinrich Steitz als Kirchenhistoriker fest: "Wir Hessen können von der althessischen Kirchenordnung von 1566 nur lernen, daß sie von den zeitgenössischen Theologen für unbrauchbar erklärt wurde. Man wird uns sogleich die Frage vorlegen, welche KO denn für uns entscheidende Bedeutung habe? Darauf antworten wir: alle, die in Hessen zur Rechtsgrundlage erhoben wurden, jede in ihrer besonderen Eigenart, aber keine als allein überragend. Wir können unser Rechtsdenken nicht an einer Urkunde der geschichtlichen Entwicklung ausrichten, sondern wir überschauen den gesamten Weg, den unsere Väter in den abgelaufenen Jahrhunderten zurücklegten. Deshalb nehmen wir die gesamte Verfassungsentwicklung in Hessen zur Grundlage unserer jetzigen Entscheidung."³

Im Vorwort zur ersten Lieferung seiner 'Geschichte der EKHN' betonte Steitz: "Die 'Evangelische Kirche in Hessen und Nassau' ist das Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung... Es wäre verhängnisvoll, wenn die Kirche – die am Ende einer geschichtlichen Entwicklung erscheint – aus der Tatsache ihrer verzweigten Wege in der Vergangenheit den Schluß ziehen würde, deshalb lieber ohne Vergangenheit leben zu wollen. Es wäre abwegig, aus Bequemlichkeit einen der vielen Wege als den allein richtigen zu bezeichnen."⁴

Für das kirchengeschichtliche Erkenntnisinteresse von Steitz ist die Vermittlung von theologischer Forschung und gelebter Frömmigkeit wichtig! Aufklärung und Liberale Theologie haben 'Protestantismus' mit einer Wissenschaftskultur identifiziert, deren zentrale Prinzipien freie Lehrart, historische Kritik und Öffentlichkeit sind. "Die Kirchen sind Theologenkirchen, die Frömmigkeit auch Reflexionsfrömmigkeit" – so definierte es z.B. Thomas Nipperdey.⁴ Diesem Grundverständnis auch histori-

scher Forschung stimmt Steitz im Prinzip zu; gleichzeitig verbindet er aber, darin seinem Mentor Prälat Wilhelm Diehl folgend, als Forscher, Kirchenmann und Pfarrer die Kirchengeschichte auch mit der pfarramtlichen Praxis. Dieser Verschränkung historischer und pastoraler Motive dient auch die das Lebenswerk von Steitz zusammenfassende 'Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau'!

Damit hängt bei Steitz auch die Vorstellung von einer 'Identität' der EKHN eng zusammen! Die heute hier vorherrschenden eher sozialphilosophisch getönten Identitätstheorien, die im Wesentlichen auf vor allem in den USA entwickelten Konzepte von 'Ich-Identität' beruhen und die z.B. von Jürgen Habermas und seinem Umkreis bei uns in die Debatte eingeführt wurden, spielen bei Steitz keine Rolle. Dasselbe gilt auch im Blick auf die Versuche im Umkreis der BK, eine hessen- und nassauische Identität vorwiegend kirchenpolitisch zu bestimmen und von hier aus Historie zu setzen! Von seiner alltagsweltlichen und wissenschaftlichen Biographie her läßt sich 'Identität' eher von seinen lebensmäßig und auch wissenschaftlich-historisch abgestützten Vorstellungen von 'Heimat' bzw. 'Beheimatung' her bestimmen! 'Heimat' heißt für ihn vor allem Nähe, Zugewandtheit, kognitives und emotionales Vertrautsein mit der umgebenden 'Lebenswelt' in Geschichte und Gegenwart. Die zahlreichen Ortsgeschichten, sein Wirken als Pfarrer, Lehrer und auch Offizier weisen in diese Richtung. Schon seine philosophische Dissertation über die Petterweiler Flurnamen zeigt diese Grundtendenz: Neben der Einzeichnung der Arbeit in die Flurnamenforschung unterrichtet Steitz im Vorwort auch über die der Arbeit zugrundeliegende Motivation: "Die Untersuchung ist erwachsen aus meiner Tätigkeit als Pfarrer in der evangelischen Gemeinde Petterweil. Winterabends kamen die alten Bauern zu mir und erzählten aus den eigenen und der Väter Erinnerungen. Ich habe die Flur durchwandert, durchritten und durchfahren; ich habe mit den Bauern auf dem Felde und zu Hause gesprochen. Daraus erwuchs mir die Gesamtschau für die Beschäftigung mit den Flurnamen." Auch seine Schrift von 1975 'Die 3. Batterie. Heeres-Artillerie-Abteilung 849: 28.8.1939-9.5.1945' weist in diese Richtung: "Die Niederschrift will für die Angehörigen der ehemaligen 3. Batterie die Erinnerung an die gemeinsam verlebte Zeit wachhalten." Geschichte als äußere und innere Beheimatung: Hier fühlt sich Steitz 'zu Hause'!

Es kann hier nicht darum gehen, die 'Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau' aus der Feder von Heinrich Steitz im Einzelnen zu 'rezensieren'. Vielmehr soll der Blick auf einige ausgewählte Felder gerichtet werden, die auch für eine Neubearbeitung des Werkes wichtig sind. Er hat sein Buch in vier Inhaltskapitel gegliedert: I. Reformatorische Bewegungen, Reformationen, Nachreformationen. II. Orthodoxie, Pietismus, Rationalismus. III. Unionen, Erweckungen, Kirchenverfassungen. IV. Volkskirche, Nationalkirche, Bekenntniskirche.

7.2 Zum Verständnis von 'Evangelischer Bewegung' und 'Reformation' im Umfeld des 'Steitz'

Was bei 'dem Steitz' zunächst auffällt, ist das Fehlen eines besonderen Kapitels 'Spätmittelalter'. Schon am Anfang des Buches zeigt sich Heinrich Steitz als Diehl-Schüler! Zwar heißt es im ersten Satz der 'Einleitung' (S. XIII): "Die evangelischen Territorialkirchen, die im Reformationsjahrhundert entstanden, knüpften an die Entwicklung der mittelalterlichen Kirche an. Im späten Mittelalter hatten territoriale Mächte staatsbildende Kräfte in solchem Umfang entfaltet, daß ihr Einfluß ständig wuchs. Geistliche Fürsten in ihrer Doppelstellung als kirchliche Obere und Fürsten des Reiches errangen ausschlaggebende Bedeutung", wobei exemplarisch auf den Erzbischof von Mainz hingewiesen wird. Die Darstellung der 'Geschichte der EKHN' selbst (S. 1) beginnt aber sogleich mit dem 'Ersten Teil: Reformatorische Bewegungen, Reformationen, Nachreformationen'. Das Mittelalter ist hier kein eigenständiger Gegenstand der Darstellung. Wenn als notwendig empfunden, wird es unter dem Thema 'Evangelische Bewegung' abgehandelt.

Wer Reformationgeschichte betreiben will, steht vor der Schwierigkeit, daß er kaum einen allgemein anerkannten Begriff von 'Reformation' voraussetzen kann. Dennoch benötigt er einen solchen zumindest als heuristisch-methodisches Prinzip.⁵ Welchen Begriff soll er – aus der Vielzahl vorhandener Möglichkeiten – seinen Forschungen zugrunde legen? Einen mehr theologisch oder juristisch oder kulturgeschichtlich oder soziologisch oder gar politisch orientierten Begriff? Oder soll er lieber ganz auf den Begriff 'Reformation' verzichten und dafür vom Zeitalter der Entstehung des 'frühmodernen Staates' oder vom Zeitalter der 'Konfessionalisierung' reden⁶, also eine vor allem sozialgeschichtlich oder rechtsgeschichtlich dominierte Perspektive der profanen Geschichtswissenschaft auf

die Zeit zwischen 1500 und 1555 einer theologie- und geistesgeschichtlichen oder kirchenpolitischen Sicht vorziehen? Die Erarbeitung eines angemessenen Reformationsbegriffs ist selbst ein Teil der entsprechenden Erforschung der jeweiligen Epoche, was auch für Heinrich Steitz gilt. Auch seine Arbeit am Begriff hängt von 'übergeschichtlichen' Tendenzen und Stimmungen ab. Und hier spielt Wilhelm Diehl eine wichtige Rolle!

Von Fritz Herrmann, Oberlehrer an der Viktoriaschule und dem Lehrerinnenseminar in Darmstadt und nachmaligem Darmstädter Staatsarchivdirektor, erschien 1907 eine Untersuchung mit dem Titel: 'Die evangelische Bewegung zu Mainz im Reformationszeitalter'.⁷ Herrmann behandelt hier im Blick auf Mainz den Zeitraum zwischen 1514 (Wahl Albrechts von Brandenburg zum Mainzer Erzbischof) und 1525 als dem Zeitpunkt des sogenannten 'Mainzer Ratschlags', demzufolge die Lutheraner am Hofe, in den Stiftskapiteln und in der Beamtenschaft entfernt werden sollten. "Wenn auch nach dem Jahre 1525 nicht mehr von einer evangelischen Bewegung in der Stadt Mainz gesprochen werden kann, sofern man darunter das Vorhandensein einer auf die Umgestaltung der Kirche und des Kultus nach evangelischen Prinzipien hinarbeitenden Gemeinschaft versteht, so ist doch andererseits selbstverständlich, daß die Sympathien für Luther und seine Sache mit dem genannten Zeitpunkt nicht plötzlich erlöschen konnten..."⁸ Herrmanns Begriff einer 'Evangelischen Bewegung' ist eher theologisch-kirchenpolitisch profiliert.

Siebzig Jahre später geht Heinrich Steitz in seiner 'Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau' von einem primär juristisch konzipierten Reformationsverständnis aus, das er – auch in Anknüpfung an seinen Lehrer Wilhelm Diehl – vor allem in der Beschäftigung mit der hessischen Reformationsgeschichte gewonnen hat: "Reformation bezeichnet die Umwandlung eines Kirchenwesens in ein anderes. Der Begriff ist festgelegt für die geschichtlichen Vorgänge im 16. Jahrhundert, bei denen katholische Kirchen in evangelische umgewandelt wurden. Der Vorgang ist an sich rein rechtlicher Natur. Die Auswirkungen jedoch ergriffen das geistige, politische und wirtschaftliche Leben in einem solchen Umfange, daß Reformation zu einem Neuanfang wurde... In der Landgrafschaft Hessen begann die Umwandlung des Kirchenwesens 1526... An einigen Orten ging der Reformation eine 'Reformatorische Bewegung' voraus. Geistliche hatten sich mit Luthers Schriften befaßt und waren zur Ablehnung oder Anerkennung der neuen Gedanken gekommen. Diejenigen unter den Theologen, die Luther zustimmten, trugen ihre Gedanken den Gemeinden vor. Die beste Gelegenheit zur Verbreitung der neuen Lehre bot die Predigt. Es konnte vorkommen, daß im Rahmen der katholischen Messe eine ‚artfremde‘ Predigt die Gemeinde der neuen Bewegung zuführte. Mit Einführung der Reformation endete die Reformatorische Bewegung“ (S. 1).

Auch wenn Wilhelm Diehl den Begriff 'Evangelische Bewegung' nicht geprägt hat, sondern neben Fritz Herrmann z.B. auch August Nebe (Herborn) und Hermann Dechent (Frankfurt a. M.) voraussetzt: Sein aus der Erforschung der Hessischen Kirchengeschichte erwachsenes Buch 'Evangelische Bewegung und Reformation im Gebiet der heutigen hessen-darmstädtischen Lande' von 1926⁹ ist grundlegend für die weitere Debatte. In einem 'Zwei-Phasen-Schema' unterscheidet er scharf zwischen der evangelischen Bewegung und der Reformation, die für ihn mit dem ersten Speyerer Reichstag 1526 beginnt. Diehl geht von der Feststellung aus, daß für das 16. Jahrhundert Reformation 'nicht die Summe der geistigen und religiös- sittlichen Strömungen' war, die 'vom Tage des Thesenanschlags [Luthers 1517] an die Lande durchfluteten'. 'Reformation' war damals 'etwas ganz Praktisches, gewissermaßen Sichtbares und Greifbares': 'die Umgestaltung des vorhandenen Kirchenwesens auf einer einwandfreien und eine Rechtsbeständigkeit garantierenden rechtlichen Grundlage'. Im Jahr 1517 kann von einer 'Reformation' in diesem prägnanten Sinne natürlich noch keine Rede sein. Sie konnte – nach Diehls primär juristischen Begriffsdefinition – "erst in dem Zeitpunkte beginnen, da Kaiser Karl V. auf dem Speyerer Reichstag von 1526 den Reichsständen hatte eröffnen lassen, es möge ein jeder es in Sachen des Glaubens halten, wie er es vor Gott und kaiserlicher Majestät zu verantworten sich getraute. Denn erst mit dieser Eröffnung war den Inhabern der weltlichen Gewalt, die sich Luthers Lehre angeschlossen hatten, die Möglichkeit zum Beginn des Reformationswerkes in ihrem Lande gegeben, vorausgesetzt, daß sie dies vor Gott und kaiserlicher Majestät zu verantworten sich getrauten". Eine wesentliche Voraussetzung zur Einführung der Reformation besteht nach Diehls Ansatz also darin, daß 'der Inhaber der Gewalt im Besitz eines klaren und unanfechtbaren Rechtes' sein mußte, 'das ihm die Reformation möglich machte'. "Er mußte mit anderen Worten ein ius reformandi haben... Das Recht aber schuf erstmalig der Reichstag zu Speyer im Jahre 1526."

Der eigentlichen Reformation in diesem Sinne ging – nach Diehl – die sogenannte 'Evangelische Bewegung' als Initiatorin des Reformationsgeschehens voraus. "Mit dem Jahr 1517 beginnt die evangelische Bewegung, eine religiöse Bewegung zuerst unter Mönchen und Priestern, die von Luthers Schriften und Luthers gewaltiger Tat im Jahre 1517 innerlich erfaßt sind, dann unter dem Adel, Bürgern und Bauern, auch etlichen Fürsten, in deren Reihe die Werbetätigkeit der geistlichen Führer Erfolg gehabt hat." Diehl denkt hier vor allem an Landgraf Philipp den Großmütigen von Hessen! Diese 'Evangelische Bewegung' verläuft für Diehl "fast überall in gleicher oder ähnlicher Weise, so daß man versucht ist, von bestimmten Normen und Gesetzen zu reden, unter deren Machtgebot sie sich entwickelt. Sie beginnt in der Mitte, im geistlichen Stande. Sie senkt sich dann nach unten. Zuletzt aber steigt sie mit elementarer, mitunter sogar brutaler Gewalt nach oben. Je mehr Kreise die evangelische Bewegung erfaßt, um so stärker wird sie in ihren Lebensäußerungen. Aber zu bestimmten und beständigen, das religiöse, sittliche, soziale und gottesdienstliche Leben im Geist des Evangeliums umgestaltenden Lebensformen kommt es nur da, wo der oder die Stellen, die die Gewalt im rechtlichen Sinne des Wortes innehaben, sie entweder dulden oder selbst von ihr miterfaßt werden und, fußend auf ein tatsächlich vorhandenes Recht, die Schaffung dieser Lebensformen sich zur Aufgabe machen". Soll die 'Evangelische Bewegung' in die „Reformation“ einmünden, müssen nach Diehl also zwei Bedingungen erfüllt sein: (a) Die Übereinstimmung des Willens des Inhabers der Gewalt mit dem der Evangelischen Bewegung; (b) Der Inhaber der Gewalt muß das 'ius reformandi' besitzen, das nach Diehls These erstmalig der Speyerer Reichstag von 1526 geschaffen haben soll. "Mit dem Abschied des Speyerer Reichstages beginnt für diejenigen Gebiete, deren Herren der Evangelischen Bewegung zugeneigt und reformationswillig waren, eine neue Zeit. Die Bewegung von unten nach oben wird durch eine Arbeit von oben nach unten abgelöst. An die Stelle der evangelischen Bewegung tritt die Reformation, die Umgestaltung des Kirchenwesens nach der Norm des Evangeliums."

Durch die grundlegende Unterscheidung zwischen 'Evangelischer Bewegung' und 'Reformation' will Diehl in erster Linie zwei Fragen beantworten, die sich für ihn vor allem auf die Frage der Legitimität der Reformation (im Gegensatz zu einem rein revolutionären Verständnis) beziehen: (1) War die Einführung der Reformation von dem Willen des Volkes getragen? (2) Welchen Anteil haben die Inhaber der Gewalt an der Evangelisierung eines Territoriums?

Diehls Begriffssystematik versucht also, ein von ihm als primär theologisch charakterisiertes Geschehen mit Hilfe juristischer Distinktionen zu erfassen und darzustellen. Diese Methode wurde ihm durch eine Reihe von Faktoren nahegelegt. Er sah sich nämlich verschiedenen Frontstellungen gegenüber: Zunächst dem von ihm selbst erwähnten Verständnis von 'Reformation' als einer 'Summe der geistigen und religiös-sittlichen Strömungen', also einem neuprotestantisch-geisteswissenschaftlich entworfenen Reformationsverständnis, das auf der Aufklärung (z.B. Lessing) aufruhrt und sich über Hegel, Schleiermacher, F. Chr. Baur, R. Rothe, A. Ritschl, A. von Harnack bis hin zu E. Troeltsch erstreckt. 'Reformation' ist hier, ihrem Wesen nach, ein geistig-sittliches Prinzip, eine 'existentielle, antimetaphysische Haltung' (A. Ritschl), ein 'Prinzip unendlichen Fortschreitens', das mit der Reformation zwar begann, aber noch längst nicht beendet ist (F. Chr. Baur), eine 'Reduktion' des alten 'dogmatischen' Christentums auf den persönlichen Heilsglauben, wobei es die Aufgabe der Gegenwart sei, das Christentum völlig auf die schlichte Lehre des historischen Jesus zu reduzieren (A. v. Harnack).

Auf der anderen Seite steht das z.B. von Th. Harnack, Cl. Harms, W. Löhe und dem Kurhessen A.F.C. Vilmar entworfene konservativ-lutherische Reformationsbild, das primär an dem dogmatischen und weniger am historischen Gehalt der Epoche interessiert war. Hinzu kommt das Auftreten des marxistischen Reformationsverständnisses im Sinne einer 'frühbürgerlichen Revolution'.¹⁰ Übrig bleibt letztlich eine ungeschichtliche, großenteils enttheologisierte, allgemein religiös-philosophische oder politisch-sozialphilosophische Umschreibung von 'Reformation', wobei das historische Geschehen immer mehr zur metaphorischen Einkleidung eigener Theologumena, Politika oder Philosopheme wird.

Als Historiker und Kirchengeschichtler blieb Diehl damals kaum ein anderer Ausweg übrig, als das Reformationsgeschehen mit Hilfe juristisch-rechtsgeschichtlicher Kategorien zu beschreiben, ein Weg, der ihm außerdem noch von zwei Seiten her als geboten und sachgemäß erschien: einmal von seinen eigenen vielfältigen Arbeiten zur Reformationsgeschichte Hessens her; sodann von kontro-

verstheologischen Gesichtspunkten aus, wurde doch von der katholischen Reformationsgeschichtsschreibung damals immer wieder das Widerrechtliche und Revolutionäre der Reformation betont.¹¹

Historische Forschung braucht möglichst exakte Begriffe. Das wußte auch Wilhelm Diehl, dem es fernlag, spätere konfessionelle Festlegungen unkritisch auf die Anfänge der reformatorischen Bewegung zu übertragen. Ein Beispiel dafür war ihm auch Heinrich Hermelinks und Wilhelm Maurers Versuch, die Reformationsgeschichte bis 1524/25 unter dem Titel 'Die evangelische Bewegung im Reich' zusammenzufassen¹²; beide Forscher wirkten auch in Marburg. Ihre These lautete: 'Die anschwellende Volksbewegung', in der sich 'alle Strömungen des ausgehenden Mittelalters sammeln ... zu einem schäumenden Katarakt', steht unter dem 'Zauberwort' Evangelium, das fortgetragen wird 'durch die Predigt berufener und unberufener Prädikanten, von der Kanzel oder in den Trinkstuben und Bürgerhäusern'. Der Inhalt dieser Evangeliumspredigt war individualistisch geprägt: "Jeder erfaßte sein Evangelium und verknüpfte es in apokalyptisch-erregtem oder gelassen-vernünftelnem Ton mit dem politischen, sozialen oder gelehrten Programm, dem er nahestand, so daß über den Frühlingstagen noch reichliche Frostrückstände die Atmosphäre bedrohten." Von hier aus ist es dann nur noch ein kleiner Schritt zu dem, was der Leipziger Kirchenhistoriker Franz Lau¹³, freilich mißverständlich, den 'Wildwuchs der Reformation' nannte, um die Buntheit der theologischen Positionen und der organisatorischen Formen, aber auch die rechtliche Unsicherheit der in Opposition zur alten Kirche stehenden Evangelischen zu charakterisieren.

Das Erkenntnisfeld Wilhelm Diehls dagegen ist die hessische Territorialgeschichte in seinem Verständnis; auch wenn er sich im Titel seines genannten Buches auf das hessen-darmstädtische Gebiet bezieht, kommt sein Interesse an der gemeinsamen hessischen Vergangenheit, für die Homberg 1526 ein Symbol ist, nicht zu kurz. Aufgrund seiner lokalen Studien war Diehl zu dem Ergebnis gekommen, daß "jedem von einer 'Oberkeit' in ihrem Territorium unternommenen Reformationswerk eine evangelische Bewegung vorausgeht, die freilich mitunter nur einzelne Teile dieses Territoriums erfaßte". Daraus folgert Diehl, es könne 'mit Bestand' behauptet werden, "daß alle diese Reformationswerke von dem Willen eines, mitunter sehr starken, Volksteiles getragen waren, mithin nicht ausschließlich und nicht in erster Linie 'Herrenwerk' gewesen sind. In einer Reihe von Territorien ist zudem der Beginn des Reformationswerkes der 'Oberkeit' durch das Drängen des Volkes erzwungen worden. Es ist demnach als durchaus irrig zu bezeichnen, wenn die herkömmliche Geschichtsbeurteilung die Evangelisierung der einzelnen Territorien lediglich als Werk der 'Herren' ansieht".¹⁴ Das nach Diehls vorausgesetztem Reformationsbegriff notwendige 'Werk der Herren' sieht er darin, daß sie 'der Bewegung von unten nach oben eine großzügige Arbeit von oben nach unten folgen lassen, die sich sowohl als Erfüllung wie als Ausbau darstellt'.¹⁵

Diehls These kann im Blick auf die theologische und weltanschauliche Situation seiner Zeit als bemerkenswert bezeichnet werden. Aus territorialkirchengeschichtlicher Einzelarbeit erwachsen und dann theologisch systematisiert bzw. verallgemeinert, bietet sie die Möglichkeit, das Reformationsgeschehen mit einer Begrifflichkeit zu beschreiben, die der oben erwähnten Fülle von Reformationsverständnissen gegenüber prägnanter und voraussetzungsloser zu sein scheint. In Diehls These werden auch wichtige Motive für das kirchengeschichtliche Schaffen von Heinrich Steitz sichtbar.

Wir können heute allerdings auch die Zeitbedingtheit eines solchen eher phänomenologisch verfahrenen Ansatzes schärfer erfassen. Aber als heuristisch-methodisches Prinzip bieten Diehls Gedankengänge und – in seinem Gefolge auch diejenigen von Steitz – auch heute noch wertvolle Anregungen, vor allem auch gegenüber Versuchen, durch eine Überbetonung der sozialen und politischen Zusammenhänge und Hintergründe sowie der ökonomischen Faktoren die theologischen Implikationen des Reformationsgeschehens abzublenden oder zu minimieren. Weiter problematisiert Diehls Ansatz alle Versuche, (nicht nur) 'Reformationsgeschichte' (gleich in welcher Gestalt) einfach von einem 'Parteistandpunkt'¹⁶ aus zu schreiben. Vor allem nach der inhaltlichen Seite werden wir im Blick auf konkrete Fälle allerdings auch Korrekturen an Diehls Ansatz vornehmen müssen, wie das z.B. schon Heinrich Büttner¹⁷ getan hat. In direkter Kritik an Diehl betonte er, daß dieser "die bewegten und geistig zerrissenen und nach Klärung ringenden Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts vielfach einfacher und problemloser (wiedergibt), als sie in ihrem wirklichen Ablauf gewesen sind". Büttners Ziel ist es, "die Vielgestaltigkeit des zeitgenössischen Lebens des 16. Jahrhunderts deutlicher als bisher in Erscheinung treten (zu) lassen". So legte er z.B. im Blick auf die Reformationsgeschichte in Niederroden und Schlitz dar, wie die Probleme nicht 'von einem zum anderen Tage entschieden

wurden, sondern wie die endgültige Klärung der kirchlichen Verhältnisse sich oft jahre- und jahrzehntelang hinzog'. Findet diese Kritik heute weithin allgemeine Zustimmung, so bedeutet z.B. die Arbeit von Hans Wolter SJ eher eine polemische Neuauflage der alten These von der 'Ratsreformation' als 'Reformation von oben' in Abwehr der Behauptung einer 'spontanen Volksbewegung', wie sie neben Diehl vor allem Franz Lau und dann Bernd Moeller¹⁸ vertreten haben. Allerdings enthält auch Wolters Sichtweise ein Körnchen Wahrheit. Diehls Fragestellung schließt, bewußt oder unbewußt, die Frage nach der Legitimität bzw. Illegitimität der Reformation ein, die er aufgrund eines neuzeitlich-demokratischen Rechtsbewußtseins beantwortet. Wenn Diehl durch die enge Verbindung von Evangelischer Bewegung und Reformation die Reformation als vom Volkswillen in seiner Mehrheit getragenes Geschehen ausweist, wendet er sich einmal gegen einen rechtsphilosophischen Positivismus, der unter einer Rechtsordnung die durch staatliche Macht gesetzte und durchgesetzte Ordnung von Normen versteht, zum anderen gegen einen konservativen, rein auf die Stabilität einer bestehenden Institution ausgerichteten kanonistischen Rechtsbegriff. Im Hintergrund steht die Diehl vor allem auch als Protestant und Kirchenmann besonders bewegende, mit der Legitimationsfrage verbundene und sie beantwortende Überzeugung, die Reformation sei als 'Werk der mündig werdenden Gemeinde' zu feiern und nicht als 'Fürsten- und Ratsreformation' zu diskreditieren. Für dieses Ziel rückte Diehl Landgraf Philipp den Großmütigen in die Nähe der Schweizer Reformation (Zwingli; auch Martin Bucer) und begründete auch damit seine Hochschätzung des gemeindlichen Elements reformatorischen Handelns. Allerdings entsprach die schöne Vorstellung von einer 'Gemeindereformation' (Peter Blickle), also von einer religiösen Reform der verfaßten Kirche ebenso wie der in einer Gemeinde organisierten Gesellschaft, kaum den damaligen Verhältnissen.

Die Frage nach Recht oder Unrecht der Reformation läßt sich aber nicht einfach am Maßstab einer Beteiligung des Volkes an diesem Geschehen beantworten! Darum sollte die Legitimationsfrage in der historischen Arbeit zurücktreten, wenn auch Wertungen dort nicht zu vermeiden sind.¹⁹ Gerade die Reformation zeigt Tiefendimensionen, die jenseits statischer Kategorien, auch denen von Legitimität und Illegitimität, liegen. Jeder 'Motivationsmonismus' entspringt hier letztlich nicht historischem Forschen, sondern entstammt der Methode eines uniformierenden 'dogmatischen' Denkens. Justus Hashagens²⁰ Ablehnung einer einseitigen Festlegung der Beweggründe im Blick auf das kirchliche Handeln des mittelalterlichen Laien gilt auch für die Reformationszeit: "Nur in Verbindung beider Motivreihen [sc. der religiös-kirchlichen und der politisch-sozialen] und in der Verkopplung von an sich gegensätzlichen Triebkräften wird das kirchliche Handeln der mittelalterlichen Laien seinem überaus komplizierten Charakter nach deutlich."

Ein Zwischenergebnis: Die Bezeichnung 'Evangelische Bewegung' ist im Blick auf Hessen und Nassau erstmals von August Nebe²¹ in die nassauische, von Hermann Dechent²² in die Frankfurter und von Fritz Herrmann in die hessische Kirchengeschichte eingeführt worden. Allerdings hat dieser Begriff von seiner Entstehung her bereits verschiedene Inhalte. Beschrieb Nebe 'Evangelische Bewegung' und 'Reformation' als eine zusammengehörende kirchliche Reformbewegung, so sah Dechent in der Evangelischen Bewegung lediglich die undifferenzierten 'Anfänge der Reformation'. Erst Herrmann führte den Begriff in der Bedeutung in die Territorialforschung ein, auf der Diehl weiterbauen konnte. Er hat diesen Begriff zwar differenziert und präzisiert, ohne ihm aber letztlich seine Mehrdeutigkeit und seinen komplexen Charakter nehmen zu können. Die Mehrdeutigkeit hängt auch an der Definition des Begriffs 'evangelisch', der nicht nur zwischen einem Deskriptions- und einem Konfessionsbegriff schwankt. Franz Lau hat hier, wie erwähnt, die (allerdings im Sinne einer Abwertung) mißverständliche Bezeichnung 'Wildwuchs der Reformation' eingeführt. Damit lehnt er die Vorstellung ab, "als hätte es in der Zeit vor dem Bauernkrieg schon ein einigermaßen gleichmäßig geordnetes, lehrmäßig klar und einheitlich ausgerichtetes evangelisches Kirchtum oder auch zwei solche, voneinander deutlich abgesetzte Kirchtümer gegeben... In der Tat gab es vorerst nur differenzierte reformatorische Predigt und zum Teil entsprechendes Gemeindeleben... Die vielen Prediger und Schriftsteller der Zeit vor 1525 problemlos als ‚Lutheraner‘ anzusehen, wäre sehr voreilig... Die reformatorischen Prediger der Zeit vor 1525 waren eine vielgestaltige Gesellschaft; ihre Predigt war noch ungenormt...In der Zeit des Wildwuchses der Reformation bekommt alles ‚Revolutionäre‘ den Stempel ‚lutherisch‘, sowohl im Selbstbewußtsein der Revolutionäre als auch in der Polemik der Gegner".²³ Gerade ihr vielgestaltiger Charakter, ihr sich einer 'Machbarkeit' entziehendes Vorhandensein, ihre Unkontrollierbarkeit und Offenheit: all diese Gesichtspunkte machen es schwer, den Begriff 'Evangelische Bewegung' als Allgemeinbegriff ohne nähere Definition zu benut-

zen und aus ihm allgemein gültige Entwicklungsnormen oder Gesetze für ihren Verlauf zu konstruieren. Tendenziell geht es eher um einen 'Problembegriff', der jedesmal einer sorgfältigen Analyse und Erläuterung bedarf, zumal in dieser Bewegung, wie auch das Umfeld der Homberger Synode von 1526 zeigt, neben politisch-sozialen und utopisch-chiliastischen Inhalten auch viel unevangelisches Gut mitgeschleppt wurde, war doch damals auch die Grenze zwischen 'klassischer Reformation', 'Schwärmertum' (=Täuferium und Spiritualismus usw.) und 'Humanismus' noch nicht scharf gezogen. Damit stellt sich aber in aller Schärfe eine Frage, die die heutige Reformationsgeschichtsforschung bewegt: Gibt es überhaupt *die* Reformation? Kann man von der *einen* Reformation reden? Zerfällt sie nicht beim genauen Hinsehen in eine Vielzahl von Impulsen, Bewegungen, Konfessionen und Interessen? Oder ist das Gemeinsame und Verbindende in ihr so grundlegend, daß man sie dennoch als Einheit verstehen kann?²⁴

Bernd Moeller vertritt die These: Der Zusammenhang zwischen Luther und der Reformation ist eng. Luther ist in seiner geschichtlichen Rolle nicht austauschbar, sondern unersetzlich, und die Reformation ist in ihren Ursprüngen nicht in erster Linie als ein 'multiformer, sondern als ein kohärenter Vorgang einzuschätzen': „Ich scheue nicht vor der These zurück, daß es Luthers 'Rechtfertigungslehre' gewesen ist, die die Massen in Bewegung gebracht hat.“

Dagegen vertritt Dorothea Wendebourg die These: "Eine Einheit ist die Reformation nicht in sich; was sie zur Einheit macht, ist vielmehr das Urteil der Gegenreformation. Darin, daß die Führer der zeitgenössischen Kirche sich von den Reformatoren und reformatorischen Gemeinden trennten, die kirchliche Gemeinschaft mit ihnen aufhoben, wurden diese in all ihrer Unterschiedlichkeit und Gegensätzlichkeit zusammengefaßt... Ja: Das, was die Reformation zur 'Reformation' machte, war das Urteil der Gegenreformation. Erst durch diese Reaktion wurde daraus das Geschehen, welches zum Ende der Einheit der westlichen Christenheit führte, wurde aus dem innerkirchlichen Umkehrruf die Kirchenspaltung.“

Möllers Auffassung bedeutet auch eine Kritik an der seit Albrecht Ritschl (ausgehendes 19. Jahrhundert) öfters vertretenen These, Luther sei von seinen Zeitgenossen und dann auch von seinen Nachfahren oft nicht verstanden worden; seine Rezeption beruhe oft auf Mißverständnissen. Sodann bedeutet sie die Kritik an der sog. 'Pulverfaßtheorie' (Hans-Jürgen Goertz). Diese lautet: Am Vorabend der Reformation habe in Deutschland eine 'allgemeine antiklerikale Atmosphäre' geherrscht, so daß die Anfänge der Reformation im Antiklerikalismus liegen. Im Gegenteil: Das Spätmittelalter ist geprägt von einer weithin intakten, ja sich noch verstärkenden Kirchlichkeit, die z.B. in der Überfülle von Meßstiftungen und Bruderschaften, Pilgerreisen und Prozessionen, in Reliquien- und Bilderfrömmigkeit und, nicht zuletzt, im Ablass ihren Ausdruck findet, also gerade in Manifestationen des herkömmlichen Kirchenwesens mit seinen Heiligen und seinen Priestern, seinen Gottesdiensten und Sakramenten. Erinnert sei hier auch an unseren Blick auf den 'Frankenstein'!

Mit der auf einer schärferen Trennung zwischen Innen- und Außenperspektive beruhenden Reformationstheorie von Dorothea Wendebourg läßt sich z.B. eine eher sozialgeschichtliche Theorie verbinden, derzufolge Theologie eher ein Überbau- und Elitephänomen der Experten sei, während der Gang der Reformation einerseits von Machtinteressen und sozialen Spannungen, andererseits von religiösen Momenten der Volksfrömmigkeit, des Antiklerikalismus und ritueller Bedürfnisse dominiert wurde. Hier ist also vor allem die Faszination sozialer, ökonomischer und politischer Vielfalt und damit verbundener religiöser Differenzierung interesseleitend.

7.3 Zur gegenwärtigen 'Einebnung' der Reformation

"Seit Leopold von Ranke ist die Reformationsgeschichte ein klassisches Thema der nationalen deutschen Geschichtsschreibung... Die Reformation lutherischer Prägung wurde geradezu als Ausdruck eines nationalen Geistes im Sinne der 'deutschen Seele' empfunden, und Luther selbst wurde .. sehr bald zum Mythos... Doch ganz so einfach ist es nicht... Überwiegend geht man heute davon aus, daß die Reformation eher Höhepunkt eines langfristigen Wandels war, weniger als revolutionärer Umbruch verstanden werden kann.. Reformation vollzog sich ... nicht von heute auf morgen, etwa durch ein Einführungsdekret des Landesfürsten oder eine Predigt im reformatorischen Geist. Vielmehr war es langwieriger, von Rückschlägen und mühsamen kleinen Schritten begleiteter historischer Prozeß – auch wenn man die Innovationskraft der Reformatoren und besonders Martin Luthers keineswegs unterschätzen sollte."²⁵ Die Reformation, überhaupt 'das Theologische' wird 'einplaniert'! Hier dürfte

ein zentraler Unterschied zwischen dem 'alten' und dem 'neuen Steitz' liegen! Dabei sei kurz auf folgende Tendenzen gegenwärtiger Neupositionierung der Reformation hingewiesen: Neue, unmittelbare Zugänge von Katholiken zu Luther – Das Zurücktreten von 'Luther der Deutsche' – Berücksichtigung der anderen Reformatoren neben Luther – Die Überwindung des Schemas 'hie Reformation – hie Gegenreformation' durch die Entdeckung, daß überall reformatorische und antireformatorische Strömungen vorhanden waren – Luther schrieb nur den unentbehrlichen ersten Akt des Reformationsdrams, das bald über ihn hinaus und auch an ihm vorbei ging – Die Preisgabe der Heldenfigur der frühzeitig einsetzenden protestantischen Erinnerungskultur mit ihren Monumentalisierungen – Die Neupositionierung Luthers gegenüber seinen historischen Mit- und Gegenspielern, die Neubestimmung seiner Stellung im Reformationsgeschehen schlechthin – In Kaiser Karl V. und Luther stehen sich nicht Mittelalter und Neuzeit, sondern verschiedene Wege in die Neuzeit gegenüber (Heinz Schilling: "Somit gilt für den Kaiser nicht anders als für den Reformator das ebenso trutzige wie existenzielle 'Hier stehe ich...") usw. Das Fazit von Hans Maier: "Der Wert der Arbeit von Heinz Schilling liegt vor allem darin, daß er die theologische Diskussion um Martin Luther auf ein verlässliches Fundament stellt. So können die alten Fragen an Luther neu gestellt werden. Ist sein Werk die legitime Fortsetzung, ja die schärfere Erhellung des frühchristlichen Glaubenslehren – oder ein absoluter Neuanfang?... Das alles wird man nun neuerlich diskutieren können – jedoch mit einer Luthergestalt, die nicht ins Übermenschliche erhöht auf einem Denkmalsockel steht, sondern mit einem Menschen, der ein Kind der Zeit war, ebenso mittelalterlich wie modern, getrieben von Einsichten wie Ängsten – und rundherum in gleicher Augenhöhe mit seinen Zeitgenossen." Im Originalton Schillings: "Man soll sich nicht einen Luther backen, wie er einem gerade paßt... Provokativ formuliert: Luther hat die Reformation nicht vollbracht, damit Frau Käßmann mal Bischöfin werde..."

7.4 Zum Protestantismus im ausgehenden 16. und im 17. Jahrhundert

Gehen wir nun zu Teil II der 'Geschichte der EKHN' mit dem ersten Schwerpunkt: 'Zwischen Theologie und Frömmigkeit: Das Zeitalter protestantischer Orthodoxie im ausgehenden 16. und im 17. Jahrhundert' über! "Innerhalb der Geschichte des Protestantismus stellt das ausgehende 16. und das 17. Jahrhundert wohl jenes dar, das sich am stärksten einem Gesamtverständnis entzieht, deshalb aber um so mehr vereinfachenden Deutungen ausgesetzt ist. Den oberflächlichen Blick dünkt zunächst alles derart einheitlich und spannungslos, daß der Zeitraum vom Ende des Reformationsjahrhunderts bis hinein in das 18. Jahrhundert eine geschlossene, feste und immer mehr sich verfestigende geistige Welt zu umfassen scheint. Nimmt man noch den Eindruck des Begrenzten, ja Beengten hinzu, der sich für dieses Jahrhundert einem aufdrängt, dann rundet sich das Bild der Epoche vollends ab... Es ist der Eindruck der Mittelmäßigkeit, der uns überfällt. Die politische Abgeschlossenheit der Territorien, die konfessionelle Selbstabschließung der ‚Landeskirchen‘ und das allgemeine Eingefügtsein in festumrissene Lebensräume und Lebensordnungen veranlassen uns zu solchem Urteil“: Diese Feststellungen des um die hessische Territorialkirchengeschichte hochverdienten Marburger Kirchengeschichtlers Winfried Zeller²⁶ bestimmten weithin zumindest gefühlsmäßig das Verständnis des in theologisch geprägter Definition 'Zeitalter der (lutherischen/ reformierten) Orthodoxie' genannten Epoche. Ihr ist die Reformation weithin eine im Grunde fertige und damit selbstverständlich gewordene Größe, deren Ertrag Zeller²⁷ wie folgt beschreibt: "Danach haben die protestantischen Kirchen sowohl gegenüber einer falschen Lehrentwicklung im Mittelalter als auch gegenüber den neuen Irrlehren der 'Schwärmer' die Wahrheit des Evangeliums wiederentdeckt, unbeirrbar verfochten und zäh bewahrt. Die theologische Aufgabe besteht demgemäß jetzt darin, die von der Reformation überkommene reine Lehre nach ihren Einzelaussagen richtig zu gliedern, an ihr unvermindert festzuhalten und sie unverändert weiterzugeben. Theologie heißt also jetzt 'Orthodoxie', Kunst des rechten Lehrens... Orthodoxie bedeutet, das Wesen der Kirche darin zu erblicken, daß die allezeit mit sich selbst identische kirchliche Lehre als sich selbst gleichbleibend bewahrt und so von Generation zu Generation weitergegeben wird.“ Heinrich Steitz²⁸ schließt sich tendenziell weithin diesem Bild an: "Man täte der Orthodoxie Unrecht, wollte man in ihren Vertretern nur jene finsternen schwarzgewandeten Zionswächter sehen, als die sie weithin erscheinen."²⁹ Steitz formuliert: "Es ist nicht richtig, wenn die Kirche der lutherischen Orthodoxie abwertend als ‚Schulsaal‘ bezeichnet wird. Vielmehr war der Schulsaal die Voraussetzung, ohne die eine Kirche nicht sein konnte."³⁰

Für Zeller liegt die Problematik der Orthodoxie 'in dem jetzt spürbaren Auseinanderfallen von Theologie und Frömmigkeit'; diese Theologengeneration habe 'die theologische Funktion der Frömmig-

keit nicht hinlänglich erkannt. Man weiß wohl um die Frömmigkeitskritische Aufgabe der Theologie. Aber man ist nicht zu der Einsicht durchgedrungen, daß es auch eine Kritik der Frömmigkeit an der Theologie gibt... Gerade das war die Problematik dieser Generation'.³¹

Aus dem Gesagten ergibt sich bereits, daß unter 'Orthodoxie' zu den verschiedenen Zeiten Verschiedenes verstanden wurde. Dasselbe gilt auch im Blick auf die jeweiligen Bewertungen der 'Orthodoxie', wobei wissenschaftliche und Frömmigkeitsmäßige Aspekte sich öfters vermischen.

Der der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstammende wissenschaftliche Begriff der Orthodoxie "entspricht [zunächst] dem Selbstverständnis der damaligen [orthodoxen] Theologie, mit der wahren Erkenntnis und dem wahren Bekenntnis Gott in Wort und Tat wahrhaft zu verehren. Im besonderen reklamierten die reformatorischen Kirchen mit dem Kennzeichen 'orthodox' den umfassenden Kirchenbegriff der altchristlichen Bekenntnisse für sich, indem sie mit der Qualifizierung ihrer Lehre als 'orthodox' behaupteten, 'in der Kontinuität zu der noch mit dem Christentum der Bibel einigen religio (fides, doctrina) christiana der Alten Kirche der ersten Jahrhunderte zu stehen."³² Sodann versteht man seit Beginn des 19. Jahrhunderts unter 'Orthodoxie' eine kirchliche Theologie, wie sie sich in den Bekenntnisschriften oder in der wissenschaftlichen theologischen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts niedergeschlagen hat. "Orthodoxie so als Inbegriff der öffentlichen Lehre der Kirchen verstanden, dient als Orientierungsrahmen für die je eigene, sich mehr oder weniger an die kirchliche Lehre anlehrende Theologie. Der wissenschaftliche Begriff der Orthodoxie ist demnach ursprünglich ein dogmatischer und dogmengeschichtlicher Begriff. Er bezieht sich nur auf einen Bereich der kirchengeschichtlichen Entwicklung, eben auf die kirchliche Dogmatik als diejenige Gestalt altprotestantischer Theologie, die wegen ihrer normativen oder traditionsbildenden Funktion nicht gänzlich historisch überholt zu sein scheint. Mit dieser dogmatischen Funktionalisierung der Orthodoxie geht [dann] im Zuge der neuzeitlichen, fundamentalen Umwertung des Orthodoxie-Begriffs die Behauptung einer der lutherischen Orthodoxie selbst fremden Diastase von wissenschaftlich-objektiver Theologie (Lehre) und persönlich-subjektiver Frömmigkeit (Leben) einher, wie sie der Pietismus im Anschluß an J. Arndt empfunden und als Opposition von toter Orthodoxie und lebendigem Glauben gegen die akademische Theologie seiner Zeit gekehrt hat."³³

Damit ist aus theologischer Perspektive die Leistungsfähigkeit und Grenze des Begriffs 'Orthodoxie' aufgezeigt: "Der Begriff Orthodoxie dient von Anfang an der innerkirchlichen Selbstvergewisserung angesichts des Phänomens der Strittigkeit der Wahrheit innerhalb der Kirche... Das Konzept der Orthodoxie zog früh, wirksam seit der pietistischen Kritik an der lutherischen Universitätstheologie, den Vorwurf der Reduktion des Glaubens auf die Lehre auf sich; es wurden alternative Indizien der Zugehörigkeit zur Kirche geltend gemacht (die Geistbegabung bei den Spiritualisten der Reformationszeit; die Wiedergeburt oder die praxis pietatis im Pietismus und der Erweckungsbewegung), mittels derer die Behauptung begründet wurde, daß auch die Wahrheit der Lehre Gestalt des Irrtums sein könne. Es handelt sich dabei um apologetische Argumentationsfiguren, mittels derer sich in der innerkirchlichen Auseinandersetzung eine als heterodox geltende Gruppierung die Zugehörigkeit zur wahren Kirche auszuweisen sucht (so etwa in der Befreiungstheologie durch die Formulierung des Kriteriums der 'Orthopraxie' im Sinne des Ausweises der Wahrheit der Lehre durch deren Beitrag zur Realisation menschlicher Freiheit)."³⁴

Allerdings werden nicht nur der Begriff 'Reformationszeit', sondern auch die Bezeichnung 'Zeitalter der lutherischen bzw. reformierten Orthodoxie' als Epochenbezeichnung nicht nur in der Allgemeinhistorie durch eher sozialhistorische und politische Begriffe wie 'Frühe Neuzeit' und 'Zeitalter der Konfessionalisierung' ersetzt, wodurch theologische und Frömmigkeitsmäßige Motive sowie der Zäsurcharakter von 1555 relativiert werden. Der Prozeß der 'Konfessionalisierung' wird schon in die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts verlegt. Die Überschrift unseres Abschnitts müßte dann statt 'Zwischen Theologie und Frömmigkeit: Das Zeitalter der protestantischen Orthodoxie im ausgehenden 16. und im 17. Jahrhundert' etwa lauten: 'Zwischen Theologie und Konfessionalisierung: Theologie und Frömmigkeit als Mittel der Politik und Sozialdisziplinierung'.

Der für die Zeit vom Augsburger Religionsfrieden 1555 bis zum Westfälischen Frieden 1648 dann vorherrschende Epochenbegriff 'Konfessionelles Zeitalter' ist erst im 20. Jahrhundert von dem Religionssoziologen Ernst Troeltsch (1865-1823) und dem Historiker Otto Brunner (1898-1982) geprägt

worden. Hier hat dann das Jahr 1555 nicht mehr den Zäsurcharakter, den es in der traditionellen und auch von Steitz benutzten Epochengliederung einer Reformationsgeschichte bis 1555 und einer sich daran anschließenden Zeit der 'Gegenreformation' inne hatte. Eine wichtige Begründung für die Umbenennung in 'Konfessionelles Zeitalter' war der Hinweis, daß die sich primär an der Theologiegeschichte ausrichtende Bezeichnung 'Orthodoxie' für die allgemeine Geschichte und Sozialgeschichte zu eng und außerdem auf deutsche Verhältnisse zugeschnitten sei.

Für die Situation im Deutschen Reich ist allerdings unbestreitbar der Augsburger Religionsfriede von 1555 ein wichtiger Einschnitt, der den konfessionellen Grundzug des Zeitalters besonders deutlich macht. "Das eigentlich Neue gegenüber dem Spätmittelalter und der Reformation seit 1555 ist, daß das gesamte Leben unter die Signatur des Konfessionellen, d.h. der konfessionellen Gegensätze getreten ist. Die religiösen Bewegungen des Spätmittelalters und auch die Anfänge der Reformation kennen diese konfessionelle Polarisierung nicht. Die Aufspaltung der mittelalterlichen christlichen Einheitskultur in eine Vielheit von Konfessionen und Kirchen, Staaten und politischen Entwürfen, die sich gegenseitig abgrenzen und differenzieren, ist das eigentlich bestimmende Element der Epoche. Der konfessionelle Grundzug des Zeitalters zeigt sich in der Politik bei den großen Kriegen im 16. und 17. Jahrhundert, aber auch bei der christlichen Mission und der kolonialen Expansion der europäischen Mächte in fremde Kontinente."³⁵

Kirchengeschichtsforschung kommt hier offenbar in ein Dilemma: Eine vorrangige Orientierung an Theologie und Frömmigkeit kann zu einer Verkürzung der historischen Perspektive führen. Auf der anderen Seite besteht die Gefahr, daß über den sicher vorhandenen politischen und sozialen Motiven die theologischen und frömmigkeitsmäßigen Implikationen der Epoche übersehen oder zumindest relativiert werden. Nicht nur im Kontext der Geschichte der Gießener Universität, der „Alma Mater Ludoviciana“³⁶, hat in dieser Zeit gerade 'die Ausbildung der protestantischen Konfessionen als Folge der deutschen Reformation' bei der jetzt stärker als früher betonten 'Durchformung des Territorialstaats in Hessen' im Kontext des 'im Kaiser gipfelnden Systems des Reiches' eine fundamentale Bedeutung.

Nun ist der Begriff 'Konfessionalisierung' selbst interpretationsbedürftig, vor allem auch im Blick auf die jeweils zugelassene Bedeutung theologischer und frömmigkeitlicher Motive.³⁷ Mag bei dieser unserer in Anlehnung an Peter Moraw vorgenommenen vorsichtigen Einordnung der Gießener Universitätsgründung in das Konfessionalisierungsparadigma auch die Formierung der konfessionellen Kirchentümer als 'Fundamentalprozeß der Frühneuzeit' (Wolfgang Reinhard)³⁸ anerkannt und Religion und Kirche nicht nur als gesellschaftliche 'Subsysteme unter mehreren anderen', sondern als tragende 'Strukturachsen der Gesellschaft insgesamt' (Heinz Schilling)³⁹ angesehen werden: Angesichts der hier sonst vorherrschenden 'etatistischen', d.h. staatlich-politischen Engführung des Paradigmas droht die Mehrschichtigkeit des geschichtlichen Lebens verkürzt zu werden. Demgegenüber gilt es, die Propria der einzelnen Konfessionen wie z.B. ihre historischen Ursprungsdifferenzen, ihr unterschiedliches Kirchenverständnis, die spezifische Rolle, die der lehrgesetzlichen Doktrin zukam, die unterschiedlichen praktischen Institutionalisierungsformen usw. besser wahrzunehmen. Die protestantischen Kirchen sind von ihrer Geschichte her zwar weithin Theologenkirchen. Aber Theologie ist nur ein Faktor unter mehreren!⁴⁰ Gerade wenn man die 'etatistische' Überbetonung der Konfessionalisierungsthese kritisch betrachtet, wird der Blick auch auf andere Kräfte frei, die nicht einfach durch die politischen Entwicklungen einer Epoche oder durch die Kirchen- und Wirtschaftspolitik erklärt werden können. In dieser Perspektive sind z.B. die 'Cultusformen' wichtige Indikatoren für den 'Bekenntnisstand' der 'Gemeinde'.

Mit seinen 'Verbesserungspunkten' von 1605 wollte Landgraf Moritz von Hessen-Kassel in seinem Land die Konfessionen einander angleichen. Die schon länger eher 'reformiert' geprägten Niederhessen sollten mit den Lutheranern in Oberhessen zu einem gemeinsamen Bekenntnis und einer entsprechenden religiösen Praxis finden. Schon 1603 wünschte Moritz in Schmalkalden die Beseitigung der Bilder in der Kirche, der lateinischen Gemeindegesänge, der Elevation der Abendmahls-elemente, des Schlagens des Kreuzes und des Läutens des Glöckchens beim Credo. Die wesentlich kultisch-praktisch orientierten 'Verbesserungspunkte' beziehen sich dann auf das Verbot der unnützen theoretischen Disputationen über die Ubiquität Christi (Modus der Gegenwart Christi im Abendmahl), auf

die Zehn Gebote nach biblischem Wortlaut (Bilderverbot), und das Brotbrechen beim Abendmahl (Brot statt Hostien).

So zeigten sich die Auswirkungen der 'Verbesserungspunkte' in der Frömmigkeitspraxis und in den Kirchengebäuden z.B. in teilweise oder ganz zerstörten Figuren, Reliefs und Taufsteinen, in der Entfernung von Bildern oder in der Übermalung derselben. Wände wurden weiß gekalkt und so reformiertem wortbezogenen Andachtsideal unterworfen. Lutheraner empfanden die Änderung der Gottesdienst- und Abendmahlspraxis aber als einen tiefen Einschnitt: "So haben sie bislang die Gaben des Abendmahls nicht angefaßt, um ihre Ehrfurcht vor dem leiblich gegenwärtigen Christus zu zeigen. Jetzt hören sie, daß er als Mensch im Himmel und nur geistlich anwesend sei. Deshalb sollen sie den Kelch selbst in die Hand nehmen und bekommen ein Stück Brot statt der gewohnten Hostie."⁴¹ Im Katechismus finden sich im Blick auf die Hessischen Fragstücke Änderungen. Da ist vor allem das Bilderverbot eingefügt worden. Mit den Verbesserungspunkten kommen auch neue Lieder in die Kirchen, von denen die meisten noch keine Orgel besitzen. Waren die lutherischen Choräle noch relativ leicht auswendig zu lernen, so ist das bei den meist langen Psalmengesängen, die Ambrosius Lobwasser nach 1550 aus dem (französischen) Genfer Psalter übersetzt und die Moritz mit weiteren Melodien versehen hat, nicht so einfach. Jede Gemeinde braucht zumindest für den Vorsänger ein Gesangbuch, das in Kassel gedruckt und auf Befehl von Moritz angeschafft werden muß. Widerstrebende Pfarrer werden ihres Amtes entsetzt. Was die liturgischen Orte anbelangt, so legen die Verbesserungspunkte die christologische Verkündigung fest: Christi verkörperter Leib sei im Himmel, also komme er nur geistlich zu seiner Gemeinde. Er ist dann nicht mehr im Altar oder Taufstein gegenwärtig, sondern in den geistlichen Handlungen. Die Orte ihres Vollzugs sollen möglichst zurückgenommen werden. Den Altar verhüllt jetzt ein schwarzes Tuch, um die geistliche Gegenwart des erhöhten Christus während der Feier zu betonen. Die entsprechenden Textilien sind anzuschaffen. Die meisten Altäre werden allerdings nur abgedeckt und nicht durch Tische ersetzt. Vielfach kommt es zur Entfernung der Taufsteine, wodurch die Taufe ihren festen Ort im Kirchenraum verliert. Wird getauft, stellt man eine Schüssel auf den Altar. Die Funktion und nicht der Ort wird maßgebend. Auch das Aufstellen von Kreuzfixen und das Kreuzeszeichen, das für eine individuelle Religionspraxis wichtig war, fielen unter das Bilderverbot, dessen Umsetzung allerdings sehr von den örtlichen Verhältnissen abhing. Das Köpfen von Heiligenfiguren ist ein durchaus übliches Verfahren, um religiöse Bildwerke zu entwerten, ein despektierlicher Ritus, der sich auch in der Französischen Revolution findet. Es liegt auf der Hand, daß es sich hier um wichtige Bestandteile einer auch emotional tief verwurzelten Religionskultur handelt, die einer eher 'rational' orientierten Theologie nicht oder nur schwer zugänglich sind und außerdem das Odium einer Nichtaufgeklärtheit und eines Ungebildetsein an sich tragen. Daß hier aber nicht nur das Glaubensleben von Unterschichten zur Debatte steht, sei ausdrücklich angemerkt.

Die meisten Selbstzeugnisse zeigen, wie unterschiedlich das Glaubensleben und das Verständnis des christlichen Glaubens waren. Wichtig ist auch der Hinweis Hartmut Lehmanns⁴²: "Von Demographen und Sozialhistorikern wissen wir, daß über 50% der Bevölkerung in der Frühen Neuzeit in den Dörfern zu den unterbäuerlichen Schichten gehörten. Aus diesen Kreisen liegen aber keine Selbstzeugnisse vor. Wir begegnen den Angehörigen dieser Schichten in der Regel nur in Prozeßakten, und auch dann entstammen die Worte, mit denen sie zu uns reden, der Feder von Schreibern aus der bürgerlichen Schicht. Nichts deutet darauf hin, daß die Konfessionalisierung in diesen Schichten bis weit ins 17. Jahrhundert hinein irgendwelchen Erfolg hatte. Zu vermuten ist vielmehr, daß diese Schichten erst im Laufe des 18. Jahrhunderts in die Disziplinierungsprozesse der sich formierenden modernen Arbeitswelt und in die Alphabetisierungsbemühungen der sich herausbildenden modernen Erziehungswelt einbezogen wurden. Viel spricht dafür, daß die Obrigkeiten erst im 19. Jahrhundert auf den genannten beiden Gebieten, dem der Arbeitsdisziplinierung und dem der Elementarbildung, sichtbare Erfolge erzielen konnten... Das Glaubensleben der Unterschichten während der eigentlichen Epoche der Konfessionalisierung liegt dagegen nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung weitgehend im Dunkeln. Man kann nur vermuten, daß auch diese Menschen durchaus ihre Glaubenspraktiken hatten und daß ihnen eine gewisse Autonomie der eigenen Glaubenswelten eigen war... Falsch scheint mir allein die Annahme, die Politik der Konfessionalisierung hätte auf irgendeine auch nur annähernd effiziente Weise das religiöse Leben dieser Kreise beeinflußt."

Hinzu kommt, daß die etatistische Sicht der Konfessionalisierungstheorie den Pfarrern die Rolle als verlängerter Arm der Obrigkeit zuweist: Durch Verkündigung und Kirchengzucht sollten diese die Normen, die die weltliche Obrigkeit vorsah, um den disziplinierten Untertanenverband der Neuzeit zu schaffen, den Gemeindegliedern einpflanzen. Auch dieses Verständnis des pfarramtlichen Tuns entspricht in dieser Breite wohl kaum der Wirklichkeit. So waren z.B. die hessen-darmstädtischen Pfarrer bei der Seelsorge auf die Mitwirkung der 'Senioren' und deren Auffassung von dem, was 'anstößig' ist, angewiesen. Die Normen der Kirchengzucht ließen sich letztlich nur dann in den Gemeinden durchsetzen, wenn sie von den Gemeindegliedern auch akzeptiert wurden. "Aus der Sicht der Gemeinden war der Pfarrer nicht das Sprachrohr des Landesfürsten. Er hatte in der Gemeinschaft auch die Funktion einer bei Konflikten vermittelnden Instanz, sowohl bei Konflikten in der Gemeinde, als auch bei Konflikten in Familien. Die Pastoren konnten ihr Amt immer nur mit, aber niemals gegen ihre Gemeinden ausüben. Im Konfliktfall zwischen Hirt und Herde trat deshalb die Kirchenleitung keineswegs automatisch auf die Seite des Amtsbruders... Die Vorstellung von einem unüberwindbaren Gegensatz zwischen dem sittenstrengen Seelsorger und seiner Gemeinde ist ... eine unzulässige Übertragung von Verhältnissen des 19. Jahrhunderts auf die Frühe Neuzeit": So kenntnisreich Carsten Lind.⁴³ Zur Überschätzung der vor allem etatistisch verstandenen Konfessionalisierungsthese bemerkt dieser zutreffend: Das Paradigma der Konfessionalisierung "war das Kind einer Historikergeneration, die ihre prägenden Eindrücke in einer Zeit empfangen hatte, der die Freude an gesellschaftlichen Fundamentalvorgängen und Prozessen noch nicht geschwunden war ... Die Verdichtung staatlicher respektive fürstlicher Herrschaft ist ein bereits im Spätmittelalter einsetzendes Phänomen. Sie bedurfte der konfessionellen Aufladung nicht. Vielleicht haben die konfessionellen Fragen die Entwicklung befördert, aber die moderne Staatlichkeit brauchte zu ihrer Heraufkunft keine Konfessionalisierung".

Kurz: 'Konfessionsbildung' und 'Konfessionalisierung' sind – bei allen Zusammenhängen und Beziehungen – doch schärfer zu unterscheiden! Ich lehne mich hier an Ernst Walter Zeedens⁴⁴ Definition an: "Unter Konfessionsbildung sei also verstanden: die geistige und organisatorische Verfestigung der seit der Glaubensspaltung auseinanderstrebenden christlichen Bekenntnisse zu einem halbwegs stabilen Kirchentum nach Dogma, Verfassung und religiös-sittlicher Lebensform“. 'Konfessionalisierung' bezeichnet hingegen die nachfolgende Durchdringung und Ausformung des gesamten Lebens im Sinne bzw. mit Hilfe bzw. unter dem Einfluß und den Auswirkungen der Konfessionen. Zuweilen bin ich allerdings 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 in einer bestimmten Richtung dient?

7.5 Umstrittene Modernisierung: Zur Aufklärung im 18. und 19. Jahrhundert

In seiner 'Geschichte der EKHN' hat Heinrich Steitz diesen Zeitabschnitt nicht nur mit 'Rationalismus' überschrieben, sondern letztlich auch zum Darstellungs- und Deutungsprinzip der Epoche gemacht⁴⁵: "Im Zusammenhang mit der theologischen Lehre läßt sich das Bestreben, Wesentliches der religiösen Erkenntnis nicht aus Gottes Offenbarung sondern von der Vernunft her zu bestimmen, seit der Mitte des 18. Jahrhunderts nachweisen... In dem Augenblick, da die Vernunft denkmäßig die Offenbarung anzweifelte, wurde der kirchliche Glaube in Frage gestellt“ (S. 252). Überschriften wie 'Die Zerstörung der gemeindlichen Handlungen', 'Die Umwandlung der bekenntnisgebundenen Gesangbücher', 'Die Beseitigung der reformatorischen Katechismen', 'Die Zersetzung der biblischen Verkündigung', 'Der Verfall der theologischen Lehre', 'Der Sieg der aufgeklärten Gemeinde' zeigen deutlich die interpretatorischen Tendenzen der Epoche durch Steitz an.

Demgegenüber hat z.B. der in Marburg und dann in Frankfurt am Main lehrende Theologe und Irener Wolfgang Philipp schon früh auf 'die Fülle von Vorurteilen, Fehltritten und Spekulationen' hingewiesen, die mit der Erforschung der Aufklärung verbunden sind⁴⁶: "1.) Unter typologischer Perspektive gelten gewöhnlich die Entdeckung und Absolutsetzung der Vernunft im Sinne des Rationalismus sowie die Ansetzung des Menschen als des Maßes aller Dinge im Sinne des Eudämonismus als ätiologische Motive: Der Verstand beherrscht alle Dinge – Der Mensch ist das Maß aller Dinge – Die Erzeugung von Glück ist oberstes Gebot – so soll das Glaubensbekenntnis der Aufklärung lauten. 2.) Unter struktureller Perspektive wird die Epoche nach Erscheinung und Ursprung als Verwirklichung rationalistisch-individualistisch-autonomen Verhaltens aufgefaßt. 3.) Unter histori-

scher Perspektive werden die soeben genannten typologischen und strukturellen Aspekte geistesgeschichtlich gerne aus renaissance- und barockphilosophischen Systemen abgeleitet; theologiegeschichtlich sollen sie im 'Wolffianismus' klassisch in Erscheinung treten.“

Philipps Interpretationsansatz beruht auf folgenden Erkenntnissen und Differenzierungen:

- 1) Die Aufklärung im eigentlichen und strengen Sinne beginnt um 1680 mit einem auf allen geistigen und kulturellen Gebieten nachweisbaren Umbruch. Sie erscheint zuerst in England.
- 2) Die sog. 'Französische Aufklärung', die durchweg als Prototyp der Aufklärung schlechthin gilt, stellt in Wirklichkeit ein 'verlängertes Barock' dar.
- 3) Philipps frömmigkeitsgeschichtliche Leistung besteht hier in der Erkenntnis: „Das 'Licht' oder die 'Klarheit' des britischen Enlightenment oder der deutschen Aufklärung ist ursprünglich und eigentlich die biblische 'claritas claritatum', der meist als 'Glory' bzw. 'Herrlichkeit' bezeichnete Glanz der biblischen Transzendenz“.

Gegenüber dem bekannten theologischen Drei-Stufen-Schema der Aufklärung (Wolffianismus – Neologie – Rationalismus) stellt Philipp 'drei sich überlagernde Strömungen' fest. Die Grundschrift der Aufklärung bildet für ihn die biblisch-transzendenzgläubige, 'hebraistische Physikotheologie', die später vom Spätbarockismus der Französischen Aufklärung als verlängertes Barock, von der Neologie und dem Rationalismus überlagert wurden. Philipps Grundthese lautet: Der große Durchbruch des biblischen Transzendenzglaubens durch die Metaphysik des Barock geschieht in der europäischen Bewegung der Physikotheologie, die den kosmischen Nihilismus, Pantheismus und Deismus des Barock offenbarungsgläubig durchbricht und die mit dem Werden der Aufklärung identisch ist. Aus diesem vor allem im britischen 'Hebraismus' ('Höchststand des Alttestamentlichen') sich realisierenden geistig-religiösen Potential der Britischen Welt gingen drei Bewegungen hervor: Die sog. 'Physikotheologie', der sog. 'Philosemitismus' und die 'Christusdoxologie' (Christuslyrik).

Die Unterscheidung zwischen deutscher und französischer Aufklärung wurde z.B. auch von Klaus Scholder⁴⁷ aufgegriffen: "Tatsächlich hat sich die Aufklärung, soweit sie zwischen 1740 und 1780 im protestantischen Deutschland wirksam geworden ist, weithin nicht gegen Theologie und Kirche, sondern mit ihr und in ihr vollzogen... In der Tat bin ich der Überzeugung, daß die deutsche Aufklärung, soweit sie als theologische in unser Blickfeld kommt, nicht in erster Linie als ein theoretischer Prozeß, sondern als eine praktische Reformbewegung verstanden werden muß... Den Beweis für Sinn und Notwendigkeit der christlichen Religion kann nicht die Lehre, sondern nur das Leben, nicht die theologische Reflexion, sondern nur die praxis pietatis, nicht der Glaube, sondern nur die Heiligung erbringen. Dieser Zug zum praktischen Christentum ist überall mit Händen zu greifen.“ Daß hier auch Unterschiede der Aufklärung zum Pietismus relativiert werden, liegt auf der Hand: "Gewiß, auch die Unterschiede sind nicht zu verkennen. Zum Herzstück der pietistischen Frömmigkeit, zur Lehre von Sünde, Gnade und Wiedergeburt, hatte die Aufklärung schlechterdings kein Verhältnis mehr. Die Wandlung des Lebensgefühls ganz allgemein ist mit Händen zu greifen. Und doch gibt es nun kein erstaunlicheres Zeugnis für die Kraft und Tiefe der pietistischen Frömmigkeit als dies, daß sie noch ihren Erben und Gegnern den unverwechselbaren Stempel ihres Geistes aufzuprägen vermochte... Was die deutsche Aufklärungstheologie Originelles besaß, das entstammte weitgehend dem Erbe des Pietismus, der sich unter dem Einfluß westeuropäischer Strömungen zur Neologie wandelte.“

In kirchengeschichtlicher Perspektive definiert Albrecht Beutel: "Die Aufklärung bezeichnet eine wesentliche, die Frühe Neuzeit vollendende, in ihren Fragestellungen und Folgen bis heute fortwirkende Epoche der Kirchen- und Theologiegeschichte. Diese erstreckt sich vom Ausgang des Konfessionellen Zeitalters bis zu der universalen europäischen Umbruchphase, die sich um 1800 in politischer und ökonomischer wie auch in geistesgeschichtlicher Hinsicht vollzog. Abhängend von den jeweiligen nationalen, konfessionellen und wissenschaftlich-philosophischen Kontexten, hat sich die kirchlich-theologische Aufklärung in mannigfaltigen, teils höchst disparaten Spielarten niedergeschlagen. Einheitsstiftende, die Epoche konstituierende Motive finden sich etwa in der programmatischen und effektiven Überwindung konfessioneller Polemik und aristotelischer Schultheologie, in der Akzentuierung der lebenspraktischen Relevanz von Religion sowie, damit unmittelbar zusammenhängend, in der konsequenten Kultivierung religiöser Individualität und Innerlichkeit. Wie für die Epoche insgesamt, lassen sich auch in kirchen- und theologiegeschichtlicher Perspektive Kritik, Anthropozentrik und Perfektibilitätsglaube als

Leitgesichtspunkte benennen... Die anthropozentrische Ausrichtung der Aufklärungstheologie äußerte sich in einer Tendenz zur Ethisierung des Christlichen wie überhaupt in der Bemühung, die theoretischen Kirchenlehren gegenüber den lebenspraktischen Vollzügen von Religion auf ihre subsidiäre Funktion zu reduzieren...“

Damit ist gesagt: Die Fülle der Interpretations-Perspektiven der Aufklärung kommt bei Steitz doch zu kurz! Andererseits darf nicht vergessen werden, daß er das zu seiner Zeit weithin übliche Aufklärungs-Verständnis seinem Forschen und Lehren zugrundegelegt hat.

7.6 Unionen, Erweckungen, Kirchenverfassungen

"Zwei Ereignisse von weltpolitischer Bedeutung begrenzen die Geschichte der Evangelischen Kirchen in Hessen, Nassau und Frankfurt a. M.: der Sturm auf die Bastille in Paris am 14. Juli 1789 und der Abschluß des Waffenstillstandes im Walde von Compiègne am 9. November 1918. Deutschland erlitt im Zusammenhang der beiden Geschehnisse gewaltige Einbußen, die vorwiegend in den Gebieten am Rhein grundlegende Neuordnungen nach sich zogen. Nach 1789 brach das konfessionell bestimmte Territorialkirchensystem zusammen, nach 1918 das landesherrliche Kirchenregiment. Die staatlich-kirchliche Einheit des Territoriums, die evangelische Gemeinschaftsform des Reformationsjahrhunderts, brach im Ansturm der westlichen Neuerungen zu Beginn des 19. Jahrhunderts auseinander... Menschen, die auf Grund verschiedener geschichtlicher Staatenbildungen zu verschiedenen Konfessionen gehört hatten, kamen in einer neugebildeten Verwaltungseinheit zusammen... Die theologischen Bekenntnisaussagen, die im Reformationsjahrhundert trennende Kraft bewiesen hatten, waren durch Pietisten und aufgeklärte Denker so nahe zusammengerückt worden, daß Lutheraner und Reformierte die Unterscheidungslehren nur noch als geschichtliche Erinnerungen empfanden. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts nahmen die Evangelischen den ... Ruf zur evangelischen Einheit begeistert auf und gestalteten 'Unionen'... Die Lostrennung vom Staate stellte der Kirche eine neue Aufgabe; sie mußte ihrer Lebensform eine gesetzliche Grundlage geben. Im Territorium waren diese Anordnungen in der staatlichen Gesetzgebung verankert. Die vom Staate losgetrennte und freigewordene Kirche aber war gezwungen, kircheneigenes Kirchenrecht zu schaffen und 'Kirchenverfassungen' zu erarbeiten.“⁴⁸

Anders als in Preußen, wo die Union von Staats wegen, oder in Nassau, wo sie auf Wunsch der Pfarrerschaft eingeführt wurde, kam es in Hessen nicht zu einer flächendeckenden Vereinigung der lutherischen und reformierten Gemeinden. Dies betraf lediglich 1822 Rheinhessen, während es in Starkenburg und in Oberhessen nur zu einzelnen Zusammenschlüssen von Lutheranern und Reformierten auf örtlicher Ebene kam. In diesem Zusammenhang setzte sich die Bezeichnung 'evangelisch' durch, die alle Konfessionen, lutherisch, reformiert und uniert, umfaßte. Und auf diesem Hintergrund ist die neue Verwaltungsreform zu sehen. Unter dem 6. Juni 1832 erließ der Großherzog in seiner Eigenschaft als Landesherr, nicht als summus episcopus, das 'Edikt die Organisation der Behörden für die evangelischen Kirchenangelegenheiten betreffend'. Die bisherigen Provinzialbehörden wurden zu einer 'staatlich-kirchlichen Zentral-Mittelbehörde' zusammengezogen, dem Oberkonsistorium mit Sitz in Darmstadt. Zwar wurde in diesem Zusammenhang das Amt des Superintendenten wieder eingeführt, aber nunmehr in neuer, veränderter Gestalt. Denn die Superintendenten sind hinfert ausführende Organe des Oberkonsistoriums, dem sie zugleich angehören: Der Darmstädter Superintendent als 'erster geistlicher Rat', die beiden anderen (Oberhessen mit Sitz in Gießen und Rheinhessen mit Sitz in Mainz) als außerordentliche Mitglieder. Im übrigen ist ihr Wirkungskreis auf das geistige und geistliche Leben der Gemeinden und der Pfarrerschaft beschränkt, mit der Verwaltung (und damit auch mit der Pfarrstellenbesetzung) hatten sie nichts mehr zu tun. Diese Funktionsbeschränkung wurde in einer dem Edikt wenige Tage später folgenden 'Amtsinstruktion' genau festgelegt. So heißt es in § 1: "Die Superintendenten bilden keine selbständige, verfügende geistliche Mittelbehörde, sondern sind die Organe, durch welche das Oberkonsistorium einen Teil seiner Funktionen ausüben läßt und insbesondere solche Zwecke verfolgt, welche auf kollegialischem Weg nicht ebenso gut erreicht werden können, sondern die persönliche und unmittelbare Einwirkung einzelner, hierzu bestimmter Kirchenbeamten erheischt." Und weiter heißt es in § 3: "Der Wirkungskreis der Superintendenten beschränkt sich zunächst und vorzugsweise auf das eigentlich geistliche Leben in der Kirche und ihren Dienern. Die äußeren Angelegenheiten der Kirche, namentlich die ökonomischen und rechtlichen Verhältnisse derselben, liegen nicht in der Sphäre ihrer Tätigkeit." Ein

stärkeres Gewicht liegt jetzt vielmehr auf dem Amt der 'Dekane', die an die Stelle der 'Inspektoren' getreten sind. Sie sind nämlich – neben anderem – die eigentliche Mittelbehörde zwischen Konsistorium und Gemeinden. Außerdem teilen sie sich mit den Superintendenten die Visitation, was für letztere erneut einen Funktionsverlust bedeutet, während das Dekaneamt als eine weitere Mittelbehörde erscheint – ein merkwürdiges Zwitterwesen, von dem Heinrich Steitz⁴⁹ mit Recht urteilt: "In dieser Unklarheit konnte sich die Dienststellung des Dekans nicht entfalten." Was nun die erwähnten Kirchenunionen betrifft, ist das Oberkonsistorium zuständig für die 'Leitung der evangelischen Kirchenvereinigungen', während der Vollzug der Union durch einen feierlichen Gottesdienst zu den Aufgaben der Superintendenten gehört. Freilich ist nach 1833 ein 'Stillstand der Unionsbewegung'⁵⁰ zu verzeichnen, so daß die einschlägigen Bestimmungen des Organisationsedikts im Grunde obsolet geworden sind.

Band jenes Edikt durch die Unterstellung des Oberkonsistoriums unter das Innenministerium die Kirche eng an den Staat, so gab das am gleichen Tag erlassene Edikt, 'die Organisation der Kirchenvorstände evangelischer und katholischer Konfession betreffend' die Möglichkeit der Selbstverwaltung der Kirche auf der Ebene der Gemeinde. Allerdings stellt sich auch hier die Frage, wie es denn um das Verhältnis von Kirche und Staat bestellt ist. Die Antwort ist ambivalent. Zwar dürfte auf Gemeindeebene damit der erste Schritt zur Trennung von Kirche und Staat begangen worden sein, aber ob dies auch für die Gesamtkirche gilt, bleibt zweifelhaft. Eger und Friedrich meinen, die Trennung von Kirche und Staat zeige sich hier in ihren ersten Anfängen⁵¹, Wilhelm Bergér sagt in einem (unveröffentlichten) Vortrag 1956, das Edikt bedeute den ersten Schritt der Lösung der Kirche aus der Umklammerung des Staates; Heinrich Steitz⁵² konstatiert gar: "Es gab in Hessen fortan keine Staatskirche. Die Trennung der Kirche vom Staat war angedeutet."

Dagegen gibt es gute Gründe für die Annahme, daß eben diese Staatskirche sehr wohl noch Bestand hatte. Zwar schafft das Edikt eine gewisse kirchliche Eigenverantwortung und Selbstverantwortung in allen Bereichen, die die Kirchenrechtler das 'jus in sacris' nennen, aber letztendlich bleibt das Oberkonsistorium eine nachgeordnete Behörde, die dem Innen- und dem Justizministerium untersteht und die letztlich das 'jus circa sacra' wahrnehmen. Und nicht zu vergessen: Der Großherzog Ludwig II. hat dieses Edikt ausdrücklich in seiner Eigenschaft als Landesherr und nicht als 'Summus episcopus' erlassen!

Wenden wir uns hier noch der Frage der 'Erweckungsbewegung' im späteren Bereich der EKHN zu! Gab es überhaupt eine solche? Oder lassen sich nur einzelne 'Erweckungen' beobachten? Die These von Steitz lautet: "Im Bereich der 'Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau' gab es keine 'Erweckungsbewegung', wohl aber 'Erweckungen'. Obwohl nur einzelne Persönlichkeiten bestimmenden Einfluß erlangten und nur vereinzelt Gebiete erreicht wurden, erzielten die Erweckungen dennoch eine spürbare Wirkung im kirchlichen Leben und wandelten das geistige Antlitz der Kirche um. Die Erweckungen wollten Rationalismus und Idealismus überwinden, aber die guten Ansätze des Pietismus fortentwickeln. Von der Orthodoxie übernahmen sie die Sicherheit der auf die Bibel gestützten Glaubensaussage. Mit der Romantik hatten sie die Betonung des Lebensmotivs gemeinsam. 'Erlösung durch Jesus Christus' – das war das gleichbleibende Thema der erwecklichen Verkündigung. Den Anstoß zu den Erweckungen in Rheinhessen und im Dilltal gaben die religiösen Bewegungen in Württemberg und am Niederrhein"⁵³. Diese relativ breite Zusammenfassung der Zeit zwischen der 'deutschen Erhebung' (1813) und den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts von Heinrich Steitz in seiner 'Geschichte der EKHN' konzentriert sich auf die 'Stillen im Lande', 'Franz Josef Helferich und die Erweckungen in Rheinhessen' (Dolgesheim, Mommenheim), 'Die Revolution von 1848 und ihre kirchlichen Auswirkungen', 'Johann Heinrich Weisgerber und die Erweckungen im Dilltal', 'Die Gustav-Adolf-Stiftung', 'Die Äußere Mission' und 'Die Innere Mission'. Steitz faßt zusammen: "Die Voraussetzungen für eine Breitenwirkung der Erweckungen waren im Gebiet der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau nicht gegeben. Die geschichtlichen Umwälzungen in der Wende vom 18. und 19. Jahrhundert, die 'erlebte Geschichte', hatten keine Totalerschütterung des aufklärerischen Geistes bewirkt. Auf dem linken Rheinufer waren französische Maßnahmen auch begrüßt worden. Die deutsche Erhebung war vordergründig als völkischer Aufbruch – nicht als religiöser – erschienen. Die in der Reformation einheitlich geprägte Religiosität des evangelischen Volksteiles zerriß; ein tiefer Spalt in der Frömmigkeit wurde offenkundig. Nicht am Rhein, sondern in Berlin wurden die Kräfte der Erweckung in neue Bahnen gelenkt."⁵⁴

Das Bild von der 'Erweckung' bzw. von den 'Erweckungen' ist bei Steitz vor allem durch die 'Abkehr vom Rationalismus' und die 'Hinwendung zum Erlösungsgedanken' geprägt. Dieses Bild dürfte sich inzwischen (vgl. z.B. Martin Greschat, Ulrich Gäbler, Gerhard Ruhbach, Gustav Adolf Benrath, Karl Dienst) doch als zu eng und einseitig herausgestellt haben.⁵⁵ Benrath faßt zusammen: "Im Großherzogtum Hessen, das in der linksrheinischen (ehemals weitgehend kurpfälzischen) Provinz Rheinhessen ein seit 1822 konsensusuniertes Teilgebiet, in den rechtsrheinischen Provinzen Oberhessen und Starkenburg hingegen verwaltungsunionierte lutherische und reformierte, im hessischen Hinterland schließlich rein lutherische Gemeinden umschloß, bewegte sich die Landeskirche unter den Brüdern Ernst Zimmermann (1786-1832) und Karl Zimmermann (1803-1877; Prälat 1847) auf einem vom kirchlichen Liberalismus bestimmten unionistischen Mittelkurs, wie er der Richtung der Mehrheit der Pfarrer entsprach... Von den Mitgliedern der ersten Landessynode (1875), die nach langem Ringen um die neue Kirchenverfassung zusammentrat, zählten schließlich 6 zur kirchlichen Rechten (Lutherische Konferenz, seit 1851), 30 zur kirchlichen Mitte (Friedberger Konferenz, seit 1856) und 10 zur kirchlichen Linken (Protestantenverein, seit 1870). Das Endergebnis des dreißigjährigen Kampfes (um Verfassung und Bekenntnis seit 1848) bedeutete einen fast völligen Sieg des gemäßigten Liberalismus und Unionismus der Friedberger Konferenz. Unter diesen Umständen blieben die Wirkungen der Erweckung im Großherzogtum Hessen örtlich und regional deutlich begrenzt."⁵⁶ Im Gebiet des ehemaligen Herzogtums Nassau fand das Gemeinschaftswesen vor allem im Norden aus dem benachbarten (ehemals nassauischen, seit 1815 preußischen) Siegerland auch durch Laienprediger und Schriftenkolporteurs (Nassauischer Kolportageverein 1864) in einzelnen Gemeinden Eingang. In dem auf Anregung des späteren Generalsuperintendenten Karl Ernst (1882-1897) angeregten 'Vereins zur Pflege des christlichen Gemeinschaftslebens' (1863) schlossen sich ca. 20 Gemeinschaften im Dilltal auf landeskirchlicher Grundlage zusammen. Neben Karl Ernst wirkte auch Heinrich Maurer in diesem Sinne.

7.7 Volkskirche – Nationalkirche – Bekenntniskirche

In meinen Vorlesungen über 'Kirchliche Zeitgeschichte' habe ich öfters folgenden auf Heinrich Steitz zurückgehenden Fragebogen den Studierenden vorgelegt, um deren Vorkenntnisse und Voreinstellungen näher zu erkunden:

1) Nach seiner Wahl zum Reichspräsidenten erklärte eine Persönlichkeit der Weimarer Republik (1918-1932) bei ihrer Eidesleistung:

"Die Freiheit kann sich nur in fester staatlicher Ordnung gestalten. Nur auf das freie Selbstbestimmungsrecht wollen wir unseren Staat gründen, nach Innen und Außen...

Wir aber können um des Rechtes willen nicht dulden, daß man unseren Brüdern die Freiheit der Wahl raubt... Gemeinsam aber wollen wir unermüdlich arbeiten für das Glück und Wohlergehen des freien deutschen Volkes...

So rufe ich: Unser deutsches Vaterland, unser deutsches Volk – sie leben hoch!"

Wer sprach diese Worte:

- a) Reichspräsident Friedrich Ebert (SPD) 1919
- b) Reichspräsident Paul von Hindenburg 1925

2) Bei einer Aufführung des 'Wilhelm Tell' im Weimarer Nationaltheater 1923 herrschte nach den Worten Rösselmans beim Rüttschwur lange Stille. Da erhob sich eine bekannte Persönlichkeit der damaligen Zeit und sprach in die Stille hinein die Worte noch einmal:

"Wir wollen sein ein einig Volk von Brüdern
in keiner Not uns trennen und Gefahr!"

Wer war diese bekannte Persönlichkeit?

- a) Reichspräsident Friedrich Ebert (SPD)
- b) Reichskanzler Gustav Stresemann (DVP)
- c) General Erich Ludendorff (völkisch)

3) Am 12. November 1933 wählte das deutsche Volk, wobei 95% der Stimmen für Adolf Hitler gezählt wurden. Am 13. November 1933 verfaßten im Berliner Sportpalast die Mitglieder des Gaues Groß-Berlin der Deutschen Christen die Erklärung zur Abschaffung des Alten Testaments usw. Am

14. November 1933 ging bei der Kanzlei des Führers Adolf Hitler ein Telegramm ein, in dem zu lesen stand:

"Die Mitglieder ... stehen unbedingt zu dem Führer des Volkes Adolf Hitler. Sie schämen sich, daß sie ... genötigt werden, diese Selbstverständlichkeit überhaupt auszusprechen... Nach der einzigartigen Kundgebung der Wahl vom 12. November, mit dem Treuebekenntnis des ganzen deutschen Volkes zum nationalsozialistischen Staat sollte dies ohnehin nicht mehr nötig sein."

Wer schickte dieses Telegramm?

- a) Die Bekennende Kirche – Martin Niemöller
- b) Die ev.-theol. Fakultäten – Friedrich Karl Schumann
- c) Die Deutschen Christen – Reichsbischof Ludwig Müller

4) "Die unantastbare Grundlage der Deutschen Evangelischen Kirche ist das Evangelium von Jesus Christus, wie es uns in der Heiligen Schrift bezeugt und in den Bekenntnissen der Reformation neu ans Licht getreten ist. Hierdurch werden die Vollmachten, deren die Kirche für ihre Sendung bedarf, bestimmt und begrenzt."

In welchem Dokument steht dieser Artikel?

- a) In den Richtlinien der Glaubensbewegung 'Deutsche Christen' 1932
- b) In der Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche 1933
- c) In der Theologischen Erklärung der 'Bekennenden Kirche' 1934.

5) "Quelle und Bestätigung unseres Glaubens sind die Gottesoffenbarung in der Bibel und die Glaubenszeugnisse der Väter."

Wer formulierte in dieser Form die Grundlagen seines Bekenntnisses?

- a) Die Kirchenbewegung 'Deutsche Christen' in Thüringen 1933
- b) Die Bekennende Kirche der altpreußischen Union 1935
- c) Der Rat der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands 1936

6) "Die Schrift sagt uns, daß der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen."

Wer bekannte sich zu dieser Erklärung?

- a) Die Bekennende Kirche 1934
- b) Die Kirchengemeinden 1936
- c) Das Geistliche Ministerium der Deutschen Evangelischen Kirche (DEK) 1938

7) Im Jahr 1938 gab es in Deutschland ca. 16.000 evangelische Geistliche.

Wieviele evangelische Pfarrer haben im Kirchenkampf 1933-1945 ihr Leben um des Glaubens willen hingegeben?

- a) 12
- b) 120
- c) 1200

8) Wieviel evangelische Pfarrer waren im Kirchenkampf 1933 für kürzere oder längere Zeit in einem Konzentrationslager?

- a) 125
- b) 1250
- c) 12500

9) Wieviele evangelische Pfarrer waren zwischen 1939 und 1945 bei der Deutschen Wehrmacht?

- a) 2.000
- b) 4.000
- c) 8.000

10) Die Kirchaustrittsbewegung vollzog sich in Wellen. Registriert werden Kirchen-Eintritte und -Austritte seit 1884. Seitdem gab es folgende Austrittswellen:

- | | |
|--|---------------|
| a) 1906-1914 (9 Jahre) | Verlust 0,12% |
| b) 1919-1932 (14 Jahre) | “ 2,71% |
| c) 1936-1944 (9 Jahre) | “ ? |
| d) 1966 anhebend, seit 1969 stark – 1980 | “ ? |

11) Frage: Wann waren die Kirchenaustritte stärker?

- a) 1936-1944
oder
b) 1969-1980

Trotz vorausgehender kurzer Begriffs- und Sacherklärungen waren die richtigen Antworten minimal (1a, 2a, 3a, 4b, 5a, 6a, 7a, 8a, 9a, 10b). Geantwortet wurde meistens im Sinne einer 'political- (oder ecclesiastical-) correctness'!

'Volkskirche – Nationalkirche – Bekenntniskirche': Mit dieser Trias hat Steitz den IV. Teil seines Buches gegliedert, auch wenn er um die Problematik der inhaltlichen Stringenz dieser Begriffe, deren Bedeutungsinhalt im Laufe der Geschichte öfters wechselte, weiß "Eine 'Volkskirche', wie sie in den Kirchenverfassungen nach 1918 beschrieben wird, hat durchaus Merkmale einer 'Nationalkirche' und ist ganz gewiß auch 'Bekenntniskirche'. Darum können die Bezeichnungen weder sachlich noch zeitlich rein auseinandergehalten werden. Dennoch bietet es sich an, den Einteilungsgrundsatz für die Darstellung beizubehalten. Die Zeit der 'Volkskirche' ist wesentlich bestimmt durch die kirchlichen Entscheidungen nach 1918, die Zeit der 'Nationalkirche' durch die Maßnahmen von 1933 und die Zeit der 'Bekenntniskirche' durch die Entwicklung nach 1934."⁵⁷

Mit dieser vor allem an der 'Kirchengeschichte' festgemachten Gliederung umgeht Steitz u.a. die Auseinandersetzungen um Begriff und Inhalt von 'Kirchenkampf' als der vieldeutigen, sich eher milieu-internen theologischen Streitigkeiten der 1930er Jahre verdankenden, moralisch-symbolisch hoch aufgeladenen Selbstbezeichnung seitens der historischen Akteure, die nach 1945 schnell 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. Mai 1934) als dem theologischen und erinnerungspolitischen Heiligtum schlechthin... Kirchenkampfgeschichte war Leidens- und Opfergeschichte... Die Erlebnisgeneration selbst erinnerte sich. Und natürlich legitimierte sie sich durch die Art ihrer Erinnerung. Verengungen, Verdrängungen, Ausblendungen gehörten dazu... Führender Akteur dieser kirchennahen 'diskursiven Konstruktion einer Widerstandsidentität' war Wilhelm Niemöller... Unter seiner Regie entstand innerhalb von zweieinhalb Jahrzehnten eine familiennahe hagiographische Darstellung des radikalen bruderrätlichen Flügels der BK"⁵⁸ Dem heute nicht nur in der Allgemeingeschichte geforderten Fokuswandel von der theologienahen, selbstrechtfertigenden Kirchenkampfforschung hin zur historischen Rekonstruktion des Protestantismus dieser Zeit konnte Steitz wohl aus biographischen Gründen nicht mehr nachkommen. Allerdings finden sich an einzelnen Stellen seines Buches Hinweise auf eine Kritik dieses BK-Geschichtsbildes durch Rückgriff auf liberale Traditionen der Kirchengeschichtsschreibung!⁵⁹ So zitiert er ausführlich aus der Rede des liberalen Präsidenten des hessen-darmstädtischen Landeskirchentages, Archivdirektor D. Fritz Herrmann am 6.7.1933: "Diese Bewegung [= Deutsche Christen] kommt aus dem Norden und Osten unseres Vaterlandes; sie wäre bei uns in Hessen wohl niemals entstanden; denn unsere Verhältnisse sind von Grund auf andere und, wie wir sagen dürfen, bessere. Vor allem haben wir von jeher eifrig darüber gewacht, daß Kirche und Politik auseinandergehalten wurden..."⁶⁰

Auch Steitz hat in diesem Kontext als Hessen-Darmstädter die Unterschiede zwischen seiner Heimatkirche und den preußischen Landeskirchen von Nassau und Frankfurt am Main nicht übersehen. Als Beispiel sei hier seine kirchenpolitische Analyse der Kandidatenliste der Glaubensbewegung 'Deutsche Christen', die als einzige für die bis zum 31. August 1933 durchzuführenden Wahlen zur Landessynode einging und deshalb als gewählt galt, genannt:

"Es ist nicht uninteressant, die Liste der Glaubensbewegung 'Deutsche Christen' kirchenpolitisch zu befragen. An 1. Stelle steht Pfarrer Karl Knab, der Sprecher der 'Deutschen Christen'; er war ein

treuer Mitarbeiter von Prälat Diehl. Außerdem sind noch fünf weitere Pfarrer, die damals bei den 'Deutschen Christen' mitarbeiteten, vertreten. Einer dieser Pfarrer war wenige Monate später ein erklärter Gegner der 'Deutschen Christen', ein anderer war ein Jahr darauf in der Bekennenden Kirche tätig. Unter den Berufenen waren zwei 'Deutsche Christen', unter den weltlichen Abgeordneten sechs. Von den 36 Abgeordneten waren also 14 'Deutsche Christen', aber diese Männer waren samt und sonders gut 'hessisch', d.h. sie hielten alle treu zum Prälaten. Der Wahlvorschlag der Glaubensbewegung 'Deutsche Christen' war zwischen dem Prälaten Diehl und dem Sprecher der 'Deutschen Christen' Pfarrer Knab abgesprochen worden. Es muß den 36 Synodalen zugestanden werden, daß sie die Verantwortung für die hessische Kirche gewissenhaft wahrgenommen haben. Wäre in Nassau Landesbischof D. Kortheuer 'ermächtigt' worden, die Kirche zu ordnen, hätte die Entwicklung vermutlich sich der in Hessen angeglichen."⁶¹ Auch in Frankfurt am Main liefen die Dinge anders!

Die 'Evangelische Landeskirche in Nassau-Hessen' (ELKNH) war 'zweistaatlich' (Preußen/ Volksstaat Hessen), was z.B. im Blick auf die Kultur- und Kirchenpolitik – trotz zentralistischer Tendenzen im NS-Staat – auch Unterschiede zuließ. Dasselbe gilt im Blick auf die kirchenpolitischen Akteure: Die radikalsten Vertreter der DC und der BK kamen eher aus Nassau bzw. dem 'eingemeindeten' Umfeld von Frankfurt am Main (ehemals kurhessischer Kirchenkreis Bockenheim). Hinzu kommt, daß die einzelnen 1933 zwangsvereinigten Kirchengebiete in sich auch weiterhin theologisch-frömmigkeitliche und auch kirchenpolitische Unterschiede zeigten. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg gab es hier ein einheitliches Gesangbuch. Für die meisten Pfarrer der großherzoglich/volksstaatlichen, auf Bibel, Gesangbuch und Katechismus beruhenden, 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 waren Stärkung der Zusammengehörigkeit bei Wahrung des eigenen Profils und nicht, wie eher in Nassau und partiell Frankfurt am Main, kirchenpolitische Konfrontation entscheidend! Schwerpunkte der hessen-darmstädtischen Volkskirche waren die beiden Funktionskanäle der Volkskirche: Vermittlung oberster Werte und helfende Begleitung in Krisensituationen und an Wendepunkten des Lebens. Die Beachtung des Individuums stand letztlich vor Wünschen nach neuer, antimodernistischer und antihistoristischer Vergemeinschaftung, wie sie übrigens nicht nur bei den 'Deutschen Christen' zum Ausdruck kam. Die historischen Unterschiede zwischen den früher selbständigen Kirchen von Hessen, Nassau und Frankfurt am Main wirkten sich dann auch im Blick auf die 'Bekennende Kirche' aus! Hessen-Darmstadt war hier keinesfalls eine Kopie der preußischen Bekennenden Kirche, aus der auch Martin Niemöller und andere in Nassau-Hessen führende Angehörige der BK lebens- und auch pfarramtsmäßig stammten, die territorial in Nassau und in Frankfurt am Main beheimatet war, und deren wesentliches Kennzeichen z.B. die Polemik gegen Aufklärung und Idealismus, Subjektivitätskritik, neue neoromantisch-organologische Sozialmetaphysik und die Suche nach neuer unbedingt bindender Autorität im Interesse von Abgrenzung war. Die Geschlossenheit und Gesinnungshomogenität einer kleinen Gruppe als entscheidendes Kriterium wahren Christseins war hessen-darmstädtischen Pfarrern, die vor allem von der Gießener Universität kamen und das Predigerseminar in Friedberg/Hessen besucht hatten, tendenziell eher fremd! Es ging ihnen eher um ein 'ethisch-politisches' als um ein 'dogmatisches' Kirchenkampfkonzept, demzufolge nicht einfach tradierte Bekenntnisse zu verteidigen, sondern primär die 'ethischen Irrlehren' der deutsch-christlichen Gruppen zu bekämpfen waren.

An anderer Stelle⁶² heißt es bei Steitz: "Die Widersacher des Evangeliums waren schon häufig Gegenstand der kirchenhistorischen Darstellung. Das Anliegen ist gewiß berechtigt; es ist aber zu einfach, etwa 'die Finanzabteilung' [der ELKNH] in jedem Fall in die Reihe der Widersacher einzuordnen. Beim Studieren der Tätigkeitsberichte der Vorläufigen Leitungen in Hessen, Nassau und Frankfurt am Main, die unmittelbar unter dem Eindruck der Ereignisse vor 1945 verfaßt worden sind, fällt auf, wieviel Anerkennung und Dank den Verwaltungsämtern, insonderheit den Finanzabteilungen gezollt wurde. Die neuen Leitungen übernahmen 'geordnete finanzielle Verhältnisse'. Ein Oberkirchenrat (Jurist), der weltliches Mitglied des Landeskirchenamtes der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen war, erklärte am 10. Oktober 1946 an Eidesstatt: 'Von besonderer Bedeutung für die Landeskirche war, daß Präsident Kipper sein Doppelamt als Leiter des Landeskirchenamtes und als Vorsitzender der im staatlichen Auftrage tätigen Finanzabteilung der Kirche, der ich als Mitglied angehörte, ausschließlich nach kirchlichen Gesichtspunkten geführt hat. Präsident Kipper hat das Verdienst, das Hineinregieren von Partei und Staat in die kirchliche Vermögensverwaltung verhin-

dert und hierdurch der Kirche nicht nur ihr Vermögen erhalten zu haben, sondern darüber hinaus den Vermögensstand der Abteilung Hessen, die bei seinem Amtsantritt stark verschuldet war, durch Abtragung dieser Schuldenlast saniert zu haben. Dies war nur möglich, indem alle Ausgaben, vor allem jedwede größere Ausgabe für Partei- und verwandte Zwecke, radikal unterbunden wurden." Gerade Präsident Paul Kipper gehörte/ gehört, wie Landesbischof Lic. Dr. Dietrich, in der EKHN zu den erinnerungspolitisch 'Exkommunizierten'!

Steitz hat hier ein bisher oft tabuisiertes Problem angerührt: daß z.B. die BK in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen auch aus den Jahren 1928 und 1932 stammenden Ordnungsmaßnahmen der Landeskirche, die ursprünglich also unabhängig vom jeweiligen Kirchenregiment und dessen theologischer Begründung in Analogie zu Maßnahmen einer staatlichen Verwaltung zur Sicherung geordneter Verwaltungsabläufe verhängt wurden (z.B. Geldstrafen bei Nichtablieferung von Pflichtkollekten, Einhaltung des Dienstwegs), theologisiert, moralisiert und als publizistische Waffe eingesetzt hat, um sich von der DC-Kirchenleitung abzugrenzen und den eigenen kirchenleitenden Anspruch zumindest symbolisch zu legitimieren. 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' oder als ein 'Gewaltregiment' theologisch und vor allem wohl moralisch zu disqualifizieren. Durch eine gehäufte Öffentlichmachung solcher Maßnahmen z.B. in der Kirchenkampfdokumentation der EKHN wurde dieser Eindruck einer moralischen Disqualifikation noch verstärkt. 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 nicht unwesentlich mitfinanziert!⁶³

In seinem Rückblick macht Steitz⁶⁴ ausdrücklich auch auf Kirchenrat D. Johannes Kübel aufmerksam, der als Protest gegen die Einsetzung von August Jäger als Staatskommissar für das Kirchenwesen in Preußen bereits am 28. Juni 1933 sein Amt als Leiter des Frankfurter Landeskirchenrats niederlegte. "Im Jahr 1937 veröffentlichte Johannes Kübel eine Aufsatzreihe mit dem Titel: 'Die Bekennende Kirche im Selbstgericht'. In dem persönlichen Nachwort meinte er: 'Aufsätze, wie die vorstehenden, schreibt und veröffentlicht man nur, wenn man unbedingt muß'. Der sie geschrieben hat, gehörte von allem Anfang an zur Bekennenden Kirche; er war einer der wenigen Kirchenführer, der 1933 'den ganzen Ernst der staatskirchlichen Dinge erkannt' und daraus Folgen gezogen hatte. Er war der Überzeugung, berechtigt zu sein, ein mahnendes Wort an die Bekennende Kirche zu richten." Kübel war der Meinung, "daß der Umbau der evangelischen Kirche nicht allein durch die Bekennende Kirche erfolgen könne; denn 'auch in Kreisen, die sich der Bekennenden Kirche ferngehalten haben, vereinzelt selbst in den Herzen deutscher Christen lebt so viel Glaube und kirchlicher Sinn, daß die Zukunftsaufgabe der evangelischen Kirche ohne ihre Mitarbeit nicht gelöst werden kann. Mehr noch: Eine Kirche, die ausschließlich im Geist der Bekennenden Kirche und von den Radikalen ihrer Führer geleitet würde, wäre von vornherein mit den Keimen neuer Not beschwert; wir von der Bekennenden Kirche sind eben nicht *die* Kirche. Aber die Bekennende Kirche hat, seitdem sie besteht, den Nachweis erbracht, daß sie – um ein Schlagwort aus dem kirchenpolitischen Kampf vergangener Zeit zu gebrauchen – mehr ist als eine bloße Partei in der Kirche; sie ist die Partei der Kirche'."

7.8 Erlebnis- und Kampfbilder als historische Quellen?

Auch in diesem Zusammenhang sei die Frage nach der Bedeutung von Erlebnis- und Kampfbildern als historische Quellen, die uns schon öfters beschäftigt hat, noch einmal gestellt! Was die Erforschung des Verhältnisses von Kirche und Nationalsozialismus anbelangt, so macht sich vor allem auch hinsichtlich der praktischen Interessen und Werturteile, die dabei im Spiele sind, zunehmend ein Unbehagen breit. Schon 1991 behauptete der Mainzer katholische Theologe Georg May⁶⁵: "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." Sodann 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 Bil-

der 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.⁶⁶ Der Terminus 'Kirchenkampf' ist – so meine erste These – nur zu oft weniger eine Beschreibungs- als vielmehr eine Deutungskategorie, deren Geltung von der (vor allem kirchenordnungsmäßig und auch medial vermittelten) Deutungshoheit abhängt. Das herrschende Bild des Kirchenkampfes ist, so mein Eindruck, primär aus der Pfarreroptik und auch der Siegeroptik einer bestimmten kirchenpolitischen Gruppe, der 'Bekennenden Kirche' (BK) entworfen, die ihr gesamtes, auch kirchenregimentliches Handeln als theologisch-gewissensmäßig-bekennnishaft bestimmt ansah und nicht zögerte, es auf Dauer zu stellen. Wird die Unterscheidung von Beschreibung und Deutung nicht beachtet, besteht auch die Gefahr einer Instrumentalisierung des 'Kirchenkampfes' für 'praktische Interessen'.

Hieraus ergibt sich meine zweite These: Vieles, was als 'streng theologisch' begründet erscheint, ist in Wirklichkeit zumindest auch kirchenpolitisch mitverursacht! Nicht ohne Grund hat z.B. Karl Barths die Sprache des Politischen und die der traditionellen Dogmatik ineinanderschiebender theologischer Denkstil vor allem die 'dahlemitisch' orientierte (radikale) BK fasziniert. Kirchenpolitische Rhetorik wird so in einen theologischen Sprachkontext eingebunden und die Suggestion erzeugt, als seien kirchenpolitische Äußerungen und ihnen entsprechende Verhaltensweisen eben die genaue Folge einer dogmatisch-theologischen Einsicht! Nicht nur bei den Deutschen Christen werden Theologie und Kirchenpolitik vermischt!

Schon vor dem 'Kirchenkampf' betonte Karl Barth 1932⁶⁷: "Wir stehen [in den evangelischen Kirchen] vor dem Faktum der Häresie." Damit meinte er den 'in der mittelalterlichen Mystik und in der humanistischen Renaissance wurzelnden pietistisch-rationalistischen Modernismus'. Und rückblickend schrieb Karl Barth 1958⁶⁸: "Was die 'Deutschen Christen' wollten und taten, das lag nachweislich genau auf ... der Linie der Aufklärung und des Pietismus, auf der Linie Schleiermachers, Richard Rothes und Ritschls." Auf der anderen Seite betonte schon 1930 der Marburger liberale Theologe Theodor Siegfried⁶⁹, "daß die 'Dialektischen Theologen' einen 'heteronomen', autoritären und dezisionistischen Denkstil kultivierten', der dem Antiliberalismus bzw. Totalitarismus der Nationalsozialisten strukturell verwandt ist: "Daß es predigt, wie es regnet, soll die Theologie legitimieren" – so Theodor Siegfried. Schon vor 1933 hielt Emanuel Hirsch⁷⁰ die Dialektische Theologie für eine vom Zeitgeist der Weimarer Republik beeinflusste Lehre: Sie trage den „Stempel des Allzugegenwärtigen“; sie sei gleichsam 'Zeitphilosophie' oder '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." Für den Landesbischof der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen (ELKNH) Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich, ein liberaler, religionsgeschichtlich und weniger im Sinne des alten Persönlichkeits-Liberalismus orientierter Theologe, Mitglied der NSDAP seit 1932, aber nicht der Deutschen Christen, war Barths Theologie nicht einmal rein calvinistisch; sie habe 'Ideen russisch-nihilistischer Prägung' (Dostojewski) aufgenommen; sie stehe mit ihrem abstrakten Kirchenbegriff der Notwendigkeit einer im Volkstum und in der deutschen Geschichte lebenden evangelischen Kirche diametral gegenüber. "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" müsse "die gesunde altchristliche Losung von der 'Menschwerdung' und der Überwindung der Distanz zwischen Gott und Welt zentral entgegengestellt werden."⁷¹ "Es sind natürlich die Anhänger der 'Glaubensbewegung Deutsche Christen', die die Regierung unter Hitler emphatisch begrüßten. Für sie ist der Akt der Ernennung Hitlers zum Reichskanzler durch Hindenburg ein Zeichen des geschichtshandelnden Gottes... Aber es wäre falsch zu meinen, nur oder vorrangig die nationalsozialistischen Deutschen Christen (GDC) hätten den 30. Januar [1933] als 'Wende' gefeiert... Auch die meisten Mitglieder der späteren 'Bekennenden Kirche' sagen zu Hitler und seiner Regierung ein volles Ja... 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... Barmen [1934] 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. Das verbieten sowohl eine historisch-kritische Arbeitsweise wie ein theologisch-kritischer Umgang mit kirchlicher Zeitgeschichte."

Von einer theologienahen, selbstrechtfertigenden Kirchenkampfforschung hin zur historisch-kritischen Rekonstruktion des protestantischen Milieus und damit auch des nicht nur theologisch, sondern auch kulturell und politisch bedeutsamen Phänomens 'Kirchenkampf' – so läßt sich kurz die Richtung der gegenwärtigen Revisionsbemühungen am traditionellen Kirchenkampfbild beschreiben, zu dem auch der Blick auf 'Weimar' gehört! Dennoch tun sich beide große Kirchen in ihrer Erinnerungspolitik mit einem solchen kritischen historischen Blick offenbar schwer! 'Weimar' ist mehr als eine krisenreiche Nachgeschichte des Kaiserreiches oder eine abgründige Vorgeschichte des Dritten Reiches. "Je intensiver die Kultur von Weimar erforscht worden ist, desto mehr haben eindeutige moralisch-politische Antithesen an Plausibilität verloren: Die komplexe Intellektualgeschichte der zwanziger Jahre geht weder im moralisch fixierten Gegensatz zwischen theoretischen Wegbereitern des Nationalsozialismus und späteren Antifaschisten noch auch in starren politischen Links-Rechts-Unterscheidungen auf. Es hat 'Linke Leute von Rechts' und konservativ-revolutionäre Antikapitalisten genauso gut wie sozialdemokratische Volksgemeinschaftstheoretiker und liberalen Parteien zugehörige Kritiker der politischen Kultur des Westens gegeben... Die neuere philosophiegeschichtliche Forschung hat nachgewiesen, 'wie stark [...] rechte und linke Gesellschaftskritik und Epochenanalyse – diejenige z.B. von Ludwig Klages und den Autoren der Dialektik der Aufklärung – konvergieren.' Vor allem in der kritischen Diagnose neuzeitlicher Rationalität hat es zwischen politischen Antipoden wie Heidegger und Adorno elementare Gemeinsamkeiten gegeben..."⁷² Das von Heinrich Steitz vorgelegte Bild der Weimarer Zeit ist von heutigem Erkenntnisstand aus gesehen eher harmonistisch bestimmt: "Die Kirche hat [in der Weimarer Zeit] einen festen Platz in der Gesellschaft." In diesem Zusammenhang zitiert er auch eine Reichspräsident von Hindenburg und Wilhelm Diehl betreffende Anekdote: "Seit seinem Staatsbesuch bei der Hessischen Regierung in Darmstadt war Hindenburg dort auch persönlich bekannt. Bei der festlichen Tafel in der 'Traube' hatte er präsiert. Hindenburg gegenüber saß der am 14.2.1928 zum hessischen Staatspräsidenten gewählte Dr. Bernhard Adelung (SPD). Es war selbstverständlich, daß zu diesem großen Fest auch die Kirchen eingeladen waren. Links und rechts vom hessischen Staatspräsidenten saßen die Vertreter der Kirchen; die evangelische Kirche war durch Prälat D. Dr. Dr. Wilhelm Diehl vertreten. Der in das Gespräch mit dem Reichspräsidenten vertiefte Staatspräsident Dr. Adelung spielte unbewußt mit den Bestecken, vergriff sich dabei und legte schließlich einen Löffel von Diehls Besteck neben seinen eigenen Teller. Diehl hatte das beobachtet. Als Adelung seine Ausführungen beendet hatte, holte Diehl demonstrativ seinen Löffel zurück und sprach pathetisch: 'Herr Präsident, die Kirche wird sich der Übergriffe der Sozialdemokratie zu erwehren wissen!' Hindenburg, Adelung, die ganze Tischgesellschaft platzten heraus; das offizielle Zusammensein verlief äußerst gemütlich. Als Hindenburg am folgenden Tag auf dem Bahnhof von den Spitzen der Behörden Abschied nahm, ging er auf Diehl zu und reichte ihm die Hand mit den Worten: 'Herr Prälat, Gott erhalte Ihnen Ihren guten Humor! Solche Kirchenfürsten haben wir in Preußen nicht.' Diese Anekdote machte die Runde; sie trug zur Popularität der Kirche bei."⁷³

Insgesamt gilt: Steitz wehrt sich, wenn zuweilen auch vornehm-zurückhaltend, gegen eine Vereinnahmung der Kirchenkampfgeschichte, ja der Territorialkirchengeschichte insgesamt für kirchenpolitische Zwecke. Er plädiert für einen fairen Umgang mit der Geschichte! Das ist das große Verdienst auch seiner 'Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau'!

Daß dieses Werk niemals abgeschlossen sein kann, hat Steitz selbst erlebt. Dafür ein Beispiel aus der unmittelbaren Nachkriegsgeschichte! Auf S. 606 heißt es: „Auf Betreiben der Bekennenden Kirche wurde in Frankfurt am Main eine Vorläufige Kirchenleitung gebildet, die aus 2 Vertretern der bekennenden Kirche und aus 2 Vertretern der kirchlichen Werke und Verbände bestand... Zur Vorläufigen Kirchenleitung gehörten Pfarrer Lic. Fricke als Vorsitzender und die Pfarrer Goebels, Nell und Zickmann; zur Bekennenden Kirche gehörten Lic. Fricke und Goebels.“ Im Nachlaß von Steitz im Zentralarchiv der EKHN (Best. 265) habe ich im August 2011 allerdings einen Brief von Propst i.R. Karl Goebels an Heinrich Steitz vom 8.9.1987 gefunden, der diesen von Steitz 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. Bei Erscheinen Ihres schönen Buches hielt ich den unterlaufenen Irrtum nicht für einer Berichtigung wert. Wenn aber jetzt bei der Vierzigjahrfeier die geschichtlichen Daten vermutlich neu nachgedruckt werden, ist eine Berichtigung doch angezeigt. Der Irrtum ist wohl durch unsere Geschäftsordnung entstanden: Pfarrer Fricke übernahm als Mit-

glied des Landes- und des Reichsbruderrates der bekennenden Kirche die Vertretung der Frankfurter Kirche nach außen gegenüber der Besatzungsmacht und der allmählich entstehenden Stadtverwaltung, während ich die Geistliche Leitung und die geschäftsführende Leitung und den Vorsitz in den Leitungssitzungen wahrnahm. Dieses Zusammenwirken in der VL [Vorläufigen Leitung] hatte etwa zur Folge, daß bei dem ersten Kirchentag in Hephata bei Treysa Pfarrer Fricke als Mitglied des Bruderrats der BK teilnahm, während ich als Vorsitzender der VL in Ffm eine Einladung von Landesbischof Wurm erhielt.- Vielleicht interessiert Sie noch ein Blick hinter die Kulissen dieser bewegten Kampfzeit: Mitten im Kriege bereits kamen verschiedene kleine Kreise der BK zusammen – nicht selten, von Fliegerangriffen überrascht, im Luftschutzkeller –, um Pläne für den Tag X zu schmieden. So hatte sich auch ein Aktionsausschuß des Landesbruderrats unter dem Vorsitz Frickes zur personellen Vorbereitung der Neuordnung der Kirche gebildet. So besuchte mich eines Tages – ich glaube, es war im Sommer 1943 (?) – in meinem Seckbacher Pfarrhaus Pfr. Fricke mit der Mitteilung, sie hätten beschlossen, daß ich die Neuordnung für Ffm übernehmen solle (für Hessen: Grein, für Nassau: v. Bernus oder K. Veidt). Sie sollten auch wissen, warum wir Jüngeren Fricke nicht für den Vorsitz der VL 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...“

Steitz ist in seinem Antwortbrief vom 11.9.1987 auf diesen brisanten Hinweis leider nicht eingegangen, obwohl der Brief von Goebels faktisch darlegt, daß Niemöller praktisch im Blick auf das 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 .. zurückzudrängen", die eine 'Machtübernahme' der BK zu verhindern 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 Landesbischof Dietrich ihn bezeichnete. Als Hochschulpfarrer im Nebenamt hielt er am 10. Mai 1933 bei der Verbrennung 'marxistischer und undeutscher Literatur' (so der Frankfurter General-Anzeiger vom 10.5.1933) auf dem Römerberg die Ansprache. In der Frankfurter DC-Halbmonatsschrift 'Die Fanfare', dem 'Kampfbblatt 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 ertönen das kirchliche Leben und die persönliche Verantwortung vor Gott und Gemeinde. Die Kirche muß alle Aufgaben jeweils einem persönlich verantwortlichen Einzelnen zuteilen. Dieser Aufbau entspricht dem des Deutschen Reiches Adolf Hitlers ..." Weiter heißt es: "Die angestrebte Ordnung und Gliederung entstammen der evangelischen Grundauffassung. Auf seinem Gebiet hat der Staat Gleichordnung und Gliederung durchgeführt, sowohl als Zeichen eines richtigen Staatsaufbaus wie auch dafür, wie sehr er auf evangelischer Grundlage steht. Die Deutschen Christen 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."

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!

Dasselbe gilt aber auch im Blick auf Fricke's kirchenpolitische 'Wende'! Gemeinsam mit Dietrich Bonhoeffer und Martin Niemöller unterzeichnete Fricke am 27. September 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. Dezember 1933 lehnt Fricke mit anderen Pfarrern Ernst Ludwig Dietrich als Landesbischof der neugebildeten Ev. Landeskirche Nassau-Hessen ab. Am 4. Januar 1934 begegnet uns Fricke als ein Sprecher des Pfarrer-Notbundes Frankfurt am Main. Er steigt schnell zu einem führenden Vertreter der Bekennenden Kirche 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. Diese glanzvolle BK-Karriere setzte sich auch nach Kriegsende fort. Neben seiner genannten Frankfurter Tätigkeit wurde er im September 1945 Bevollmächtigter für das Hilfswerk der Evangelischen Kirche in Hessen(-Darmstadt), Nassau und Frankfurt am Main, was damals eine Schlüsselposition war. Er besaß hohes Ansehen im In- und Ausland. Allerdings wurde im April 1947 gegen ihn ein Spruchkammerverfahren mit der Anklage eingeleitet, er habe 1933 an einer Bücherverbrennung und an einem SA-Gottesdienst teilgenommen. Fricke wollte sofort alle Ämter niederlegen. Die Frankfurter Vorläufige Kirchenleitung nahm dieses Angebot aber nicht an, da Fricke von der Gestapo verfolgt und Mitglied des Reichsbruderrats der BK gewesen sei. In dem Verfahren wurde Fricke dann als 'entlastet' eingestuft.

Aufgrund einer solchen Karriere schien es naheliegend, Fricke für die BK als Bischofskandidat (Die spätere Amtsbezeichnung 'Kirchenpräsident' stand nicht von Anfang an fest!) ins Rennen zu schicken bzw. aufzubauen. Nicht nur zu meiner Überraschung heißt es aber im Protokoll der Sitzung des LBR vom 4. Oktober 1945 (Vorsitz: Julius Rumpf): "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. 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."

Über die Motive Fricke's, einen solchen Antrag zu stellen und damit persönlich im Blick auf das oberste Leitungsamt in der EKHN zurückzutreten, ließen sich bisher nur Vermutungen anstellen. War es Druck von außen, Niemöller eine entsprechende Stelle zu besorgen? Das Motiv der 'letzten Planke' für Niemöller klingt in Fricke's Antrag immerhin stark an. War die nassau-hessische BK der primär kirchenpolitisch-taktischen Meinung, am besten mit Niemöller die Macht in der (wieder?)vereinigten Kirche erringen zu können? Das war ja das erklärte kirchenpolitische Ziel dieser Gruppe. In Fricke's Antragsbegründung taucht auch das Argument auf, daß die Einheit der (wieder?)vereinigten Kirche wohl am besten durch einen von außen kommenden Repräsentanten zu gewinnen sei. Was Fricke selbst anbelangt: War seine Machtbasis doch eher auf Frankfurt am Main (und später auf das Hilfswerk) konzentriert? Gab es Neider (oder gar Gegner) auch innerhalb der BK? Fricke war im Kirchenkampf nicht gerade zimperlich mit Andersdenkenden umgegangen. Oder war Fricke damals noch zu jung für das Amt des Kirchenpräsidenten? Ich habe bisher einen 'Mix' aus den genannten Gründen als Ursache vermutet.

Nun läßt der genannte Brief von Goebels an Steitz eine genauere Beurteilung zu! Für die 'jüngeren' BK-Leute war Fricke der 'Bischofskandidat' für die angestrebte EKHN. Bald wurde jedoch dieser kirchenpolitischen Gruppe deutlich, daß es zumindest problematisch war, eine synodale Mehrheit für Fricke zu erringen. Da man aber die Macht in der EKHN unbedingt erringen wollte, suchte man nach einem 'zugkräftigen' Kandidaten. Und hier bot sich mit dem bis dahin 'stellungslosen' Niemöller ein Kandidat an, dem man einen Erfolg zutraute. Niemöller war also 'zweite Wahl'!

Daß Fricke hier zielstrebig vorging, zeigt auch ein durch seine Mitwirkung zustande gekommener Beschluß der Vorläufigen Leitung der Ev. Kirche in Frankfurt am Main 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."⁷⁵ Schon am 6.6.1945 wies die Vorläufige Leitung in Hessen den Anspruch Frickes 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 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, 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 wiederbekommen 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 Bekennende Kirche 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 (ursprünglich nassauisch-liberale) 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?"

Die Abqualifizierung der Landeskirche Hessen[-Darmstadt] wird auch theologisch qualifiziert: "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 [mit Hilfe der BK] Zustandekommen der Vorläufigen Leitung in Darmstadt 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 gemäßigte Stimmen gab, sei nicht verschwiegen. Als Beispiel sei zunächst der 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."

Präsident Dr. Friedrich Müller von Hessen[-Darmstadt] betonte am 10.7.1946: "Die Bekennende Kirche verwechsle zu sehr Kirche mit Christus, dessen Leib sie nur ist. In der BK sei Aufbruch echten 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 für Heinrich Steitz war, als Mitglied der Synode der EKHN und deren Verfassungsausschuß das Erbe der hessen-darmstädtischen Kirche in die EKHN einzubringen, die von der BK beherrscht war. Diese verstand es, auch begünstigt durch die politische Situation nach 1945, das kirchenpolitische Terrain zu erobern und die Kirche nach ihrem Geschmack zu gestalten.

Anmerkungen:

- 1 Heinrich Steitz, Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Marburg 1977, S. 522. Das Werk erschien in fünf Lieferungen: 1961, 1962, 1965, 1971, 1977. Der umfangreiche Teil „Zeittafel, Literaturverzeichnis, Indices“ geht auf den späteren Archivdirektor der Ev.-Luth. Landeskirche in Bayern Dr. Helmut Baier zurück.
- 2 Abdruck in: Die Ordnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Kommentar von Klaus-Dieter Grunwald u.a., Frankfurt a. M. 1999 (Anhang Nr. 1). Auch die 'Erläuterungen' finden sich dort als Anhang Nr. 2.
- 3 Heinrich Steitz, Die Lehrgrundlage der evangelischen Kirche in Hessen, in: Amtsblatt der Bekennenden Kirche Nassau-Hessen, 1. Jg., 1947, S. 37-42; hier S. 47.- Vgl. auch Ludwig Clemm, Bemerkungen zu dem Entwurf einer Kirchenordnung der Bekennenden 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.
- 4 Thomas Nipperdey, Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918, München 1988, S. 67 (Beck'sche Reihe 363).
- 5 Vgl. Karl Dienst, Die 'Evangelische Bewegung' als Kategorie der Reformationsgeschichtsschreibung, in: Die Homberger Synode von 1526. Die Reformation in Hessen. Hg. vom Zweigverein

- Homberg/Efze im Verein für hessische Geschichte und Landeskunde Kassel e.V., Kassel 2001, S. 10-22.- Ders., Darmstadt und die evangelische Kirchengeschichte in Hessen. Texte und Kontexte, Darmstadt 2007, S. 356-377 (Schriftenreihe des Zentralarchivs der Ev. Kirche in Hessen und Nassau; Bd. 3).- Stefan Ehrenpreis/ Ute Loth-Heumann, Reformation und konfessionelles Zeitalter, Darmstadt 2002, S. 1-9 (Reihe 'Kontroversen um die Geschichte').- Thomas Kaufmann, Geschichte der Reformation, Frankfurt/M. 2009.- Ders., Das schwierige Erbe der Reformation, in: FAZ Nr. 265/ 2011 (14.11.2011), S. 7.- Heinz Schilling, Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Réformes?, in: Ders., Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte, Berlin 2002, S. 11-31 (Historische Forschungen, Bd. 75).- Ders., Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs, München 2012.
- 6 Athina Lexutt (Hg.), Diversität und Universität. Historische und theologische Aspekte einer theologischen Kontroverse und ihrer Folgen, Leipzig 2009. – Karl Dienst, 'Lutherisch' und 'reformiert' historisch. Die Bedeutung des Konfessionsstatus in der Geschichte der Gießener Theologie, in: Lexutt, Diversität, S. 25-46.- Wolfgang Reinhard, Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: ARG 68 (1977), S. 226-252.- Ders./ Heinz Schilling (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung, Gütersloh/Münster 1995 (SVRG, Bd. 198).- Martin Heckel, Die katholische Konfessionalisierung im Spiegel des Reichskirchenrechts, in: Reinhard/ Schilling, Konfessionalisierung, S. 184-227.-
 - 7 Fritz Herrmann, Die evangelische Bewegung zu Mainz im Reformationszeitalter, Mainz 1907.
 - 8 Herrmann, Ev. Bewegung (wie Anm. 7), S. 183.
 - 9 Wilhelm Diehl, Evangelische Bewegung und Reformation im Gebiet der heutigen hessendarmstädtischen Lande, Darmstadt 1926. Die folgenden Texte: S. 2ff.
 - 10 Vgl. Karl Dienst, Die Interpretation der Reformation als 'frühbürgerliche Revolution', in: Ebernborg-Hefte 2,1968, S. 40-50.- Ders., Die Bedeutung der Reformation für Staat und Religion nach G. W. F. Hegels Geschichtsphilosophie, in: Ebernborg- Hefte 4,1970, S. 53-70.
 - 11 Vgl. Hans Wolter SJ, Die Reichsstadt Frankfurt a. M. und das Konzil von Trient, in: Archiv der Mittelrheinischen Kirchengeschichte 16, 1964, S. 139-175.
 - 12 Heinrich Hermelink/ Wilhelm Maurer, Reformation und Gegenreformation, Tübingen 1931, S. 99-111 (Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 3).
 - 13 Franz Lau/ Ernst Bizer, Reformationsgeschichte Deutschlands bis 1555, Göttingen 1964, S. 32f. (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, hg. von Kurt Dietrich Schmidt u.a., Lieferung K.),
 - 14 Diehl (wie Anm. 9), S. 114.
 - 15 Diehl (wie Anm. 9), S. 114.
 - 16 Vgl. Wolter (wie Anm.11). Dagegen: Sigrid Jahns, Frankfurt, Reformation und Schmalkaldischer Bund. Die Reformations-, Reichs- und Bündnispolitik der Reichsstadt Frankfurt am Main 1525-1536, Frankfurt/M. 1976 (Studien zur Frankfurter Geschichte, Heft 9).- Vgl. auch Rainer Wohlfeil (Hg.), Reformation oder frühbürgerliche Revolution?, München 1972.- Karl Dienst, 1524/1533: Die Reformation – Reichsstadt zwischen katholischem Kaiser und protestantischen Interessen, in: Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst 63, 1997, S. 43-57.
 - 17 Heinrich Büttner, Beiträge zur Reformationsgeschichte im Erzstift Mainz, in: Jahrbuch für das Bistum Mainz 4, 1949, S. 346-360 (Festschrift für Prof. Dr. Dr. August Reatz).
 - 18 Bernd Moeller, Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte (ZKG) 70, 1959, S. 46ff.- Ders., Reichsstadt und Reformation, Gütersloh 1962 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 69, Nr.180).- Ders., Die Kirche in den evangelischen freien Reichsstädten Oberdeutschlands im Zeitalter der Reformation, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 112, 1964, S. 147ff.- Ders., Frömmigkeit in Deutschland um 1500, in: Archiv für Reformationsgeschichte 56, 1965, S. 5ff.- Ders., Was wurde in der Frühzeit der Reformation in den deutschen Städten gepredigt?, in: Archiv für Reformationsgeschichte 75, 1984, S. 176-193.- Vgl. ferner Ernst Wilhelm Kohls, Evangelische Bewegung und Kirchenordnung in oberdeutschen Reichsstädten, in: Zeitschrift für Rechtsgeschichte Kan. Abt. 84, 1967, S. 110-134.- Karl Dienst, Evangelische Bewegung und Reformation. Zu einer These Wilhelm Diehls, in: JHKG 19,1968, S. 1-23.- Ders., Der erste Speyerer Reichstag von 1526 und die Reformation, in: Ebernborg-Hefte 11, 1977, S. 7-15.- Wenn ich richtig sehe, konkurriert der Begriff 'Evangelische Bewegung' in der neueren deutschen sozialgeschichtlichen Historiographie laufend mit dem Begriff 'reformatorische Bewegung(en)'“.

- 19 Vgl. Karl Dienst, Kirchengeschichte als Magd der Politik? Zu Aspekten einer nachhistorischen bzw. nachhermeneutischen Geschichtswissenschaft, in: JHKGv 26,1975, S. 187-206.- Ders., Kopernikanische Wenden. Zum Gebrauch einer Metapher in der Kirchengeschichte, in: JHKGv 18,1967, S. 1-49.- Ders., Kopernikanische Wende, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie IV, Basel 1976, Sp. 1094-1099.
- 20 Justus Hashagen, Staat und Kirche vor der Reformation. Essen 1931, S.556f.
- 21 August Nebe, Zur Geschichte der evangelischen Kirche in Nassau. Denkschrift des Herzoglich Nassauischen evgl.- theolog. Seminars zu Herborn 1864, S. 3ff.
- 22 Hermann Dechent, Kirchengeschichte von Frankfurt am Main seit der Reformation, Band 1, Frankfurt/M. 1913.
- 23 Lau (wie Anm.13), S. 32ff.
- 24 Vgl. Berndt Hamm/ Bernd Moeller/ Dorothea Wendebourg, Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, Göttingen 1995.- Hans-Jürgen Goertz, Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorische Bewegung in Deutschland 1517-1529, München 1987.- Gottfried G. Krodel, 'Evangelische Bewegung' – Luther – Anfänge der lutherischen Landeskirche: Die ersten Jahre der Reformation im Schnittpunkt von Kirchengeschichte und Sozialgeschichte, in: Wolf-Dieter Hauschild u.a., Luthers Wirkung. FS für Martin Brecht zum 60. Geburtstag, Stuttgart 1992, S. 9-45.
- 25 J. Friedrich Battenberg, Die Herrschaft Frankenstein, Nieder-Beerbach und die Reformation, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGv) 63 (2012), S. 125-140; hier S. 125ff.- Zum Folgenden vgl. auch Hans Maier, Die Anderen konnten auch nicht anders. Martin Luther – neu positioniert: Heinz Schillings große Biografie des Reformators setzt Maßstäbe, in: DIE WELT, 24.11.2012 (Buch der Woche 3).
- 26 Winfried Zeller, Der Protestantismus des 17. Jahrhunderts, Bremen 1962/ Nachdruck: Wuppertal 1988, S. XIII (Klassiker des Protestantismus Bd. V).
- 27 Zeller, Der Protestantismus (wie Anm. 26), S. XVIII.
- 28 Steitz, Geschichte (wie Anm. 1), S. 121-184.
- 29 Zeller, Der Protestantismus (wie Anm. 26), S. XVIII.
- 30 Steitz, Geschichte (wie Anm. 1), S. 160.
- 31 Zeller, Der Protestantismus (wie Anm. 29), S. XIX.
- 32 Markus Matthias, Lutherische Orthodoxie, in: TRE Bd. 25, Berlin 1995, S. 464-485; hier S. 464.- Vgl. ferner Olivier Fatio, Reformierte Orthodoxie, in: TRE Bd. 25, Berlin 1995, S. 485-497.
- 33 Matthias, Lutherische Orthodoxie (wie Anm. 32), S. 465.
- 34 Notger Slenczka, Orthodoxie, in: RGG⁴, Bd. 6, Tübingen 2002, Sp. 694.
- 35 Wolfgang Sommer/ Detlef Klahr, Kirchengeschichtliches Repetitorium, Göttingen 1994, S. 155f. (UTB 1796).
- 36 Peter Moraw, Kleine Geschichte der Universität Gießen von den Anfängen bis zur Gegenwart, Gießen ²1990, S. 11, 15.- Athina Lexutt, Diversität (wie Anm. 6).- Karl Dienst, „Lutherisch“ und „reformiert“ historisch. Die Bedeutung des Konfessionsstatus in der Geschichte der Gießener Theologie, in: Lexutt, Diversität (wie Anm. 6), S. 25–46.
- 37 Zur Analyse der Forschungsdiskussion vgl. ferner Heinrich-Richard Schmidt, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert, München 1992.- Ders., Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der frühen Neuzeit, Stuttgart 1995.- Thomas Kaufmann, Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft, in: ThLZ 121 (1996), Sp. 1008-1025, 1112-1124.- Ders., Einleitung: Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität – Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, in: Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität, hg. von Kaspar von Greyerz u.a., Heidelberg 2003, S. 9-16 (SVRG, Bd. 201).- Hartmut Lehmann, Grenzen der Erklärungskraft der Konfessionalisierungsthese, in: ebd., S. 242-249.- Ders., Zur Bedeutung von Religion und Religiosität im Barockzeitalter, in: Ders., Religion und Religiosität in der Neuzeit. Historische Beiträge, hg. von Manfred Jakobowski-Tiessen und Otto Ulbricht, Göttingen 1996, S. 62-82.- Anton Schindling, Konfessionalisierung und Grenzen von Konfessionalisierbarkeit, in: Ders./ Walter Ziegler (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und der Konfessionalisierung, Bd. 7: Land und Konfession 1500-1600, München 1997, S. 9-44.- Harm Klüeting, Die reformierte Konfessionalisierung als „negative Gegenreformation“ (2 Teile), in: ZKG 109 (1998), S.

- 176-199, 306-327.- Ders., Die Reformierten im Deutschland des 16. und 17. Jahrhunderts und die Konfessionalisierungsdebatte der deutschen Geschichtswissenschaft seit ca. 1980, in: Matthias Freudenberg (Hg.), Profile des reformierten Protestantismus aus vier Jahrhunderten, Wuppertal 1999, S. 17-47 (Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus, Bd. 1). Vgl. auch 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, Bd. 150).
- 38 Reinhard, Gegenreformation (wie Anm. 6), S. 226-252.- Ders./ Schilling (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 6).- Heckel, Kath. Konfessionalisierung (wie Anm. 6).
- 39 Heinz Schilling (Hg.), Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der 'Zweiten Reformation', Gütersloh 1986 (SVRG, Bd. 195).- Vgl. auch Hans-Christoph Rublack (Hg.), Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland, Gütersloh 1992 (SVRG, Bd. 197).
- 40 Vgl. auch Kerstin Langschied/ Peter Unglaube, Von gebrochenem Brot und zerbrochenen Bildern. Die zweite Reformation in Hessen-Kassel 1605, Kassel 2006 (Schriften und Medien 19 des Landeskirchlichen Archivs Kassel).- Was die sogenannten 'Verbesserungspunkte' von Landgraf Moritz von Hessen-Kassel von 1605 anbelangt, so schrieben sie den Theologen zur unbedingten Beachtung vor:
1. Die gefährlichen und unerbaulichen Disputationen über die Allgegenwart (Ubiquität) der menschlichen und der göttlichen Natur Jesu Christi, die weithin den Streit um das Abendmahlsverständnis bestimmten, sollen unterbleiben.
 2. Die Zehn Gebote sollen 'in der Art gelernt und gelehrt werden, wie sie der Herr selbst geredet, mit seinen eigenen Fingern auf die steinernen Tafeln und von Mose in der Bibel geschrieben sind'; deshalb 'sind auch die noch vom Papsttum an etlichen Orten überbliebenen Bilder abzutun'.
 3. Beim heiligen Abendmahl solle, nach der Einsetzung des Herrn, das gesegnete Brot gebrochen werden; d.h. man soll keine Hostien, sondern gebackenes Brot nehmen und brechen.
- Die 'Verbesserungspunkte' und die Einführung des reformierten Bekenntnisses in Hessen-Kassel kann auch als Versuch einer Abwehr katholischer Restaurationsbemühungen (z.B. in Fulda) interpretiert werden.
- 41 Langschied/ Unglaube, Von gebrochenem Brot (wie Anm. 40), S. 38.
- 42 Lehmann, Grenzen (wie Anm. 37), S. 246f.
- 43 Lind, Arbeiter (wie Anm. 37), S. 265.
- 44 Walter Zeeden, Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe, München/Wien 1965, S. 9f.
- 45 Steitz (wie Anm. 1), S. 252.
- 46 Wolfgang Philipp, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht, Göttingen 1957 (Forschungen zur systematischen Theologie und Religionsphilosophie Bd. 3).- Ders., Die Absolutheit des Christentums und die Summe der Anthropologie, Heidelberg (1959) ²1966.- Ders., Religiöse Strömungen unserer Gegenwart, Heidelberg 1963.- Ders. (Hg.), Das Zeitalter der Aufklärung, Bremen 1963/ Nachdruck: Wuppertal 1988 (Klassiker des Protestantismus Bd. 7).- Ders. (Hg.), Der Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert, Bremen 1965/ Nachdruck: Wuppertal 1988 (Klassiker des Protestantismus Bd. 8).- Vgl. Karl Dienst, Wolfgang Philipp – Sein Verständnis von Barock und Aufklärung als Strukturen gegenwärtigen Denkens, in: Axel Hilmar Swinne (Hg.), Von der Oekumenik zur Irenik. In memoriam Wolfgang Philipp, Marburg 1969, S. 87-104, 130-151 (Schriften des Instituts für Wissenschaftliche Irenik der Johann Wolfgang Goethe Universität in Frankfurt am Main). Klaus Scholder, Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland. Unterschiedlicher Charakter der Aufklärung in Deutschland und Westeuropa, in: Evangelischer Glaube im Wandel der Zeit, Stuttgart 1967, S. 68-100. Es handelt sich um Scholders Tübinger Antrittsvorlesung am 7.2.1966. Die folgenden Zitate: S. 70, 72, 93.- Vgl. ferner Kurt Nowak, Vernünftiges Christentum? Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945, in: ThLZ. F2, 1999.- Albrecht Beutel, Art.: Aufklärung I. Geistesgeschichtlich II. Theologisch-kirchlich, in: RGG⁴ Bd. 1, Tübingen 1998, Sp. 929-948. - Ders., Aufklärung in Deutschland, Göttingen 2006 (Die Kirche in ihrer Geschichte Bd. 4 Lieferung O 2). Das Beutel-Zitat: Aufklärung in Deutschland, S. O 158f.- Vgl. auch Albrecht Beutel, Aufklärung und Protestantismus. Begriffs- und strukturgeschichtliche Erkun-

- dungen zur Genese des neuzeitlichen Christentums, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie (ZPT) Heft 3/ September 2011, S. 207-221.
- 47 Klaus Scholder, Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland. Unterschiedlicher Charakter der Aufklärung in Deutschland und Westeuropa, in: Evangelischer Glaube im Wandel der Zeit, Stuttgart 1967, S. 68-100. Es handelt sich um Scholders Tübinger Antrittsvorlesung am 7.2.1966. Die folgenden Zitate: S. 70, 72, 93.- Vgl. ferner Kurt Nowak, Vernünftiges Christentum? Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945, in: ThLZ. F2, 1999.- Albrecht Beutel, Art.: Aufklärung I. Geistesgeschichtlich II. Theologisch-kirchlich, in: RGG⁴ Bd. 1, Tübingen 1998, Sp. 929-948. - Ders., Aufklärung in Deutschland, Göttingen 2006 (Die Kirche in ihrer Geschichte Bd. 4 Lieferung O 2). Das Beutel-Zitat: Aufklärung in Deutschland, S. O 158f.- Vgl. auch Albrecht Beutel, Aufklärung und Protestantismus. Begriffs- und strukturgeschichtliche Erkundungen zur Genese des neuzeitlichen Christentums, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie (ZPT) Heft 3/ September 2011, S. 207-221.
- 48 Steitz (wie Anm. 1), S. 289f.
- 49 Steitz (wie Anm. 1), S. 334.
- 50 Steitz (wie Anm. 1), S. 343.
- 51 Karl Eger/ Julius Friedrich, Kirchenrecht der evangelischen Kirche im Großherzogtum Hessen, Bd. 1, Darmstadt 1914, S. 91.
- 52 Steitz (wie Anm.1), S. 335.
- 53 Steitz (wie Anm. 1), S. 351-387; hier S. 382.
- 54 Steitz (wie Anm. 1), S. 387. Steitz weist hier auf den preußischen König Friedrich Wilhelm IV. hin.
- 55 Vgl. Gustav Adolf Benrath, Die Erweckung innerhalb der deutschen Landeskirchen 1815-1888. Ein Überblick, in: Ulrich Gäbler (Hg.), Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, Göttingen 2000, bes. S. 150-156, 224-230 (Geschichte des Pietismus, Bd. 3).- Hartmut Lehmann (Hg.), Glaubenswelt und Lebenswelten, Göttingen 2004 (Geschichte des Pietismus, Bd. 4).
- 56 Benrath, Erweckung (wie Anm. 55), S. 227f.
- 57 Steitz (wie Anm. 1), S. 452. Auf S. 520 betont Steitz allerdings: "Der Begriff 'Nationalkirche' erhielt, unter Beibehaltung des Bedeutungsinhalts, die Bezeichnung 'Reichskirche'." Steitz sieht darin eine Folge der NS-Propaganda 'Ein Volk – ein Reich – ein Führer': "Weil das deutsche Volk in einem deutschen Reiche lebte, sollte es auch eine deutsche ‚Reichs‘-Kirche haben" (S. 520). Für Steitz gehört also der Begriff 'Reichskirche' in den Kontext der (Thüringer) Deutschen Christen. Dies ist allerdings ein Irrtum: Nicht nur die sich an das liberale Baden anlehrende liberale Verfassung der Pfälzischen Landeskirche von 1920 mit ihrer Entgegensetzung von 'Volkskirche' und 'Pfarrerskirche' kennt die 'Reichskirche'! In der Generaldebatte führte der Fraktionsführer der Liberalen Dr. Richard Müller aus: "Zugleich wurde dem Wunsche des deutschen evangelischen Kirchentages auf tunlichste Angleichung der neuen deutschen Kirchenverfassungen untereinander Rechnung getragen. Bei diesem Wunsch taucht am fernen Horizont der Gedanke einer großen deutschen evangelischen *Reichskirche* auf, für die auch der Paragraph 1 unseres Entwurfs die Bahn frei macht [§1 Abs. 2: "Die Pfälzische Landeskirche bildet in sich selbst ein Ganzes und erstrebt organische Verbindung mit den übrigen evangelischen Kirchen Deutschlands"], eine Entwicklung, die von dem durchweg großdeutschen nationalen Empfinden der Pfalz freudig begrüßt werden wird" (Karl Dienst, Synode – Konsistorium – Demokratie. Zu Problemen des 'demokratischen Charakters' der neuen Kirchenverfassungen der Weimarer Zeit, in: Richard Ziegert [Hg.], Die Kirchen und die Weimarer Republik, Neukirchen-Vluyn 1994, S. 105-128; hier S. 124). Der Gedanke einer 'Reichskirche' ist also keine Erfindung der 'Deutschen Christen'!
- 58 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. 157f.- Vgl. auch Wilhelm Jannasch, Deutsche Kirchendokumente. Die Haltung der Bekennenden Kirche im Dritten Reich, Zürich 1946.- Wilhelm Niemöller, Kirchenkampf im Dritten Reich, Bielefeld 1946.- Joachim Beckmann, Der Kirchenkampf, Gladbeck 1952.- Manfred Gailus/ Wolfgang Krogel (Hg.), Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen. Regionalstudien zu Protestantis-

- mus, Nationalsozialismus und Nachkriegsgeschichte 1930-2000, Berlin 2006. Die ELKNH/EKHN wurde darin von Karl Dienst bearbeitet.- Der heute nicht nur von der Allgemeingeschichte eingeeforderte Fokuswandel von einer theologienahen, selbstrechtfertigenden Kirchenkampfforschung hin zur historischen Rekonstruktion des Protestantismus wendet sich vor allem gegen eine vollmundige Inanspruchnahme vergangener Sachverhalte für Gegenwartsinteressen. Im Kern geht es um die Abwehr retrospektiver Traditionskonstruktionen, die der Legitimation bestimmter Gegenwartsinteressen dienen, um die Forderung der Beachtung konkurrierender Geltungsansprüche dogmatischer und historischer Arbeit, also um das Problem der Methodendiversität. Ähnlichen Vorbehalten begegnet heute z.B. auch die theologisch orientierte Reformationsgeschichtsforschung bei der Allgemeingeschichte. Vgl. Thomas Kaufmann, Das schwierige Erbe der Reformation, in: FAZ Nr. 265/ 2011 (14.11.2011), S. 7.
- 59 Steitz (wie Anm. 1), S. 522.
- 60 Steitz (wie Anm. 1), S. 538.
- 61 Steitz (wie Anm. 1), S. 539.- Zum Ganzen vgl. Karl Dienst, Politik und Religionskultur in Hessen und Nassau zwischen 'Staatsumbruch' (1918) und 'nationaler Revolution' (1933), Frankfurt a. M. 2010, S. 99ff. (THEION Bd. XXV).- Zu Frankfurt am Main vgl. auch: Jürgen Telschow, Ringen um den rechten Weg. Die evangelische Kirche in Frankfurt am Main zwischen 1933 und 1945, Darmstadt 2013.
- 62 Steitz (wie Anm. 1), S. 610f. Die zahlenmäßigen Belege finden sich bei Steitz auf S. 611.
- 63 Vgl. Karl Dienst, Kirchenkampf als Kollektenkampf? In: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGV) 54 (2003), S. 197-208.
- 64 Steitz (wie Anm. 1), S. 612ff. Vgl. Johannes Kübel, Die Bekennende Kirche im Selbstgericht, Gotha 1937.
- 65 Georg May, Kirchenkampf oder Katholikenverfolgung? Stein a. Rh. 1991, S. X.
- 66 Vgl. Karl Dienst 'Zerstörte' oder 'wahre' Kirche: Eine geistliche oder kirchenpolitische Entscheidung?, Frankfurt a. M. 1997 (THEION Bd. XX).- Ders., Politik und Religionskultur in Hessen und Nassau zwischen 'Staatsumbruch' (1933) und 'Nationaler Revolution' (1933), Frankfurt am Main 2009 (THEION Bd. XXV).- Günter Brakelmann, Evangelische Kirche im Entscheidungsjahr 1933/1934: Der Weg nach Barmen. Ein Arbeitsbuch, Berlin 2010 (Zeitansage. Schriftenreihe des Evangelischen Forums Westfalen und der Evangelischen Stadtakademie Bochum. Hg. von Manfred Keller und Traugott Jähnichen; Bd. 5).
- 67 Karl Barth, Kirchliche Dogmatik I/1, Zollikon-Zürich 1932, S. 33f.
- 68 Karl Barth, Kirchliche Dogmatik II/1, Zollikon-Zürich⁴ 1958, S. 196.
- 69 Theodor Siegfried, Das Wort Gottes und die Existenz. Eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie. 3 Bände, Bd. 1: Die Theologie des Worts bei Karl Barth, Gotha. 1930.- Bd. 2: Die Theologie der Existenz bei Friedrich Gogarten und Rudolf Bultmann, 1933.- Bd. 3: Autorität und Freiheit, 1933.- Vgl. auch Friedrich Wilhelm Graf, Die Aufgabe des Freien Protestantismus. Ein unbekanntes Memorandum Theodor Siegfrieds aus dem Jahre 1946, in: Joachim Mehlhausen (Hg.), '...über Barmen hinaus'. Studien zur kirchlichen Zeitgeschichte. Festschrift für Carsten Nicolaisen, München 1995, S. 499-529.
- 70 Emanuel Hirsch, Karl Barth. Das Ende einer theologischen Existenz. Brief an einen ausländischen Freund. Privatdruck 1940 (Zitiert nach Richard Ziegert, Kirche ohne Bildung, Frankfurt a. M. 1997 [Beiträge zur rationalen Theologie; Bd. 8]).
- 71 Freundlicher Hinweis von Pfarrer Dr. Hermann Otto Geißler (Wiesbaden) aus seiner Dissertation über Landesbischof Lic. Dr. Dietrich (2010). Die folgenden Zitate aus: Brakelmann, Evangelische Kirche (wie Anm. 66), S. 11f., 118, 179.
- 72 Friedrich Wilhelm Graf, Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen 2011, S. 448f.
- 73 Steitz (wie Anm. 1), S. 517.
- 74 Vgl. Karl Dienst, Darmstadt und die evangelische Kirchengeschichte in Hessen. Texte und Kontexte, Darmstadt 2007, S. 557-561 (Schriftenreihe des Zentralarchivs der Ev. Kirche in Hessen und Nassau; Bd. 3).
- 75 Interessant ist, daß hier die Fortexistenz der Ev. Landeskirche von Nassau-Hessen nach dem 8.5.1945, wie das bald von Fricke und dem Landesbruderrat der BK Nassau-Hessen als kirchenpolitisches Dogma verkündet wurde, gerade nicht vorausgesetzt wird.

8.0 Die EKHN: Am Anfang stand eine 'Machtübernahme'

8.1 Kirchengeschichte als Dienst an der Kirche: Heinrich Steitz

"Im Mai 1938 wurde ich [Heinrich Steitz] zu einer Vorstandssitzung der 'Vereinigung für Hessische Kirchengeschichte' in den Darmstädter Hof eingeladen. Bei einem Glase Wein drängten sich in so kurzer Zeit so viele wissenschaftliche Fragen zusammen, daß es mir schwer ward, die neuen Forschungsergebnisse recht zu würdigen. Prälat Diehl ließ eine lange Zahlenreihe von Urkunden, Akten und Kirchenbüchern aufmarschieren, die er in den letzten Tagen auf seinem Arbeitstisch hatte. Staatsarchivdirektor Herrmann erklärte den Plan zu den kirchengeschichtlichen Übungen am Friedberger Predigerseminar. Professor E. E. Becker gab eine Übersicht zu den zehn abgeschlossenen Bände der 'Beiträge'. Angesichts solcher Arbeitspläne liegt es nahe, von Historikern zu sprechen. Dagegen muß ich die Worte stellen, mit denen Professor Becker mir von der Verantwortlichkeit gegenüber solcher Arbeit sprach: 'Sie hörten die Arbeitsberichte von drei graduierten Theologen. Wir wollen mit unserem Forschen unserer hessischen Kirche dienen. Wir arbeiten für das Pfarramt, für die Gemeinde, für das kirchliche Leben. Wenn dabei etwas für verwandte Gebiete – die Heimat- und Familienforschung, die Rechts- und Volkskunde – abfällt, so sei das gern gegeben. Anfang und Ziel unserer Arbeit aber bleibt der Dienst an der Kirche. Wir schaffen als Theologen.'¹

Das aus diesen Worten sprechende Bemühen, die Erforschung der hessischen Kirchengeschichte 'über den Parteien' anzusiedeln und sie aus kirchen- und konfessionspolitischen Legitimationsbestrebungen möglichst herauszuhalten, bedeutete allerdings nicht, daß bei den führenden Mitarbeitern keine theologie- und kirchenpolitische Implikationen im Spiel waren. Die Kurzbiographien von Diehl, Herrmann und Becker faßt Steitz in seinem Forschungsüberblick so zusammen: "Die drei Forscher ... arbeiteten zusammen und kamen doch aus verschiedenen theologischen Lagern. Positive Theologie [Becker], Mitte [Diehl] und liberale Theologie [Herrmann] vereinten sich. Die drei großen hessischen Pfarrkonferenzen hielten in ihnen gleichsam gemeinsame Tagung ab. Niederwöllstädter [Positive], Friedberger [Mitte] und Frankfurter Konferenz [Liberale] waren Ausdruck ihrer wissenschaftlich-theologischen Haltung. Im Dienst der Kirche standen sie nebeneinander. Das ist das Bild, das wir rückschauend aus der ganzen Zeit der Pfarrkonferenzen gewinnen: in der theologischen Wissenschaft gingen sie getrennte Wege, aber in der Gemeindegarbeit traten sie zusammen. Darin haben die hessischen Pfarrkonferenzen ihre Eigenart, die sich nur aus dem hessischen Kirchentum verstehen läßt."

Daß dieses Bild dann durch den sog. 'Kirchenkampf' an nicht wenigen Stellen durcheinandergewirbelt wurde, ist bekannt! Allerdings dürfen die Spuren der hessen-darmstädtischen Kirche und ihrer Pfarrerschaft bei diesen Auseinandersetzungen nicht übersehen werden! Hessen-darmstädtische, also großherzoglich, dann volksstaatliche Pfarrer waren meistens Vertreter einer auf Bibel, Gesangbuch und Katechismus beruhenden 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. Die Beachtung des Individuums stand vor Wünschen nach neuer, antimodernistischer Vergemeinschaftung. Die Geschlossenheit und Gesinnungshomogenität einer kleinen Gruppe als entscheidendes Kriterium wahren Christseins war vielen hessen-darmstädtischen Pfarrern fremd. Volksnah ohne Ansehung der Person, integrativ ohne Verzicht auf eigenen Standpunkt, gemäßigt national ohne nationalistisch: Das waren Kennzeichen der hessischen Kirche, wie sie z.B. Prälat Wilhelm Diehl vertrat. Dies wirkte sich übrigens auch im Blick auf die 'Bekennende Kirche' (BK) aus! Hessen-Darmstadt war hier keinesfalls nur eine Kopie der preußischen Bekennenden Kirche, die territorial eher in Nassau und in Frankfurt a. M. beheimatet war und aus der auch Martin Niemöller stammte.

Die kirchenpolitische Option von Heinrich Steitz ist wesentlich durch Wilhelm Diehl geprägt. Ihm ging es, wie auch Diehl, um die Luther und Bucer verbindende Volkskirche auf der Basis der Augsburgischen Confession von 1530 im Verständnis der (diese abmildernden) Wittenberger Konkordie von 1536, und dies vor allem unter den Aspekten Gemeinde und Frömmigkeit. Im Schlußwort ('Rückblick') seiner 'Geschichte der EKHN' schreibt Steitz: "Wer im Geiste den Weg der EKHN seit den Tagen Martin Bucers mitgewandert ist, wird verstehen, daß Wilhelm Diehl diese Kirche lieben mußte; er liebte sie, weil er sie kannte wie kein anderer. Es war aber die Geschichtsforschung, die

ihm die Schönheit dieser Kirche erschloß. Seine Freunde erwarteten von ihm die 'Hessische Kirchengeschichte'; er aber betitelte bescheiden seine Forschungsergebnisse mit 'Beiträge zur ...' oder 'Neue Funde'. Wilhelm Diehl war der Meister der Detailforschung; er lieferte die Bausteine, aus denen das Haus erstellt werden konnte. Diehls Geschichtsschreibung zielte – wie er es ausdrückte – 'ad praxin'. Den Anstoß zu seiner Beschäftigung mit der hessischen Kirchengeschichte gab ihm das Pfarramt; die Professur hat seine Neigung nur vertieft. Von seiner Geschichtsauffassung aus verstand er es, 'Bevölkerungsgeschichte' zu treiben, die ihn den Anteil der Menschen am Gestalten und Verhindern des Geschehens ahnen ließ. Die Geschichte der Pfarrer- und Lehrerfamilien weitete ihm den Blick für die kulturgeschichtliche Bedeutung des evangelischen Pfarrhauses; weil er die Pfarrer und Lehrer kannte, brachte er dem Stand der Erzieher so hohe Verehrung entgegen. Er wußte, welche Leiden den Weg durch die Jahrhunderte gezeichnet haben; er beschrieb das fromme Leben und predigte auf diese Weise einer bunt zusammengewürfelten Gemeinde. Er verstand es, die Bedeutung der Einwanderungen für den Aufbau der Bevölkerung zu schätzen, und er wußte, daß Prüfungszeiten wie etwa die des Dreißigjährigen Krieges zugleich einen geistigen Aufschwung bringen können. So verliebte er sich in seinen Stoff; er hing mit innerer Freude am Vergangenen und konnte davon so sprechen und schreiben, daß die Freude übersprang. Das Spekulative lag ihm nicht; das Geschehene so darzustellen, wie es die Quellen erlauben, sah er als seine Aufgabe an. Die Wirkung sollte ausgehen von der erkannten Wirklichkeit. Seine geschichtlichen Studien haben auch ihn selbst innerlich bereichert; mit besonderer Vorliebe beschäftigte er sich mit den Notzeiten des Volkes und der Kirche. Er erkannte, daß in den Glaubenskämpfen zwischen Orthodoxie und Pietismus die Pfarrer lieber glänzende Stellen preisgaben, als etwas wider ihre Überzeugung zu tun. An historischen Bildern geschult, rang er sich zur Freiheit eines Christenmenschen durch, der in schlichter Frömmigkeit erklärte: 'Für das, was du tust und läßt, mußt du dich vor Gott verantworten!'" Mit dieser Hommage für Wilhelm Diehl beschließt Steitz die 616 Seiten seiner 'Geschichte der EKHN'!

Auch hier wirkte sich bei Steitz das auf seiner rheinhessischen Heimat aufruhende, von der Gießener Theologie mitgeprägte, durch Wilhelm Diehl aktualisierte und durch die historische Forschung legitimierte Verständnis von Pfarrer und Gemeinde in Theorie und Praxis aus! Es ging ihm um die Kirchengemeinde in der Landeskirche und nicht um 'Gemeinde' auch unabhängig von einer historisch bestimmten lokalen Flächenstruktur. Seine Ekklesiologie wurde von dem gerade auch in Hessen ausgeprägten protestantischen Grundkonsens getragen: Die Kirche ist vor allem 'Volkskirche' im Sinne einer Vermittlung oberster Werte und einer helfenden Begleitung in Krisensituationen und an den Wendepunkten des Lebens und weniger eine Kirche des Dogmas und des Kultus, wie sie die BK normativ eingrenzend (Kirche ist 'Gemeinde unter Wort und Sakrament') verstand. Dies hat Steitz auch historisch durch den Hinweis unterbaut, daß das hessische Pfarramt im Ganzen von der Reformationszeit an eine Sonderstellung einnahm. Steitz hat diese Eigenart der hessischen Kirche unter Zuhilfenahme der Traditionsgeschichte erhoben und ins Licht gestellt. "Die Traditionsbezogenheit machte das Wesen des hessischen Protestantismus im Reformationsjahrhundert aus. Deshalb ist die hessische Kirche weder aus ihrem Verhältnis zu Martin Luther noch dem zu Martin Bucer zu verstehen; sie versuchte vielmehr zwischen Sachsen und Oberdeutschland eine eigenständige Kirche zu erbauen, welche in Treue zu lieb gewordenen Traditionen verharrte... Diese Sonderstellung bedingte ihre geschichtliche Sendung": Mit dieser über ein rein historisch-distanzierendes Urteil hinausgehen, fast eine absolute Metapher für sein Verständnis von 'hessisch' darstellenden Feststellung eröffnete Heinrich Steitz seinen Festvortrag 'Geschichte des evangelischen Pfarramtes im hessischen Raum' beim gemeinsamen Pfarrertag der Pfarrvereine in Hessen und Nassau und Kurhessen-Waldeck in Gießen am 20.10.1965, und nicht ohne Grund schloß er mit seiner Hommage an die Gießener Liberale Theologie in den 1880er Jahren: "Die jungen Gießener Ordinarien [z.B. Ferdinand Kattenbusch, Emil Schürer, Adolf Harnack, Johannes Gottschick], die gute Forschungsergebnisse veröffentlichten und den Neuprotetantismus in der hessischen Pfarrerschaft festigten, waren einig in der Überzeugung, daß die 'Königin der Wissenschaften die geistige Führerin der Kirche' sei; auch die akademischen 'Lehrer der Theologie' haben 'ihr Amt vom Herrn der Kirche', dem sie allein 'verantwortlich' sind. Entschlossen, getreu ihrer Berufung zu forschen und zu lehren, erklärten sie: 'Die evangelische Theologie hat die Aufgabe, das allezeit wache Gewissen der Kirche zu sein!'"²

Etwas anders formuliert: Steitz hat sich, auch geprägt von seiner eigenen Biographie, vor allem durch Vermittlung von Wilhelm Diehl an dem Bild von der hessischen Kirche im Reformationsjahr-

hundert orientiert, deren Wesen für ihn darin liegt, daß sie nicht die Lehre, sondern die Seelsorge in den Mittelpunkt kirchlichen Handelns stellte: In ihrer ersten Ausprägung zeigte sich die hessische Kirche als eine 'evangelische Seelsorgekirche'. Gleichzeitig gilt für ihn aber auch: "Sie bleibt aber dabei nicht stehen, nur Wertvolles aus der Vergangenheit zu retten, sondern sie geht mit der Entwicklung vorwärts und ringt nach neuer Gestaltung. Wenn wir forschend fragen, wodurch das Kirchentum unserer Zeit seine eigenartige Prägung erfährt, so werden wir hingelenkt auf die Verkündigung und erkennen, daß sich ein Künftiges anbahnt aus dem Glaubenserlebnis aus Wort und Sakrament."

Aber auch im Blick auf den sog. 'Kirchenkampf' hat Heinrich Steitz zumindest mündlich die Eigenart der hessischen Kirche im Unterschied zu Nassau und Frankfurt am Main unter Zuhilfenahme der Traditionsgeschichte betont. Hessen-darmstädtische Pfarrer waren für ihn in der großherzoglich-volksstaatlichen, auf Bibel, Gesangbuch und Katechismus beruhenden und vor allem seelsorgerlich ausgerichteten Volkskirche mit einer eher liberalen, die einzelnen Gemeinden gebührend beachtenden Verfassungstradition beheimatet. Das waren Kennzeichen der hessischen Kirche, wie sie z.B. Prälat Wilhelm Diehl vertrat. Dies wirkte sich für Steitz allerdings auch auf die 'Bekennende Kirche' in Hessen[-Darmstadt] aus! Diese war keinesfalls nur eine Kopie der eher in Nassau und Frankfurt a. M. beheimateten preußischen BK, aus der auch Martin Niemöller und Otto Fricke stammten, und deren wesentliches Kennzeichen die Hoffnung war, wenigstens in der Kirche den modernen Individualismus wieder durch bindende Gemeinschaft 'unter Wort und Sakrament' ersetzen zu können. Die Geschlossenheit und Gesinnungshomogenität einer kleinen Gruppe als entscheidendes Kriterium wahren Christseins war aber hessen-darmstädtischer Mentalität eher fremd!

8.2 Kirchengeschichte als dienende Magd der Kirchenpolitik: Karl Herbert

"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 [z.B.] im Mikrokosmos einer Stadt ... welthistorisch überfrachtet und damit weltanschaulich regelrecht erdrückt" – so der Fribourger Allgemein- und Schweizergeschichtler Volker Reinhardt im Blick auf die Reformation in Genf.³ Zwischen dem Genf als dem 'neuen Jerusalem' und 'Menschheitslaboratorium' (z.B. Erfindung der Demokratie) und dem Genf als dem 'Archipel Gulag an der Rhône', wo jeder jeden bespitzelte und der Scheiterhaufen für freie Denker loderte, zwischen dem Ort des 'Durchbruchs zur Moderne' und der Stätte des 'Ungeists der Selbst- und Fremdausbeutung' spannt sich ein weiter Bogen. Mögen Andere den 'Zeigefinger Gottes' oder die 'Hörner des Teufels' auch in Wittenberg entdecken oder im Blick auf den 'Kirchenkampf' in Nassau-Hessen zwischen 1933 und 1945: Hier wird oft nach dem gleichen Schema Vergangenheit nach den eigenen Ideen und Wertmaßstäben eingefärbt. "Es geht dann nicht mehr um die Darstellung eines historischen Sachverhalts, sondern z.B. um die Verkündigung einer Idee mit historischen Mitteln".⁴ Die Wahrnehmung der historischen Persönlichkeit wird hier auf bestimmte Eigenschaften reduziert; sie wird isoliert und aus ihrem historischen Zusammenhang, der dann sogar ignoriert werden kann, herausgerissen.

Demgegenüber gilt es z.B. nach Heinrich Steitz, zwischen Theologie im Forschungskontext (z.B. Grundlagenforschung), im Vermittlungskontext kirchlichen und Verwendungskontext gesellschaftlichen Handelns sowie im Lebens- und Verhaltenskontext kirchlicher Gemeinde und gelebter christlicher Existenz schärfer zu unterscheiden. Steitz schreibt: "In der Kirchengeschichtsschreibung zum Thema 'Kirchenkampf' treten mehrere Auffassungen zutage, von denen zwei hervorgehoben werden sollen. Die 'theologisch' interessierte Auffassung versucht, das Geschehene so darzustellen, 'wie es wirklich gewesen ist' – um der Forderung der modernen Geschichtswissenschaft Leopold von Ranke gerecht zu werden; die mehr 'kirchenpolitisch' orientierte Auffassung bemüht sich, die Geradlinigkeit und Richtigkeit ihres Weges seit dem 30. Januar 1933 zu beweisen."⁵

"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, den Geist der 'bruderrätlichen BK' atmende und zuweilen als 'BK-Jargon' bezeichnete Beschreibung des 'Kirchenkampfes' aus der Feder von Karl Herbert,

des früheren Propstes für Nord-Nassau, stellvertretenden Kirchenpräsidenten der EKHN und Anhänger Martin Niemöllers⁶ ist inzwischen als „kirchennahe Grunderzählung“, als „familiennahe hagiographische Darstellung des radikalen bruderrätlichen Flügels der Bekennenden Kirche“ ins Gerede gekommen.⁷ In nicht wenigen 'kirchennahen, durch theologisch-dogmatische Vorgaben bestimmten Grunderzählungen' der dann – zuweilen auch im Sinne eines Epochenbegriffs – 'Kirchenkampf' genannten Auseinandersetzungen zwischen Kirchen und Nationalsozialismus spielen als Interpretations- und Deutungsrahmen theologische gewendete kirchen- und theologiepolitische Faktoren eine entscheidende Rolle. Es geht um gedeutete Geschichte! Bewahrung von 'Schrift und Bekenntnis' lautet hier die Zielformel für Kirche, die kirchenordnungsmäßig eng als 'Gemeinde unter Wort und Sakrament' verstanden wird. Auf der anderen Seite versuchten z.B. ältere sozialgeschichtliche Forschungsansätze 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'. Beiden theoretischen Vorannahmen über das soziale, auch religionskulturelle Handeln individueller Akteure ist allerdings gemeinsam, daß in ihnen das Konkret-Biographische gegenüber dem 'Gesellschaftlichen' in den Hintergrund tritt. Bei aller Einsicht in die 'Sozialität' von Kognitionen und Emotionen lassen sich aber die Eigentümlichkeit, Besonderheit und Unauswechselbarkeit eines Menschen nicht einfach aus den geistig-religiösen, politischen sowie wirtschaftlichen Gegebenheiten und Bedingungen seiner Zeit rückstandslos ableiten. Erst die Hinwendung zum Subjekt, zum Individuellen und Erlebten läßt seine spezifisch eigene gedachte und gelebte Antwort auf die Herausforderungen seiner Zeit erkennen. Es geht hier also nicht nur um religionskulturell vagabundierende, aber auch nicht nur um sozioökonomisch vorgesteuerte Individuen, sondern um eine Verschränkung beider Sichtweisen!

8.3 Kirchengeschichte als Legitimation der Machtübernahme der BK in Hessen und Nassau

Steitz hat seine 'Geschichte der EKHN' mit dem 'Kirchentag der Evangelischen Landeskirche in Hessen, der Evangelischen Kirche in Nassau und der Evangelischen Kirche in Frankfurt am Main' am 30. September 1947 in der Burgkirche in Friedberg/Hessen' versöhnlich abgeschlossen. Die vorausliegenden kirchenpolitischen Fronten treten eher zurück, obwohl er im 'Kirchlichen Einigungswerk' unter dem Darmstädter Präsidenten Dr. Friedrich Müller engagiert war. Daß die BK praktisch eine 'Machtübernahme' durchgeführt hat, liest man eher zwischen den Zeilen.

In Hessen[-Darmstadt] war man 1945 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 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 handle. 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.“⁸

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: "Wir haben uns davon überzeugt, daß die Landeskirche Nassau-Hessen wirklich existent ist. Diese Überzeugung gründet sich nicht nur auf eine veränderte juristische Auffassung, sondern auch und besonders auf den starken Eindruck [!] der geistigen Existenz dieser Landeskirche, wie er jetzt wieder bei den Verhandlungen der nassau-hessischen Bekenntnissynode in Erscheinung getreten ist. Daraus ergibt sich für uns die Notwendigkeit der unmittelbaren Wahl einer gemeinsamen verfassunggebenden Landes-synode.“

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 'Erlebnismustern' 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 a. 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!

8.4 Die Machtübernahme der BK Nassau-Hessen in der EKHN im Spiegel des Landesbruderrats der BK

Eine Neubearbeitung des 'Steitz' kommt natürlich um eine kritische Auseinandersetzung mit dem kirchenpolitischen Wirken der BK nach 1945 nicht herum.⁹ Eine besondere Rolle spielt dabei die Berufung Martin Niemöllers zum Kirchenpräsidenten der EKHN. In biographischer Hinsicht – so könnte man annehmen – würde Martin Niemöller eher ein Kapitel westfälischer und preußischer als hessen-nassauischer Kirchengeschichte geschrieben haben. Auch nach dem Beginn des sogenannten 'Kirchenkampfes' läßt sich eine besondere Beziehung Niemöllers zur (späteren) EKHN nicht feststellen. Kurz: Es gibt kaum Anzeichen dafür, daß er notwendig Kirchenpräsident in der 1947 (wieder?)erstandenen hessen- und nassauischen Kirche hätte werden müssen, wie dies zum Beispiel bei Präses Karl Koch in Westfalen und in anderen Landeskirchen der Fall war. Dennoch geht die im Wesentlichen von Postulaten der BK bestimmte Forschung, soweit ich sehe, davon aus, daß Niemöller gleichsam 'urwüchsig' in das hessen- und nassauische Präsidentenamt gelangte, als Ende eines Weges ohne Alternativen.

Bei Martin Greschat¹⁰ klingt aber die Bewertung dieses Ereignisses als einer 'letzten Planke' an: "Hinzu kam, daß niemand Niemöller wirklich zu brauchen schien. Die Westalliierten, voran die Amerikaner, übergaben ihn nach seinen ersten Interviews bei ihren kirchenpolitischen Planungen."¹¹

Die Führungspositionen in den einzelnen Landeskirchen waren längst vergeben. Erst durch den erneuten Zusammenschluß von drei Kirchen zur EKHN wurde Niemöller dann 1947 Kirchenpräsident." Warum aber gerade Niemöller?

Etwas mehr Licht scheint Karl Herbert¹² in diese Angelegenheit zu bringen: "In Dahlem sah Niemöller keine Wirkungsmöglichkeit mehr. Er war, nachdem ihm die fürstliche Familie Ysenburg-Büdingen eine Wohnung im Büdinger Schloß zur Verfügung gestellt hatte, seit November 1945 mit den Seinen Glied der hessischen Kirche geworden. Zwar hatte der Landesbruderrat ihn schon im Oktober [1945] gebeten, sich für das leitende geistliche Amt der sich neu konsolidierenden Kirche bereit zu halten, doch erst der unerwartete Wohnungswechsel schuf die Voraussetzungen für den künftigen Weg. Martin Niemöller wurde vom Landesbruderrat zum Mitglied der Bekenntnissynode berufen. Diese bat ihn einstimmig, den Vorsitz des Bruderrats zu übernehmen. Damit war er bereits seit Frühjahr 1946, also anderthalb Jahre vor seiner Präsidentschaft, unmittelbar am Neuaufbau der Kirche beteiligt."

Also: Niemöllers Kirchenpräsidentschaft als Ergebnis des entschlossenen Wollens einer entschiedenen kirchenpolitischen Gruppe, nämlich der BK?

Gab es aber im Bereich der späteren EKHN keinen eigenen geeigneten Kandidaten für das Kirchenpräsidentenamt? Warum (trotz Karl Herbert!) faktisch ein 'Import' von Außen?

Band 7 der 'Dokumentation zum Kirchenkampf der EKHN'¹³ nennt etwa fünfzig Namen von 'hervorgehobenen' Mitgliedern des Landesbruderrats (LBR) der BK in Nassau-Hessen bzw. von Vorsitzenden der Kreisbruderräte, die in den genannten Gremien länger mitgearbeitet haben. Von den dort erwähnten Geistlichen haben immerhin fünf als Professoren, drei als Pröpste und fünf als Oberkirchenräte Karriere gemacht. Die Antwort auf die Frage, wer aus diesem Personenkreis nach 1945 zu den 'Papabili' gerechnet werden konnte, ist natürlich subjektiv, läßt sich aber, vor allem unter dem Aspekt möglicher Alternativen, nicht umgehen. Wilhelm Hahn zum Beispiel (1882–1957) war ab 1937 Vorsitzender des Nassauischen Pfarrervereins und unter Niemöller dann stellvertretender Kirchenpräsident. Der Gründer des 'Not-und Treuebundes nassauischer Pfarrer', Karl Amborn (1891–1952),¹⁴ trat später in der BK nicht mehr leitend hervor. Die Heidelberger Theologieprofessoren Edmund Schlink und Peter Brunner, die dem hessischen Kirchendienst entstammten, galten wohl als zu 'lutherisch'. Von Peter Brunner liegt allerdings eine ausdrückliche Interessenbekundung an einem Leitungsamt in der EKHN vor. Im Protokoll der Sitzung des LBR vom 4. Oktober 1945 heißt es: "Der Vorsitzende (Rumpf) verliest einen Brief des Bruders Professor Brunner an den LBR. Der Vorsitzende wird beauftragt, ein Schreiben an Brunner zu richten, in dem der LBR seine freudige Zustimmung ausdrückt, daß er als beratendes Mitglied zu den Tagungen und Sitzungen des LBR eingeladen wird, und den Dank des LBR dafür, daß Pfarrer Professor Brunner seine Kraft für die Arbeit des LBR in der n.-h.-Kirche zur Verfügung gestellt hat. Im besonderen wird begrüßt, daß Bruder Brunner seinen guten Willen zum Ausdruck bringt, einen konkreten Ruf in ein konkretes Amt in seiner Heimatkirche zu übernehmen, falls dieser Ruf in der Zukunft einmal an ihn ergehen sollte."¹⁵ In der gleichen Sitzung hatte sich aber der LBR schon für Niemöller als Kirchenpräsident entschieden! Daß mit dem 'konkreten Amt' bei Brunner nicht das eines Dekans gemeint sein konnte, liegt wohl auf der Hand!

Da damals dem Anciennitätsprinzip noch eine gewisse Bedeutung zukam, fielen 'jüngere Brüder' wie z.B. Karl Herbert (1907-1995) und Lic. Walter Kreck (1908-2002) für das Präsidentenamt aus. Herbert war seit 1950 Propst für Nordnassau und von 1965 bis 1972 unter den Kirchenpräsidenten Sucker und Hild stellvertretender Kirchenpräsident. Nach Suckers Tod unterlag Herbert bei der Kirchenpräsidentenwahl Helmut Hild. Walter Kreck wurde nach 1947 Direktor des Theologischen Seminars Herborn, von wo er als Professor zur Universität Bonn überwechselte.

Soweit ich sehe, kommen von der Geschichte des Kirchenkampfes her gesehen aus dem Kreis der nassau-hessischen Bekennenden Kirche drei mögliche Kandidaten in Frage, von denen 1947 aber nur noch Lic. Otto Fricke zur Verfügung stand.

Der wohl profilierteste Vertreter der nassau-hessischen BK war Pfarrer Karl Veidt (1879-1946); ihn nennt Otto Renkhoff in seiner 'Nassauischen Biographie'¹⁶ zu Recht 'die in der NS-Zeit zentrale Figur der kirchlichen Opposition'. Veidt war als Theologe (1925 bis 1929 Professor am Theologischen Seminar in Herborn; dann Pfarrer an der Frankfurter Pauls- und Matthäuskirche) und als Politiker (Mitglied der Weimarer Nationalversammlung, Mitglied des Reichstags, Abgeordneter des Preußi-

schen Landtags für die DNVP, seit 1929 für den Christlich-Sozialen Volksdienst) hervorragend ausgewiesen. In der für den Kirchenkampf entscheidenden Zeit 1934/35 war er Vorsitzender des LBR in Nassau-Hessen. Von diesem Amt trat er dann wegen Meinungsverschiedenheiten über den Kurs der BK zurück. 1938/39 arbeitete er mit Oberkirchenrat Dr. Friedrich Müller (s.u.) und mit Landesbischof Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich im 'Kirchlichen Einigungswerk'¹⁷ zusammen. Nach Kriegsende war Veidts Mitglied der Vorläufigen Leitung der Nassauischen Kirche. Er starb allerdings schon am 9. August 1946.

Veidts Nachfolger im Amt des Vorsitzenden des LBR wurde 1936 der Wiesbadener Marktkirchenvorstand und Kollege des Landesbischofs Dietrich, Julius Rumpf¹⁸ (1874–1948). Er kam aus dem eher gemäßigt liberalen Lager (bzw. aus der 'Mitte'), was bei den sog. 'Positiven' zunächst Zurückhaltung bewirkte. Auch Rumpfs Antipode Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich war ja liberaler Theologe! Rumpf wurde 1939 wegen Erreichung der Altersgrenze pensioniert und 1940 aus dem Regierungsbezirk Wiesbaden ausgewiesen. 1945 übernahm er wieder den Vorsitz im LBR, den er aber im April 1946 aus Krankheitsgründen niederlegte. An seine Stelle trat dann Niemöller. Ab Juli 1947 konnte Rumpf auch nicht mehr an den Sitzungen des LBR teilnehmen. Zu Rumpfs und Dietrichs Kirchenvorstand gehörte übrigens zeitweilig auch der spätere, wegen seiner deutschchristlichen Kirchenpolitik berühmte Wiesbadener Landgerichtsrat und spätere Ministerialdirektor im Preußischen Kultusministerium und Leiter von dessen Kirchenabteilung August Jäger, dessen Vater allerdings ein um die nassauische Kirche verdienter Mann und langjähriger Stellvertreter des Generalsuperintendenten von Nassau war.

Eine interessante Gestalt ist Pfarrer Lic. Otto Fricke¹⁹ (1902-1954), von 1927 bis 1929 Pfarrer in Frankfurt-Bockenheim, von 1929 bis 1954 in der Frankfurter Dreifaltigkeitsgemeinde. Mit der Übernahme des Hessen-Kasseler Kirchenkreises Bockenheim in die Frankfurter Landeskirche 1929 wurde Fricke Frankfurter Pfarrer. Als Hochschulpfarrer im Nebenamt hielt er am 10. Mai 1933 bei der Verbrennung 'marxistischer und undeutscher Literatur' (so der Frankfurter General-Anzeiger vom 10.5.1933) auf dem Römerberg die Ansprache. In der Halbmonatsschrift 'Die Fanfare', dem 'Kampfbblatt gegen die Gottlosigkeit'²⁰, forderte Fricke zum Beispiel "den Aufbau der Ev. Kirche deutscher Nation von oben nach unten nach dem geistlichen Führerprinzip. Behördenkirche und parlamentarische Ausschüsse ertönen das kirchliche Leben und die persönliche Verantwortung vor Gott und Gemeinde. Die Kirche muß alle Aufgaben jeweils einem persönlich verantwortlichen Einzelnen zuteilen. Dieser Aufbau entspricht dem des Deutschen Reiches Adolf Hitlers ..." Weiter heißt es: "Die angestrebte Ordnung und Gliederung entstammen der evangelischen Grundauffassung. Auf seinem Gebiet hat der Staat Gleichordnung und Gliederung durchgeführt, sowohl als Zeichen eines richtigen Staatsaufbaus wie auch dafür, wie sehr er auf evangelischer Grundlage steht. Die Deutschen Christen 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."

Diese uns heute befremdlich erscheinende scharfe Absage Fricke an liberal-demokratische kirchliche Verfassungsprinzipien finden sich allerdings nicht nur im deutschchristlichen Kontext. So schrieb z.B. Fricke späterer Mitstreiter in der BK Nassau-Hessen, der Offenbacher Pfarrer Dr. Wilhelm Boudriot, der nie Nationalsozialist und Deutscher Christ war, 1932 unter Berufung auf reformierte Kirchenverfassungsprinzipien: "Es ist ein Unglück und schwere Strafe zugleich, daß die evangelische Kirche Deutschlands ... nur als Trabant des Staates und in ziemlich mechanischer Angleichung an seine jeweiligen Formen alle Zeit sich hat verfassungsmäßig organisieren können. Der parlamentarische Demokratismus von 1919 hat uns folgerichtig auch zu einem Kirchenvolk, zu Kirchenparlamenten und selbstverständlich auch zu Kirchenregierungen geholfen, Größen, die begrifflich – nicht sachlich – eine der anderen würdig sind, indem sie mit der Kirche alle gleich viel zu tun haben, nach Gottes allein maßgebendes Wort nämlich gar nichts. Und nun ... kommt folgerichtig auch der Trumpf auf die ins Raumlere geratene kirchliche Demokratie: Da alle weltlichen sogenannten soziologischen Größen von der Millionenpartei bis zum Gesangsverein ihren 'Führer' haben müssen, hat die Kirche seit einiger Zeit auch natürlich ihre 'Kirchenführer' ..." Boudriot lehnte 1934 konsequent die Berufung zum reformierten Kirchenminister im Reichskirchenkabinett Ludwig Müllers strikt ab.²¹

Auch Boudriots späterer Antipode 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."²² 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.

Und im Blick auf Martin Niemöller urteilt Greschat: "Ein Anwalt der Demokratie war Martin Niemöller nicht. Genauer ausgedrückt: Er ist durch sein Leben und Wirken ein Repräsentant jenes deutschen Protestantismus gewesen und geblieben, der unter Berufung auf höhere Prinzipien und grundsätzliche Werte sich über den Parteien stehend begriff und so, von oben herab, wohl großartige Alternativen, aber sehr viel seltener pragmatische politische Wege aufzuzeigen wußte."

Kurz: Otto Fricke vertrat keine singuläre Position! Gemeinsam mit Dietrich Bonhoeffer und Martin Niemöller unterzeichnete er am 27. September 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. Dezember 1933 lehnt Fricke mit anderen Pfarrern Ernst Ludwig Dietrich als Landesbischof der neugebildeten Ev. Landeskirche Nassau-Hessen ab. Am 4. Januar 1934 begegnet uns Fricke als ein Sprecher des Pfarrer-Notbundes Frankfurt/M. Er steigt schnell zu einem führenden Vertreter der Bekennenden Kirche in Nassau-Hessen und in der DEK auf: Er wurde Mitglied des nassau-hessischen LBR sowie der Vorläufigen Leitung (VKL) II²³ der DEK von 1936 bis 1938. Er nahm an den Bekenntnissynoden in Berlin-Dahlem 1934, Augsburg 1935 und Bad Oeynhausen 1936 teil. Diese glanzvolle BK-Karriere setzte sich auch nach Kriegsende fort: Im September 1945 wurde Fricke Bevollmächtigter für das Hilfswerk der Evangelischen Kirche in Hessen[-Darmstadt], Nassau und Frankfurt am Main.²⁴ Er besaß hohes Ansehen im In- und Ausland. Der stellvertretende Direktor der Genfer Wiederaufbauabteilung (des späteren Weltkirchenrates), Steward W. Herman, erklärte am 31. Juli 1945, Fricke sei einer der fähigsten deutschen Pfarrer, die er kenne!²⁵ Fricke gehörte außerdem nach Kriegsende zur Frankfurter Vorläufigen Kirchenleitung (Titel: Stadtpfarrer), zum sogenannten Verbindungsausschuß der drei evangelischen Kirchen im Gebiet der früheren Landeskirche Nassau-Hessen; er vertrat beide Gremien auch gegenüber den amerikanischen Militärbehörden. 1948 wurde ihm die Ehrendoktorwürde des Eden Theological Seminary in Webster/Grove verliehen. Allerdings wurde im April 1947 gegen ihn ein Spruchkammerverfahren mit der Anklage eingeleitet, er habe an einer Bücherverbrennung und an einem SA-Gottesdienst teilgenommen. Fricke wollte sofort alle Ämter niederlegen. Die Frankfurter Vorläufige Kirchenleitung nahm dieses Angebot aber nicht an, da Fricke von der Gestapo verfolgt und Mitglied des Reichsbruderrats der BK gewesen sei. In dem Verfahren wurde Fricke dann als 'entlastet' eingestuft.

Aufgrund einer solchen Karriere schien es naheliegend, Fricke für die BK als Bischofskandidat (Die spätere Amtsbezeichnung 'Kirchenpräsident' stand nicht von Anfang an fest!) ins Rennen zu schicken bzw. aufzubauen. Nicht nur zu meiner Überraschung heißt es aber im oben bereits erwähnten Protokoll der Sitzung des LBR vom 4. Oktober 1945 (Vorsitz: Julius Rumpf): "Bruder Fricke berichtet über die Plenarsitzung der Vorläufigen Leitung, die vor kurzem stattgefunden hat. Er schlägt vor, Bruder Niemöller die geistliche Führung der n.-h. 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 Frickes Vortrag vor dem LBR. 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.“

Über die Motive Frickes, einen solchen Antrag zu stellen, ließen sich lange nur Vermutungen anstellen. War es Druck von außen, Niemöller eine entsprechende Stelle zu besorgen? Das Motiv der 'letzten Planke' klingt in Frickes Antrag immerhin stark an. War die Nassau-hessische BK der Meinung, am besten mit Niemöller die Macht in der (wieder?)vereinigten Kirche erringen zu können? Das war das erklärte kirchenpolitische Ziel dieser Gruppe. In Frickes Antragsbegründung taucht auch das Argument auf, daß die Einheit der (wieder?)vereinigten Kirche wohl am besten durch einen von außen kommenden Repräsentanten zu gewinnen sei. Was Fricke selbst anbelangt: War seine Machtbasis doch eher auf Frankfurt a. M. (und später auf das Hilfswerk) konzentriert? Gab es Neider (oder gar Gegner) auch innerhalb der BK? Fricke war im Kirchenkampf nicht gerade zimperlich mit Andersdenkenden umgegangen. Oder war Fricke damals noch zu jung für das Amt des Kirchenpräsidenten? Oder war es ein 'Mix' aus den genannten Gründen?

Frickes Vorstoß vom 4. Oktober 1945 war Niemöller bereits vorher bekannt. In einem Brief Frickes an Niemöller vom 2. Oktober 1945²⁶ heißt es: "Die Frage Deiner Berufung in das hiesige leitende Amt ist inzwischen in aller Form von mir aufgeworfen worden. Ich brauche nicht zu sagen, welche Begeisterung die Nennung Deines Namens bei Pastoren und Laien hervorruft. Was an Bedenken dagegensteht, ist ein Doppeltes: (a) Das Rechtsgefüge der bisherigen Nass.-Hess. Landeskirche ist über die Maßen problematisch. Wir haben inzwischen beschlußmäßig festgestellt, daß die Landeskirche noch besteht und die drei Teilkirchen sich verpflichtet wissen, sie zu erhalten. Die drei Teilkirchenleitungen sind allerdings nur schwach legitimiert. Eine von ihnen gebildete Landeskirchenleitung würde es noch weniger sein. Nun fürchten manche, daß ein von diesen drei Leitungen gebildetes Bischofsamt und Deine Berufung in dieses Amt auf zu schwachen Füßen stehen würde. (b) Da schließt sich sofort die zweite Frage an, ob nicht durch diese Bildung des leitenden Kirchenamtes und durch Deine Berufung in dieses Amt eine hoffentlich baldige Synode nicht zu stark im voraus festgelegt würde. Man meint also, einen solchen bedeutsamen Akt der Synode selbst überlassen zu müssen. Ich selbst schlage demgegenüber den Weg vor, Dich durch die drei Leitungen berufen zu lassen und diese Berufung alsdann auf plebiszitärem Wege zu unterbauen. Ich könnte natürlich eine Entscheidung auf dem Wege eines Mehrheitsbeschlusses sehr schnell haben. Es liegt mir aber alles an einer Einmütigkeit.“

Offenbar wurde in Kreisen des LBR erwogen, Niemöller auf einem nicht gerade 'synodalen' Weg in das Bischofsamt der Nassau-Hessischen Kirche zu bringen: Die sogenannten Vorläufigen Leitungen in Hessen(-Darmstadt), Nassau und Frankfurt/Main sollten für die damals in Kreisen der BK vor allem in Nassau und in Frankfurt am Main noch als existent erachtete Nassau-Hessische Landeskirche ein Bischofsamt 'bilden' und Niemöller in dieses Amt (notfalls wohl mit Mehrheitsbeschluß, hatte doch zumindest in Nassau und in Frankfurt am Main die BK die Mehrheit in den Vorläufigen Leitungen) berufen. Fricke stand diesem Vorschlag zumindest nicht fern; Bedenken gegen die Verfassungsmäßigkeit dieses Vorgehens wollte er offenbar mit dem Hinweis auf eine spätere 'plebiszitäre Unterbauung' entgegenwirken. Also: Fricke erwähnt ausdrücklich die Möglichkeit, Niemöller durch Mehrheitsbeschlüsse in den Vorläufigen Leitungen 'durchzupauken'; gleichzeitig betont er aber, daß ihm an einer 'Einmütigkeit' liege. War er sich seiner Sache doch nicht so sicher? Mit Schreiben vom 4. Oktober 1945 an Fricke teilte Niemöller mit, daß er es für richtig halte, 'die Bildung der Landessynode abzuwarten'!

Aufregung innerhalb der BK gab es offenbar im Blick auf eine mögliche Kandidatur von Hans Asmussen (1898–1968), der von 1946 bis 1948 Präsident der Kanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) war und der vor allem in der Frühzeit des Kirchenkampfes Verbindungen zu Nassau-Hessen gehabt hatte. Asmussen wurde im Sommer 1948 vor allem auf Drängen Karl Barths z.B. mit Hilfe von Wilhelm Niesel und auch Martin Niemöller aus dem Präsidentenamt gedrängt! Was Nassau-Hessen anbelangt, so ist deutlich, daß die Entwicklung hin zu Niemöllers Berufung nicht so 'einlinig' und selbstverständlich war, wie es z.B. Karl Herbert aus seiner Sicht darstellt. Am

4. Oktober 1945 schrieb Niemöller an Asmussen: "Leider sind die Dinge in Hessen noch völlig ungeklärt, und ich denke nun doch sehr an eine Rückkehr in mein Dahlemer Amt. Die Frage ist nur Wie?!" In dem bereits erwähnten Brief Fricke an Niemöller vom 2. Oktober 1945 heißt es: "Ich hörte von sehr weit her läuten, daß Hans Asmussen für das leitende Amt in Kurhessen in Frage kommen soll. Ist das richtig? Ich hoffte bisher, daß sich eine Großhessische Kirche unter Dir vereinigen lassen würde. Die Großhessische Kirche rückt durch die neugebildete Provinz Hessen [= das heutige Bundesland Hessen] wieder stark in den Bereich der Möglichkeit." Fricke greift hier (als ehemaliger kurhessischer Pfarrer) auch Wunschvorstellungen einer "Großhessischen Kirche" des hessen-darmstädtischen Prälaten Wilhelm Diehl in den ausgehenden zwanziger Jahren auf, die 1933 von den Deutschen Christen weiterverfolgt wurden, jedoch bald scheiterten. Niemöller selbst ist sich in der Beurteilung auch seiner eigenen Situation unsicher, wie dies aus mehreren Briefen, auch an Hans Asmussen, hervorgeht. Ihm schreibt er am 22. Juni 1946: Treysa (1945) habe ihm gezeigt, "daß der 'Stellvertretende Vorsitzende im Rat' im Grunde nichts anderes bedeuten sollte, als mich auch von Seiten der EKD auf ein totes Gleis zu schieben. Weder Wurm noch die Kanzlei haben je den geringsten Versuch gemacht, mich an der Arbeit der EKD wirklich zu beteiligen"²⁷ Am 7. September 1946 sandte Niemöller den 'Entwurf für eine Kirchenordnung der Ev. Kirche in Nassau-Hessen' an Asmussen. Bereits am 30. April 1946 hatte der n.-h. LBR²⁸ beschlossen: „Der LBR gibt einmütig seinem starken Wunsch Ausdruck, daß Bruder Asmussen durch Übernahme einer Professur an dem Predigerseminar Friedberg in den Dienst der Nassau-Hessischen Kirche berufen wird und beauftragt die Brüder in der Vorläufigen Leitung in Darmstadt, als der z. Zt. hierzu zuständigen Stelle, die erforderlichen Schritte einzuleiten.“

Am 17. November 1946 ertönt in Niemöllers Brief an Asmussen der Paukenschlag: "Mit diesem Brief möchte ich Dich nur einmal anreden auf eine ganz persönliche Sache: Unmittelbar vor meiner Abreise nach England war Otto Fricke noch bei mir und gab mir Kenntnis von Deiner beabsichtigten Kandidatur für das leitende Amt in der Nassau-hessischen Kirche. Ich habe Otto Fricke wissen lassen, daß mich diese Deine Absicht außerordentlich überrasche, da ich ja von Anfang an die Pläne für eine Neuordnung in Nassau-Hessen in voller Offenheit mit Dir besprochen und von einem Wechsel in Deiner Einstellung niemals etwas vernommen hatte. Ich sehe mich jetzt in einer etwas schwierigen Situation. Ich habe alle meine persönlichen Entscheidungen völlig in der Schwebe gelassen und mich nirgendwo gebunden. Ich möchte aber auf alle Fälle vermeiden, daß ein Unglück geschieht. Es würde ja eine etwas seltsame Sache werden, wenn bei der Nassau-hessischen Synode zwei Kandidaten N. und A. aufgestellt werden und dann aus dem Ablauf der Wahl ersichtlich würde, daß Asmussen mit Hilfe der kirchlichen Reaktion (und die ist hier nun mal außerordentlich leicht erkennbar) den Gegenkandidaten der Bekennenden Kirche schlagen würde. Unter diesen Umständen würde ich meinen, daß Du gut tätest, derartige Pläne zumindest mit dem Landesbruderrat oder seinen Mitgliedern soweit auch zu besprechen, daß derlei 'Erfolge' vermieden werden können."

Niemöllers Irritation verstärkte sich offenbar noch, wie aus einem Brief an Fricke vom 28. November 1946 hervorgeht: "Bei der Ratstagung am 26./27. November 1946 habe ich mit Bruder Asmussen über die Nassau-hessische Situation gesprochen. Asmussen hat mir erklärt, daß er seinerseits in der ganzen Frage keinerlei Schritte unternommen habe, und sagte mir, daß er zum ersten Mal von Dir auf die Möglichkeit bzw. den Plan seiner Kandidatur angesprochen worden sei, wobei Du ihm gesagt hättest (es könnte auch bei einer zweiten Besprechung mit Dir gewesen sein), Du hättest Dich mit Müller-Darmstadt geeinigt. Auch von anderen Kreisen in Nassau-Hessen sei er auf diese Möglichkeit schon Wochen hindurch angesprochen worden, zum Beispiel von Goethe und Knell. Eine Entscheidung habe er seinerseits nicht getroffen, da er eine solche nur in actu treffen könne. Ich habe ihm erwidert, dasselbe gelte auch für mich. Ich hatte bis jetzt weder Nein noch Ja gesagt und würde das nur im konkreten Fall tun. Dies ist die Sachlage, die ich Dir zur Kenntnis geben möchte."²⁹

Die Unübersichtlichkeit der Lage geht auch noch aus Schreiben von Lic. Wilhelm Fresenius an Niemöller vom 20. Januar, 19. März und 2. April 1947 hervor. Da ist die (etwas geheimnisvolle) Rede von 'allerhand Schwierigkeiten und Spannungen', die 'Geduld und zähen Willen' erfordern. Da gibt es (anonyme) Seitenhiebe auf Asmussen, etwa: "Ich bin der guten Zuversicht, daß die Welle von Liturgieschwärmern und Hochluthertum sich allmählich wieder verlaufen wird" (28.1.1947). Fricke schreibt am 23. März 1947 Niemöller, der sich in New York befindet, von der 'Auseinandersetzung mit der konfessionellen Strömung innerhalb der Unionskirchen', wobei er Brunner, Schlink und

Schlier ausdrücklich nennt. Dann fährt er fort: "Zu ihnen gehört irgendwie Hans Asmussen. Wir hatten in der vergangenen Woche im Nassau-hessischen Landesbruderrat eine grundsätzliche Debatte darüber, und wir haben einen kleinen Ausschuß gebildet, der beauftragt ist, an dieser Frage zu arbeiten. Es wird unumgänglich sein, daß wir das Selbstverständnis der BK grundsätzlich herausarbeiten. Ich denke ebenso wie Du oft daran, daß wir eine Bekenntnissynode brauchen ... Der Anspruch, den wir seinerzeit erhoben haben, die Nassau-hessische Kirche zu sein, muß nun realisiert werden."

Welche möglichen Kandidaten für das Leitungsamt in Nassau-Hessen bzw. Hessen-Nassau gab es außerhalb der BK? Der frühere Prälat der hessen-darmstädtischen Kirche Wilhelm Diehl war 1944 bei einem Luftangriff auf Darmstadt ums Leben gekommen. Ernsthaftige Konkurrenz könnte der BK mit ihrem unbedingten Anspruch, 'die Nassau-hessische Kirche zu sein', nur von dem Superintendenten der Provinz Starkenburg der Evangelischen Landeskirche in Hessen(-Darmstadt), Oberkirchenrat (Propst) Dr. Friedrich Müller, gedroht haben, der als Vorsitzender der am 12. April 1945 gebildeten vorläufigen Kirchenregierung der Evangelischen Landeskirche in Hessen(-Darmstadt) die Amtsbezeichnung 'Präsident' führte. Müller war Repräsentant des Kirchlichen Einigungswerkes und auch Vorsitzender des sog. Verbindungsausschusses der drei Teilkirchen Nassau-Hessens, die sich dann am 30. September 1947 (wieder?) zur EKHN (neuer Name anstatt 'Nassau-Hessen') zusammenfanden. 1946 gründete Müller die 'Landeskirchliche Arbeitsgemeinschaft', die die Tätigkeit des Kirchlichen Einigungswerkes in Hessen[-Darmstadt], Nassau und Frankfurt a. M. übernahm und der sich bis 1947 436 Pfarrer angeschlossen hatten. Den für den 30. September 1947 nach Friedberg/Hessen einberufenen 'Kirchentag' mit der Wahl des Kirchenpräsidenten der EKHN eröffnete allerdings der stellvertretende Vorsitzende des Verbindungsausschusses, der Wiesbadener Pfarrer Franz von Bernus (BK). Präsident Müller war am 15. September 1947 im Alter von 67 Jahren plötzlich verstorben. Damit war der Weg für Niemöller praktisch frei; in der kurzen Zeit ließ sich kein anderer Kandidat mehr aufbauen.

Wie standen die Dinge in Nassau? An der Spitze der dortigen vorläufigen Kirchenleitung stand von 1945 bis 1947 wieder der am 12. September 1933 von dem Nassauischen Landeskirchentag unter Leitung von August Jäger zwangspensionierte Landesbischof D. August Kortheuer (1868-1963), inzwischen 77 Jahre alt. Der für wenige Monate nach Kriegsende in Wiesbaden als Regierungspräsident amtierende ehemalige Reichs-Rundfunk-Kommissar Hans Bredow hatte durch Erlaß vom 22. Mai 1945 Kortheuer 'bis auf weiteres mit der Leitung der kirchlichen Angelegenheiten im Bezirk der ehemaligen Landeskirchen in Nassau und Frankfurt/M.' beauftragt; im Mai 1945 gehörte dieses Gebiet zur amerikanischen Besatzungszone und zum Regierungsbezirk Wiesbaden. Ob die Aufregung über diesen staatlichen, von Bredow ausdrücklich als Notmaßnahme deklarierten Akt bei den BK-Vertretern in der am 18. Mai 1945 gebildeten vorläufigen Kirchenleitung Nassaus (Veidt, v. Bernus, Hahn, Leitz) wirklich rein theologisch und durch 'Erfahrungen aus dem Kirchenkampf' begründet war oder ob hier nicht eher kirchenpolitische und taktische Gründe eine Rolle spielten, sei dahingestellt. Kortheuer war eben nicht 'ihr' Mann, obwohl er bereits am 26. Mai 1945 seine Beauftragung für Frankfurt a. M. auf Otto Fricke übertragen hatte. Trotz Profil und Beliebtheit kam Kortheuer auch aus Altersgründen wohl kaum für das leitende Amt in der (späteren) EKHN in Frage, obwohl er noch zu meiner Wiesbadener Zeit (1957-1959) leitend in der Inneren Mission tätig war.

Versuchen wir nun, das Ganze anhand einiger Briefe Niemöllers aus dessen Perspektive wahrzunehmen! Über wichtige, mit unserem Thema zusammenhängende (vor allem biographische) Aspekte berichtet Niemöller in einem Brief aus Leoni (Starnberger See) an Bonhoeffers Freund Franz Hildebrandt (Cambridge) vom 28. September 1945.³⁰ Stärker kirchenpolitisch getönt ist Niemöllers Schreiben an Propst Hans Böhm (Berlin) vom 28. Juli 1945,³¹ wo es heißt: "Es ist für mich tragisch, daß mich die Amerikaner noch Monate lang festgesetzt und festgehalten haben, nachdem ich glücklich den Händen der Gestapo entronnen war!" Nach seiner Befreiung in Südtirol durch amerikanische Truppen war Niemöller zunächst nach Neapel, dann über Paris/Versailles Mitte Juni 1945 nach Wiesbaden in ein 'Interrogation Camp' gebracht worden. "Dort war es mit meiner Kraft zu Ende und ich trat in den Hungerstreik. Vier Tage später wurde ich als 'freier Mann' in Frankfurt/M. auf die Straße gesetzt ... Seit Anfang Juni hatte sich die Haltung der Amerikaner mir gegenüber merklich geändert; es erschienen ausgesprochen gehässige Artikel, die sich wesentlich mit meiner 'freiwilligen Meldung 1939' befaßten und ... im Zusammenhang mit der nonfraternization standen." Niemöller spricht ausdrücklich von einer 'ausgesprochen schlechten Behandlung, die alles andere als gentle-

manlike war'. Demgegenüber erscheinen die Sowjets zunächst in einem besseren Licht: "In Neapel erschien bei mir [= Niemöller] eines Tages ein amerikanischer Reporter aus Rom, um mir die Nachricht zu überbringen, daß [Sohn] Jan im Moskauer Radio gesprochen hatte. Das war das Einzige, was ich bis zu meiner Heimkehr von meiner Familie erfuhr. Ich war über dieses Feingefühl der Russen höchst angenehm erstaunt, wie denn auch ausgerechnet die Kommunisten in der Schweiz die einzigen waren, die sich ausdrücklich gegen die Pressefehde gegen mich erklärten. Als ich in die Freiheit zurückkehrte, war ich überzeugt, daß unsere Zukunft nur bei den Russen würde liegen können."

Auch hier wird deutlich, wie persönliche Erlebnisse und emotionale Faktoren, wie Selbstwertgefühl und zuweilen auch Ehrgeiz Niemöllers Denken und Handeln bestimmen konnten. Allerdings fährt Niemöller in seinem oben erwähnten Brief an Franz Hildebrandt vom 28. September 1945 fort: "Freilich hörte ich dann erst von den Zuständen in Berlin und den Ostgebieten: in Dahlem nicht eine ungeschändete Frau, von der 80jährigen Frau Fürstenau bis zur 11jährigen Renata Röhrich, nicht ein ungeplündertes Haus. Aber es hat wenig Sinn, Ihnen das alles zu schreiben: 20 Selbstmorde bei Berliner Pfarrern, über 90% Säuglingssterblichkeit, in Dahlem allein über 200 Selbstmorde in einer einzigen Woche ..."

Kirchenpolitisch bedeutsam ist folgende Äußerung Niemöllers in dem genannten Hildebrandt-Brief: "Ich sehe auch nicht recht, was ich in Berlin nützen kann ... Dibelius scheint auch keinen Wert auf meine Rückkehr zu legen. Aber ich habe auch in Westdeutschland bislang kein Amt und nicht einmal einen Ruf in ein Amt. Das ist der Unterschied zwischen Worten und Taten: de facto ist es nun so weit gekommen, daß ich mit meiner Familie ausgerechnet in Bayern von der kirchlichen Armenpflege lebe. Dabei hat man mich auf der Kirchenkonferenz in Treysa zum zweiten Vorsitzenden der Kirchenleitung gemacht ..." Am Ende seines Briefes nimmt Niemöller noch einmal seine persönliche Situation auf: "Wir sitzen in Leoni, 9 Personen in 3 winzigen Räumen, von denen nur einer notdürftig geheizt werden kann. Für den Winter müssen wir fort, aber wohin?" In einem Brief von Niemöller an Otto Fricke vom 4. Oktober 1945 ist dann von Büdingen die Rede. Am 27. September 1945 dachte er noch an eine Rückkehr in seine westfälische Heimat.

In dem oben genannten Schreiben an Propst Böhm vom 28. Juli 1945 und in seinem schon erwähnten Brief an Hildebrandt geht Niemöller auch auf die von ihm veranlaßte Tagung des alten Reichsbruderrats der BK in Frankfurt/M. vom 21. bis 23. August 1945, also unmittelbar vor der Kirchenführerkonferenz in Treysa, ein. Niemöller befürchtete, "daß 'die Kirchenführer' frisch-fröhlich über alles, was die Synoden der BK erklärt haben, hinweggehen". Unmittelbar im Anschluß an diese pauschale Bemerkung formuliert Niemöller den uneingeschränkten Führungsanspruch der BK: "Von den einstigen Zielen und Erklärungen der BK kann ich mich nicht distanzieren, und ich glaube es einfach nicht, daß die BK nicht in der Lage sein soll, die Leitung der Kirche in aller Deutlichkeit und Entschiedenheit zu übernehmen!" Weiter heißt es: "Dibelius hat mich mit seiner Mitteilung sehr in Schrecken gesetzt, daß er nämlich als 'Evangelischer Bischof von Berlin' die Leitung in der Hand habe. Wer hat ihm nur diesen Titel beigelegt, der ganz danach aussieht, als wolle man jetzt für die preußische Kirche ein *fait accompli* schaffen. Will man nun gutheißen, was die BK immer abgelehnt hat, nämlich die Einführung des Bischofsamtes durch die 'Braune Synode' von 1933?"

Im Brief an Hildebrandt heißt es: "Die Gefahr besteht im Innern der BK zur Zeit darin, daß sehr viele Leute und Kirchen auf eine sakramentalistische Linie geraten sind, im Berneuchener Stil und Geist, statt sich um das öffentliche Leben der Kirche und ihr öffentliches Zeugnis zu kümmern ... Die Lutheraner sind glücklicherweise im Augenblick gespalten ... Die preußische Lösung ist noch sehr unvollkommen ..."

Niemöller hat nach seiner eher zufälligen Übersiedelung nach Büdingen (aufgrund einer Einladung der fürstlichen Familie) seine als 'Hilfsstellung für die Hessische Kirche' deklarierte kirchenpolitische Tätigkeit für die BK aufgenommen und zunächst innerhalb der BK durchgeführt. Anfang Oktober war von einer Übernahme auf eine Wiesbadener Pfarrstelle die Rede. Genannt wurden auch die Erlöserkirche in Bad Homburg und ein 'jederzeit zu beschaffendes Predigtamt' in Frankfurt. Diese 'Hilfsstellung' Niemöllers hatte auch einen hochschulpolitischen Effekt: Die Berufung meines Lehrers Wilhelm Jannasch zum Gründungsdekan der Mainzer Evangelisch-Theologischen Fakultät Ende April 1946³² geht wohl auf Niemöllers Vermittlung zurück.

Im Blick auf preußische Entwicklungen hat Niemöller 'Sonderwege' beklagt. Das hinderte ihn aber keineswegs, solche in der EKHN zu beschreiten. Unmittelbar nach seiner Wahl zum Kirchenpräsidenten der EKHN schreibt er am 7. Oktober 1947 an Propst Böhm (Berlin): "Ich habe die feste Überzeugung gewonnen, daß diese arme Kirche hier die einzige ist, die uns in Deutschland noch bleibt, von der wir hoffen können, daß sie sich in der Linie entwickeln läßt, ohne daß wir auf einen lutherischen, reformierten oder unierten Weg geraten müssten."³³

Dieser sich antikontessionalistisch gebende Sonderweg der EKHN entsprang primär kirchenpolitischen Motiven einer bestimmten Gruppe, die die wichtigsten Leitungsämter für sich beanspruchte und die die Kirchenordnung nach ihrem Geschmack gestaltet hat. Den Rahmen bildete der Übergang von einem sich auch in der BK eher gemäßigt deutschnational-volkskirchlich definierenden Protestantismus zu eher linken politisch-kirchenpolitischen Positionen. Theologisch fundiert wurde dieser Sonderweg auch durch Elemente frühbarthianischer 'Je-und-je-Offenbarung', die 'senkrecht von oben', spontan einschlägt. Von hier aus wird das Ringen um Lehrinhalte abgewertet und als das für den 'Neubeginn' Erforderliche in erster Linie die 'Ereignis' genannte 'gläubige Bewegung' angesehen, verbunden mit dem Imperativ, ihren Repräsentanten (Niemöller!) Freiheit für dieses 'Je-und-je' theologisch-politischen Entscheidungen zu geben. Kirche 'ereignet' sich. Und dieses 'sich ereignen' ist eng verbunden mit politischen Optionen, die durch Berufung auf höhere Prinzipien und grundsätzliche Werte legitimiert, auch moralisch hoch aufgeladene allgemeine Forderungen beinhalten, aber seltener begehbare, pragmatische politische Wege aufzeigen. Eine oft im Appellhaften steckenbleibende, den Zuhörer zumeist abstrakt in Pflicht nehmende, politisch moralgetränkte 'Frömmigkeit' ist die Folge, die sich auch in der EKHN breitmachte.

Kurz: Niemöllers Weg ins Kirchenpräsidentenamt der EKHN war kein 'Naturereignis'; die Entwicklung war längst nicht so einlinig, wie dies oft vorausgesetzt wird. Entscheidend war eben das kirchenpolitische Wollen und auch Taktieren einer bestimmten Gruppe, die die Gunst der damaligen politischen Verhältnisse ausnutzte und sich Niemöllers Person versicherte, um die Macht in der EKHN zu erringen und die die Wahl ihrer Mittel diesem Ziel unterordnete. Daß eine Reihe äußerer Umstände dieses Wollen begünstigte, liegt auf der Hand.

Nicht nur die Namen von Schlink, Brunner und Asmussen zeigen, daß auch Hessens BK ursprünglich ein breiteres und pluraleres theologisches Spektrum aufwies, kamen doch auch ihre führenden Männer aus verschiedenen theologischen Lagern. Bald machte sich stärker ein 'Differenz-Modell' ('Kirche als Gemeinde unter Wort und Sakrament ist ... nicht ...!') auch im Verständnis von Kirche und kirchlicher Gestaltung bemerkbar, das vor allem frühbarthianische Gedanken unter Aufnahme von 'Kirchenkampferfahrungen', die sich vorwiegend an einer Abwehrhaltung orientierten, aktualisierte. Auch bei Niemöller finden sich solche Reduktionen, wie nicht nur sein zitierter Brief an Hildebrandt zeigt. Dies führt leicht zur Ausblendung von der eigenen Position entgegenstehenden religions- und soziokulturellen Bezügen, so daß der Eindruck einer Einlinigkeit entsteht. Alternativen werden dann nicht zugelassen oder sogar bekämpft. Relativ einfachen Identifikationsformeln (zum Beispiel: 'Was würde Jesus dazu sagen?') stehen einfache Disqualifikationselemente zur Seite (Liberales Theologie als 'Mülleimer', 'Deutsche Christen' = 'Deutsche Glaubensbewegung' Hauers usw.). Mag die eigene Position auch von einem Appell zu ihrer dauernden Überprüfung begleitet sein (vgl. den Grundartikel der Kirchenordnung der EKHN; der dauernde Bußton): Entscheidend ist letztlich die eigene Position als Maßstab, auch für die kirchliche Gestaltung. Es siegt die Differenz zwischen christlichem Glauben und Religion, zwischen eigenem kirchenpolitischen Gestaltenwollen und Religionskultur. Eigene Erlebnis- und Kampfbilder, zuweilen auch 'Familienbilder' werden dann schnell handlungsleitend! In seinem Buch 'Der Ertrag des Kirchenkampfes' (Gütersloh 1947) betonte der aus Hessen-Darmstadt kommende 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 sog. 'Kirchenkampf' vor allem als Kreuzzug gegen den Neuprotestantismus, als Kampf gegen alle rationale, kontextorientierte christlich-religiöse Bildung und Vermittlung verstanden, als totale Verkirklichung der protestantischen Welt.

Schon diese Beispiele zeigen, daß die BK versucht hat, ihre Vorstellungen von kirchlicher Gestaltung in der EKHN durchzusetzen oder vorhandene Strukturen zumindest zu überformen. Beim ersten Zugriff gewinnt man den Eindruck: Die 1933 erstandene und von der BK heftig bekämpfte bisherige Landeskirche Nassau-Hessen ist 1945 untergegangen. Hier läßt allerdings der oben bereits erwähnte

Brief Otto Fricke an Martin Niemöller vom 2. Oktober 1945 aufhorchen: "Das Rechtsgefüge der bisherigen Nass.-Hess. Landeskirche ist über die Maßen problematisch. Wir [= LBR] [haben aber] inzwischen beschlußmäßig festgestellt, daß die Landeskirche noch besteht ...!" Ein kirchenpolitisches Gremium setzt Recht und damit Historie! 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 Verwaltungshandeln nachträglich zu tolerieren, das man vorher mit allen Mitteln bekämpft hatte! Die BK sah die Fortdauer der Landeskirche Nassau-Hessen trotz deren illegitimen Zustandekommens 1933 als gegeben an! Zur Begründung verwies man auf sehr unterschiedliche, theologische, kirchenpolitische und juristische Argumente miteinander verbindende Aspekte wie zum Beispiel 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. Ich vermute allerdings, daß neben rechtlichen und theologischen Argumenten, neben bestimmten 'Erlebnisbildern' und emotionalen Faktoren wie gemeinsames Kämpfen und Leiden auch kirchenpolitische und taktische Erwägungen dabei eine wichtige Rolle gespielt haben! Es verwundert deshalb nicht, daß sich die aus dieser 'Gemengelage' resultierenden Spannungen zwischen theologisch-dogmatisch-kirchenpolitischen Aspekten und der Faktizität der Ereignisse, zwischen Politik und Kirchenpolitik, zwischen der pragmatischen Inanspruchnahme und der grundsätzlichen Bestreitung der Rechtmäßigkeit des Zustandekommens und Fortbestehens der Landeskirche Nassau-Hessen noch in der Friedberger Beschlusformel vom 30.9.1947 finden: Man 'bestätigt den Zusammenschluß kirchlich und rechtlich'; man beschließt ihn aber nicht. Fast könnte man sagen: Die offizielle heutige Datierung des 'Beginns' der EKHN mit dem Jahr 1947 ist gerade in den Augen der damals die EKHN offiziell übernehmen wollenden BK nicht das richtige Datum. Dem ursprünglichen Datum 1933 fühlte man sich aber nicht mit ganzem Herzen verbunden. Zumindest ist es ergänzungs- und bestätigungsbedürftig! Es kommt eben auf den 'Augpunkt' an, und dieser ist auch von kirchenpolitischen Machtfragen und von Erlebnisbildern abhängig!

Was Otto Fricke angeht, so verdanke ich folgenden bemerkenswerten, bisher in der Forschung nicht beachteten Hinweis auf Fricke Wolfgang Lück (Otto Fricke, in: [http://de.wikipedia.org/wiki/Otto_Fricke_\(Pfarrer\)](http://de.wikipedia.org/wiki/Otto_Fricke_(Pfarrer)), S. 1-2; eingesehen am 21.11.2012): „Gemäß dem Religions-Journalisten Jeff Sharlet resultierten Fricke's Kontakte zur [amerikanischen] Militärregierung größtenteils aus seinen Beziehungen zu Abraham Vereide, dem amerikanischen Führer des antikommunistischen evangelikalen Netzwerks The Family. Vereide glaubte während eines Besuches in Deutschland, Gott habe ihm Fricke als Schlüsselmänn für Deutschland offenbart. Fricke wurde daraufhin Führer von Christen in Verantwortung, dem deutschen Ableger des Netzwerks. Bereits 1950 setzte sich Fricke bei einem Treffen von Christen in Verantwortung zum Thema Wiederbewaffnung für die Wiederaufrüstung Westdeutschlands mit 25 Divisionen ein“ (Jeff Sharlet: *The Family: The Secret Fundamentalism at the Heart of American Power*. HarperCollins, New York 2008, ISBN 978-0-06-055979-3, S. 159 und 179).

8.5 Die Machtübernahme der BK Nassau-Hessen in der EKHN im Spiegel der Landesbekenntnissynode

Auch die 'Landesbekenntnissynode' der BK Nassau-Hessen ist anhand ihrer Protokolle in unsere Untersuchung einzubeziehen!³⁴

Zunächst die Sitzung vom 8.-10. April 1946. In seinem Bericht geht Julius Rumpf als Vorsitzender auf 'eine Sitzung des LBR kurz vor dem Zusammenbruch' ein, auf der die Frage erörtert wurde, wie sich der LBR nach dem Zusammenbruch verhalten soll. "Damaliger Vorschlag von Bruder Fricke, der LBR solle die Leitung der Landeskirche in die Hand nehmen. Ich hielt diesen Weg mit Rücksicht auf die Mitte nicht für richtig, die, da dort eine große Reihe von Amtsbrüdern, die ebenfalls auf bekenntnismäßiger Grundlage stehen, also ein Recht auf Anteilnahme an der Leitung der Kirche hat. Weiterer Grund für mich: Eine einseitige Kirchengewalt durch die BK trug Gefahr einer Spaltung der Evangelischen Kirche in sich... Daher im LBR Einigung auf den Weg eines gemeinsamen Vorgehens mit der Mitte, mit der wir uns ja schon im Einigungswerk zusammengefunden hatten..." Allerdings kam es 'zur Auseinandersetzung mit unseren jungen Brüdern', die dem LBR vorwarfen, die Leitung nicht selbst übernommen zu haben und daß sich die Vorläufigen Leitungen 'nicht auf Barmen verpflichtet hätten'.

Weiter: "Die BK muß unter allen Umständen zusammen bleiben... Der in Richtung der DC wirksam gewesene Krankheitsstoff bleibt als Gefahr bestehen..."

Auf der gleichen Sitzung berichtete Franz von Bernus (Wiesbaden) über die Bildung der Vorläufigen Leitung in Nassau. "Hierbei bestand Einigkeit..., daß die Kirche rein auf der Grundlage der Bekenntnisse ausgerichtet sein müsse. Die wesentlichen Anliegen der BK sollten nach dem übereinstimmenden Willen aller beteiligten zum Durchbruch kommen... Wir nahmen die Vollmacht zu diesem Handeln aus der Not der Kirche, aus den Grundsätzen der BK, aus dem Auftrag des LBR und aus dem Vertrauen der hinter uns stehenden Kreise."

Im 'Ergänzungsbericht des Synodalen Fricke über die Bildung der Vorläufigen Leitung in Frankfurt' heißt es: "Wir waren uns darüber klar, daß wir uns, wenn die BK nicht sämtliche ausschlaggebenden Posten bekommt, nicht in diese Gefahr [= Zusammenarbeit mit der 'Mitte'] begeben durften. Lage schien äußerst schwierig. Propst Meyer hatte als Nicht-PG bereits das OK der Amerikaner. Die BK war nur mit 6 Pfarrern vertreten gegenüber einer weitgehend DC-bestimmten Pfarrerschaft von 38 Pfarrern. Trotzdem Anspruch geltend gemacht, die BK sei die Kirche, und dem Propstamt seine rechtliche Kraft abgesprochen. Daraufhin zunächst Sturm im Wasserglas, dann jedoch Beruhigung. Lange Verhandlungen mit einigen Brüdern aus der mittleren Gruppe führten zu einem gemeinsamen Statut und der Einsetzung von 4 Leuten als Vorläufige Leitung. Propst Meyer hatte schließlich eingesehen, daß für ihn nichts mehr zu machen sei. Wir [= BK] vertraten den Standpunkt, daß dies nur eine sehr vorläufige Ordnung der Dinge sein solle. Hoffnung, daß in Nassau und Hessen genau so und ebenso schnell von BK geführte einheitliche Leitungen gebildet würden. Erst nachdem festgestellt, daß dort die Sache anders gelaufen war, auch hier [= Frankfurt] fester organisiert. Bruder Goebels übernahm die Leitung, ich das Außenamt. Unseren Auftrag hatten wir von der BK und hatten die Möglichkeit gewonnen in die Gemeinden hineinzuwirken. Dies erschien als tragbare Lösung, wenn auch die Vorläufige Leitung ein dauernder Kriegsschauplatz ist.. Rat an die Brüder in Nassau, sich Vorläufige Leitung in Nassau zu nennen. Hoffnung, daß Hessen es ebenso machen werde. Unsere Absichten sind fehlgeschlagen an der Haltung von Hessen, die auf die Verfassung von 1922 zurückgingen und die Landeskirche Hessen neu etablierten (1. entscheidender Fehler). Der 2. entscheidende Fehler lag in dem Hinnehmen des staatlichen Eingriffs in Wiesbaden. Die BK hätte dort den Vorsitz behalten müssen [= Beauftragung von Landesbischof i.R. D. Kortheuer durch den Regierungspräsidenten in Wiesbaden mit der Leitung der Landeskirchen Nassau und Frankfurt).

Aus dem 'Bericht des Synodalen Pfarrer Lic. Fricke über die Lage in Nassau-Hessen, der EKD und der Ökumene' auf der gleichen Tagung sei zitiert:

"...Bei Zusammenbruch war klar, daß die BK, die ihre Handlungsfreiheit wiederbekommen hatte, auch handeln mußte. Gott hatte den Kampf der BK gesegnet. Was wäre aus der Evangelischen Kirche ohne diesen Kampf geworden? Damit Auftrag für die Kirche durch Gott an die BK gegeben. Die Bekennende Kirche 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 Segnungen 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.

Die Mitte sieht die Kirche fleghaft, geschichtlich. Sie hat die Tendenz, möglichst bald zu geordneten behördlichen Zuständen zurückzukommen. Sie wagen nichts mit der Kirche und wissen nicht, daß die Kirche ein Instrument in der Hand Gottes ist. Wir haben diese Schwierigkeiten damals wohl gesehen, trotzdem jedoch geglaubt, den Versuch eines Zusammengehens machen zu müssen...

Die Vorläufigen Leitungen hätten sich nur vertreten lassen, wenn es gelungen wäre, den Weg der BK führungsmäßig durchzureißen, d.h. wenn 1. zur Landeskirche Nassau-Hessen hätte durchgestoßen werden können und 2. innerhalb der gebiete der Führungsanspruch der BK sich hätte durchsetzen lassen. Beides ist nicht gelungen. Damit ist dieser Versuch hier vor der Synode als gescheitert zu

erklären... Die BK sollte sich m.E. mit diesen Vorläufigen Leitungen nicht allzulange aufhalten. Sie sollte sich sammeln, ihre Ordnung wieder aufrichten und wiederherstellen...

Der Reichsbruderrat [der BK] hat ... klar gemacht, daß die BK die Mitte der Evangelischen Kirche ist, die Kerngemeinde... Damit durch den Reichsbruderrat Wegweisung für uns. Dieser Weg kann nur sein: Nach Scheitern der Vorläufigen Leitungen Sammlung der BK, ihre Organisation und Versuch der Durchsetzung als Kerngemeinde. Der LBR hat entsprechend gehandelt. So auch der Verfassungsentwurf gemeint... Mit dem äußeren Zerfallen der Landeskirche [= Nassau-Hessen] würde auch der Gedanke der BK zerfallen. Die Landeskirche ist nicht nur durch die DC, sondern auch durch die BK geschaffen..."

In die gleiche Richtung gehen auch die Voten der Synodalen Hans-Erich Heß und Martin Niemöller: "Synodaler Heß [Sinn]: ... Die [Landesbekenntnis]Synode muß sich zum alleinigen Organ der Landeskirche Nassau-Hessen erklären. Die Vorläufigen Leitungen sind an die Landesbekenntnissynode gebunden. Sonst sind sie nicht autorisiert, im Namen der Kirche zu reden und zu handeln. Auch das ist ein Notrecht, das aber statuiert werden muß..." "Synodaler Niemöller: ...Von hier aus ist festzustellen, daß nicht nur der Weg der Vorläufigen Leitungen nicht zu decken ist, sondern auch an ihrer Zusammensetzung eine grundsätzliche Kritik anzumelden ist: Eine Vorläufige Leitung kann nicht anerkannt werden, solange sie nicht eindeutig auf der Linie von Barmen steht. Dies ist der Ausgangspunkt für alles und muß klargelegt sein, ehe z.B. der Verfassungsentwurf angepackt werden kann. Wir müssen weiter sagen: Die Vorläufigen Leitungen sind als Leitungen der Kirche nicht anzuerkennen und die Landessynode muß sich dazu bekennen, daß sie als das eigentliche Organ von Nassau-Hessen sich für die Führung der Evangelischen Kirche in Nassau-Hessen voll verantwortlich weiß und erklärt... Die Synode muß sich als Leitung der Kirche fühlen, wenn wir noch auf Barmen und Dahlem stehen. Die Vorläufigen Leitungen in Hessen und Nassau sind keine Kirchenleitungen. Für Frankfurt ist dies fraglich..."

Auf der Tagung der Landesbekenntnissynode vom 7.-9.Mai 1946 berichtet Synodaler Pfarrer Fricke über eine Stellungnahme von Landesbischof D. Kortheuer: "Der Landesbruderrat könne die geistliche Leitung nicht beanspruchen, da er niemals Vertreter der ganzen Kirche gewesen sei und sein Kirchenregiment niemals von allen Gemeinden anerkannt wurde... Das Aufsichtsrecht des LBR könne nicht anerkannt werden, da die Vorläufige Leitung die Vertretung der Gesamtkirche sei und nicht die einer Gruppe..."

Synodaler Pfarrer Fresenius: "... Wenn Andere brüderlich sagen, wir wollen die Restauration, dann müssen wir ihnen brüderlich erwidern, wir wollen die neue Kirche. Das ist die Frage, um die wir nicht herumkommen. Es ist kirchlich nicht möglich, einfach auf die Zeit vor 1933 zurückzugehen..." Der Synodale Pfarrer Niemöller will unbedingt verhindern, "daß wir an die Wand geraten. Wir sind gezwungen, die geistliche Leitung, die wir für die Landeskirche Nassau-Hessen wieder übernommen haben, jetzt auch zu praktizieren...", auch "durch eine Art geistliche Visitationen unsere Aufgabe wahrnehmen, nicht als Sonderunternehmen einer kirchlichen Gruppe, sondern als Dienst, den wir der ganzen Kirche schuldig sind..."

Synodaler Pfarrer Kreck: "... In einem längeren Gespräch mit Prof. Martin Schmidt und anderen zeigte sich tiefste Verbitterung in weiten Kreisen der Mitte, die behaupten, die BK mache alles allein. Ich habe dem widersprochen und darauf hingewiesen, daß es uns nicht um Macht geht, sondern darum, die Anderen sachlich zu gewinnen. Das können wir aber nicht, wenn wir über einen Graben hinwegreden, sondern nur, wenn wir uns an einen Tisch setzen... Früher war ich selbst als radikal bekannt. Heute scheint mir dies andere jedoch der schwierigere und notwendige Weg..."

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? Kirche, die lebendig ist, ist eine Bußbewegung. "

Im Votum des Synodalen Heß (Sinn) wird diese zumindest kirchenpolitische Abqualifizierung der Landeskirche Hessen[-Darmstadt] dann auch theologisch begründet: "Die Frage ist doch nicht: Ha-

ben 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...?“

Synodaler Pfarrer Linke verliert Teile der Erklärung von Barmen und weist darauf hin, "daß die anderen noch nicht zur Umkehr gefunden haben. Zwischen uns steht das nichtgebüßte Versagen. Daher auch die Unmöglichkeit des Gesprächs..."

Daß es auch innerhalb der BK gemäßigte 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 echten Glaubens, aber den Anspruch, die Kirche zu sein und über alle Gemeinden geistliche Leitung zu haben, müsse er ablehnen.“

Weiter spielt das Verständnis von 'Geistlicher Leitung' auch bei den Beratungen der Bekenntnissynode eine Rolle. Synodaler Pfarrer Grein betont: "Die Vorläufige Leitung in Darmstadt hat sich nicht als rein geschäftsführendes Organ verstanden. Tatsächlich hat die Vorläufige Leitung in weitem Umfang geistliche Leitung ausgeübt..." Synodaler Pfarrer Goebels "warnt vor der Verletzung der Autorität und der Außerachtlassung der Gesamtkirche sowie der Aufrichtung einer eigenen [= BK] Autorität ohne eigentliche Vollmacht. Daher seine dringende Bitte um sorgfältige Prüfung der Frage, in welcher Weise der Landesbruderrat die geistliche Leitung ausüben soll." Im Hintergrund steht das Problem der Doppelgleisigkeit von Landesbruderrat und Vorläufige Leitungen, die sich auch personell überschneiden. Der Synodale Niemöller kritisiert Präsident Dr. Müller (Darmstadt): "Wo war denn in den letzten 12 Monaten ein Wort der geistlichen Leitung in Darmstadt? Wer hat denn die Not der Gemeinden aufgegriffen? Was Dr. Müller dazu zu sagen hat, ist doch nur eine anfechtbare Rechtsansicht. Wir stellen uns unter die Autorität des Wortes Gottes..."

Synodaler Rumpf: "Wenn wir [= BK] den Anspruch erheben, geistliche Leitung zu sein, so erhebt sich die Frage, in welchem Sinn das geschieht. In juristischem Sinn würde ich das ablehnen. Es ist eine Glaubensforderung. Ich glaube auch, daß wir die Berechtigung haben, diese Forderung z.Z. noch zu erheben. Es wäre aber falsch, wenn wir sie den anderen Brüdern, die nicht Glieder der BK sind, zum Gesetz machen wollten. Daß wir geistliche Leitung sind, können wir nur dadurch beweisen, daß wir es wirklich sind, aber nicht dadurch, daß wir es beanspruchen. Wir sollten also mit dem Anspruch nicht zu weit gehen, sondern Gott darum bitten, daß wir es sind. Hieraus folgt aber notgedrungen: Es geht nicht, daß wir von den Brüdern verlangen, daß sie in eine Behörde [= Vorläufige Leitung] hineingehen und sich von uns [LBR] jeden Schritt hierfür vorschreiben lassen..."

Synodaler Pfarrer Engel: "Ich möchte einige Worte zu dem Begriff 'geistliche Leitung' sagen... Ist es so, daß die gesamte 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..."

8.6 Zum Ende des Landesbruderrats

Im Unterschied z.B. zu Kurhessen-Waldeck verlief im Gebiet der heutigen EKHN (damals 'Evangelische Landeskirche Nassau-Hessen') der sog. 'Kirchenkampf' rauher. Das Leitungsorgan der BK war hier der sich als 'Kirchenleitung' im Sinne von 'Schrift und Bekenntnis' verstehende 'Landesbruderrat der Bekennenden Kirche Nassau-Hessen' (LBR), dem zunächst Pfarrer Karl Veidt, dann Pfarrer Julius Rumpf und zuletzt (seit 1946) Martin Niemöller vorstand. Wann endete eigentlich die Tätigkeit des LBR?

Öfters wird hier als Ursache und Zeitpunkt die 'kirchliche und rechtliche Bestätigung' des 'Zusammenschlusses der Evangelischen Kirche im Gebiet der früheren Landeskirche Nassau-Hessen' auf dem 'Kirchentag der Evangelischen Kirche in Hessen, Nassau und Frankfurt am Main' am 30. September 1947 in Friedberg/Hessen genannt, auf dem faktisch die BK unter Martin Niemöller die Leitung der jetzt 'EKHN' genannten Kirche übernahm. Stutzig machen sollte allerdings schon die Tatsache, daß es von 1947-1949 drei Jahrgänge des 'Amtsblatts der Bekennenden Kirche Nassau-Hessen' gab! 'Amtsblätter' sind zumindest umgangssprachlich Ausdruck eines Anspruchs auf Leitung bzw. Regierung. Am 19.3.1947 hat Pfarrer Lic. Fresenius als Geschäftsführer des LBR in einem Brief an Martin Niemöller ausdrücklich auf diese Tatsache hingewiesen: "Es ist auch gelungen, die Genehmigung für ein eigenes 'Amtsblatt der BK' zu erhalten, so daß wir nun die Möglichkeit haben, unsere Brüder im Lande hin und her laufend richtig und gut zu unterrichten..."

Als weiteren Termin bietet sich die Verabschiedung der neuen 'Ordnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau' vom 17.3.1949 an, die wesentlich von den Vorstellungen der (bruderrätlichen) BK geprägt war, in deren Händen sich die Leitung der EKHN befand, so daß es eigentlich eines besonderen BK-bestimmten Leitungsorgans neben der offiziellen Kirchenleitung nicht mehr bedurfte. Eine Bestätigung der Vermutung der Auflösung des LBR (spätestens) zu diesem Zeitpunkt findet sich bisher allerdings nicht. Bestand der LBR also auch nach 1949 noch weiter? Wenn ja: Welche Funktionen nahm er wahr? Oder hatte er sich (stillschweigend) mangels Wahrnehmung notwendiger Leitungsfunktionen aufgelöst? Oder?

Durch einen Zufall fand sich jetzt das 'Protokoll über die Schlußsitzung des Landesbruderrates der Bekennenden Kirche Nassau-Hessen am 12.7.1972', die von 10,00-11,25 Uhr in Frankfurt/M. stattfand. Anwesend waren : Pfarrer Georg Brandt (Offenbach/M.), D. Martin Niemöller (Wiesbaden). Zugezogen wurden Frl. Elisabeth Stöckel und Herr Klüm. Entschuldigt waren Oberkirchenrat i. R. D. Hans-Erich Heß (Darmstadt), Dekan i. R. Ernst Runkel (Bad Ems), Dekan Paul Gerhard Schäfer (Bad Nauheim), Pfarrer Hans-Günther Schweigert (sic.! Richtig: Schweigart; zuletzt Wiesbaden-Biebrich) und Pfarrer Karl Zeiß (Frankfurt/M.).

Das Protokoll lautet:

"In der Sitzung des Landesbruderrates der Bekennenden Kirche Nassau-Hessen vom 12.7.72, an der nur die Brüder Brandt und Niemöller teilnehmen konnten (zugezogen waren Fräulein Stöckel [wohl als Sekretärin] und Herr Klüm, ehrenamtlicher Schatzmeister) haben wir beschlossen:

1. Über die noch vorhandenen Akten soll die EKHN (Kirchen-Oberarchivrat Rudolf Schatz) verfügen, nachdem der Vorsitzende des Ausschusses zur Erforschung des Kirchenkampfes in Nassau-Hessen, Pfarrer i. R. Hans Friedrich Lenz, 6302 Lich/Oberh., Ludwig Doermer Str. 14, die Bestände durchgesehen hat.
2. An Vermögen sind per 30.6.1972 einschl. Wertpapiere DM 10.278,96 vorhanden. Dies Vermögen wird zur Verwaltung Herrn Pfr. Brandt im Auftrag überwiesen, der sich mit Herrn Prof. Dr. Linke, Friedberg, über die Verwendung im Sinne des Landesbruderrates in Verbindung setzen mag.
Das Geld soll möglichst auf ein einziges Sparbuch angelegt werden unter der Bezeichnung: Landesbruderrat der Bekennenden Kirche Nassau-Hessen (Pfr. Brandt, Offenbach/M.).
3. Damit wird der Landesbruderrat der Bekennenden Kirche Nassau-Hessen aufgelöst.

gez. Brandt."

Darunter findet sich folgende Bemerkung: "Um diese Beschlüsse gültig zu machen, bitten wir Sie, dieselben zu unterschreiben und möglichst umgehend an Fräulein Elisabeth Stöckel, 6) Frankfurt/M., Neue Schlesingergasse 24, zurückzusenden."

Für die weitere Erforschung der Kirchenzeitgeschichte wäre es wünschenswert, der Tätigkeit des LBR Nassau-Hessen auch nach dem 30. September 1947 nachzugehen, existierte doch dieses Gremium über diesen Zeitpunkt hinaus weiter! Hier stellt sich die Grundfrage: Inwieweit hat der LBR auch weiterhin auf die theologischen, kirchenpolitischen und auch politischen Handlungsfelder in und außerhalb der EKHN Einfluß ausgeübt? Als Leitfragen könnten dienen: Handelte es sich beim LBR jetzt nur noch um so etwas wie das Leitungsorgan eines 'Traditionsvereins'? Oder hat er, wenn auch in verschiedener Zusammensetzung, auch nach 1947 bzw. 1949 als eine von theologischen und politischen Setzungen (vgl. z.B. das 'Darmstädter Wort' von 1947 mit seiner Bereitschaft zu öffentlichen und plakativen Bußbekenntnissen für alle möglichen Taten und Untaten in der Vergangenheit nicht nur im Raum der Kirche, sondern auch im politischen Bereich) bestimmte kirchenpolitische Gruppe oder gar als eine Art von 'Kirchenpartei' auf der theologische und auch politische Aspekte verbindenden kirchenpolitischen Bühne weiter agiert? Ich vermute das Letztere. Offenbar hat nicht nur der vielgescholtene 'Evangelische Bund' 'Vorfeldarbeit' betrieben!

8.7 Protestantische Unpersonen: Ernst Ludwig Dietrich und Willy Borngässer

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)!³⁵ 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 generelle 'Umpfarrung' oder im Einzelfall ein sog. 'Dimissoriale' (Entlassung aus dem 'Pfarrzwang') beantragt wurde. Praktisch herrschte in den Innenstadtgemeinden Wiesbadens 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. Dasselbe wollte Borngässer nach Dietrichs Pensionierung.

Geißlers voluminöse Frankfurter ev.-theol. Dissertation (2010) über Dietrich spiegelt auch Überprüfungen und Präzisierungen eigener Fragehinsichten und Beurteilungen der komplexen Vorgänge beim Fortgang der Forschungen wider, näherhin der Weg von einer eher theologienahen, selbstrechtfertigen 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 BK als deren auch kirchenpolitische Transformation!

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. Sie war für ihn 'die Wunderkraft des aus Gott sich erneuernden Lebens'. "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 (Geißler, S. 539) dann auch in Übereinstimmung mit seinem von ihm 1935 an die Marktkirche berufenen Kollegen Willy Borngässer (s.u.). Geißler kommentiert diesen religions- und theologiepolitisch höchst relevanten Ansatz Dietrichs: "An keiner 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“ (S. 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 erhalten 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, gefördert haben: Bei der sich nach 1935 anbahnenden Entfremdung und schließlichen Abkehr Dietrichs vom Nationalsozialismus spielte gerade auch die religionsgeschichtliche, liberale Theologie eine wichtige, wenn nicht sogar entscheidende Rolle (S. 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" (S. 508). 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' (S. 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', primär an Dogma und Kultus, d.h. an der engen Gottesdienstgemeinde orientierten, sich als Kreuzzug gegen den Neuprottestantismus, als Kampf gegen Aufklärung und Liberalismus, als totale Verkirchlichung der protestantischen Welt verstehenden 'bekennenden' 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. Dieser mußte in steigendem Maße erfahren, daß die Kirche und auch seine Person den Führern des Nationalsozialismus gleichgültig, ja störend war, 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" (S. 325). Geißler faßt zusammen: "Das Ergebnis dieser Entwicklung war die völlige innere Abwendung vom Nationalsozialismus, die sich bis zum Jahresende 1937 festigte" (S. 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, 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..." (S. 371f.).

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 Leitungämter 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“ (S. 531f.). "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“ (S. 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 kirchenpolitischen 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, 'Propagan-

da' 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 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" (S. 476)!

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."³⁶ 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.³⁷ Das Senkrecht-von-oben der Dialektischen Theologie blieb Dietrich, dem Religionsgeschichtler, unzugänglich, ebenso auch die Behauptung der Absolutheit des Christentums, jedenfalls im Sinn von Überlegenheit. Offenbarung ereignete sich für ihn horizontal.

Nun zu Pfarrer Dr. Willy Borngässer! Hermann Otto Geißler 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. Pfarrer Dr. theol. Willy

Borngässer wurde am 20.6.1905 als Sohn des Lehrers Andreas Borngässer und seiner Ehefrau Frieda, geb. Weil in Mörstadt bei Worms geboren. Nach dem Besuch der Volksschule in Mörstadt (1912-1915) trat er Ostern 1915 in das Humanistische Gymnasium in Worms ein, wo er am 13.3.1925 das Abitur bestand.

Von 1925 bis 1929 studierte Borngässer in Gießen Theologie. Er wurde dort in der farbentragenden und schlagenden Turnerschaft 'Arminia' von 1885 aktiv. Der Waffenstudent hat auf dem Paukboden wacker seinen Mann gestanden. Aus dieser Zeit stammt auch sein (bei Bedarf) burschikoser Umgangston, den er bis zuletzt beibehielt und der ihm immer wieder Schwierigkeiten einbrachte. Für die Evangelische Kirche im Großherzogtum bzw. dann im Volksstaat Hessen war die Gießener Universität auch nach 1918 faktisch eine Art 'Landesuniversität'. Der Großteil der hessen-darmstädtischen Pfarrer hat in Gießen studiert und dort auch das Erste Theologische Examen abgelegt. Nach dem Ersten Examen 1929 in Gießen besuchte Borngässer 1929/1930 das hessen-darmstädtische Predigerseminar in Friedberg/Hessen. Nach dem Zweiten Examen 1930 bei der Hessischen Landeskirche in Darmstadt wurde er am 12.12.1930 in der Markusgemeinde in Offenbach a. 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. Nach der Errichtung der umstrittenen Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen 1933 wurde Borngässer von Landesbischof Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich (1897-1974) vom 1.8.1934 bis zum 31.3.1935 zum Pfarrer an der Bergkirche in Wiesbaden ernannt, bevor er am 1.4.1935 Dietrichs bisherige Pfarrstelle an der Marktkirche in Wiesbaden übernahm.

Neben seiner umfangreichen, vor allem auf persönliche seelsorgerliche Kontakte bedachten, aber auch die öffentliche Verantwortung der Kirche mit einbeziehenden, über die Marktkirche hinausgehenden Gemeindegemeinschaft (Wiesbadens Innenstadtgemeinden kannten, wie erwähnt, keinen Pfarrzwang) blieb Borngässer auch der Wissenschaft verbunden. In eher friedentiftender Absicht zwischen den kirchenpolitischen Fronten beschäftigte er sich in seiner Schrift 'Gehorsam gegen Gott und Staat? Ein Mahnruf in letzter Stunde' (Leipzig 1936) mit dem damals hochaktuellen Verhältnis des staatlichen und kirchlichen Totalitätsanspruchs. Mit dieser Thematik wurde er 1937 in Heidelberg von Theodor Odenwald zum Doktor der Theologie promoviert ('Vertragen sich der Totalitätsanspruch des Staates und der Totalitätsanspruch der Kirche?' Wiesbaden 1938).

Borngässer stand zunächst auch kirchenpolitisch dem damaligen Totalitätsanspruch von Staat und Kirche loyal gegenüber; 1933 war er Kreisleiter der Glaubensbewegung Deutsche Christen (GDC) in Groß-Gerau, aber kein Mitglied der NSDAP. Allerdings begegnete er zunehmend, gerade auch im pfarramtlichen Alltag, dem staatlichen Gehorsamsanspruch 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 Landeskirche Nassau-Hessen mit dem Verlust der Rechte des geistlichen Standes nach sich zog. Daß er mit dem Leben davonkam, verdankte er auch dem Eintreten seines Kollegen Dietrich, der 1938 wieder an die Wiesbadener Marktkirche zurückgekehrt war. Nach seiner Verurteilung wurde Borngässer in das Zuchthaus Butzbach überführt, wo er am 1.4.1945 von den Amerikanern befreit wurde. Darüber hat er in seinem Buch: 'Blick hinter Gitter' (Hamburg 1965) ausführlich berichtet.

Was Borngässers theologische Grundposition anbelangt, so ist sie vor allem auf dem Hintergrund der Auseinandersetzungen zwischen Liberaler Theologie (Adolf von Harnack, Martin Rade, Ernst Troeltsch) und Dialektischer Theologie (Karl Barth) nach dem Ersten Weltkrieg zu sehen. Auch in der protestantischen Theologie war 1918/19 die Revolution angesagt und eine Generalrevision des Gottesverständnisses gefordert. 'Gott ist Gott!': Der absolute Gegensatz zwischen Gott und Mensch avancierte bei diesen 'Dialektischen Theologen' und ihrer Fortsetzung auch in der BK Nassau-Hessen 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. Er ist der Herr der Geschichte, als Gegenüber unverfügbar, eben Gott ist das unverfügbare Gegenüber, der 'ganz Andere'. 'Offenbarung' wird zu einer reinen unableitbaren Spontaneität, zum 'Einschlagstrichter' der von jenseits der Todeslinie, 'senkrecht von oben' kommenden Granate. Kritiker dieser 'Dialektischen Theologie' mit ihrem neuen Glauben an die Vollmacht der Predigt 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 dem Antiliberalismus bzw. Totalitarismus der Nationalsozialisten strukturell verwandt sei.

Demgegenüber waren Dietrich als Religionshistoriker und Borngässer Anhänger der Liberalen Theologie. Allerdings konnten beide damit ein Bild von Kirche verbinden, das man als 'Ordnungskirche' mit den Leitbegriffen 'Führung', 'Gehorsam' und 'Einheit' bezeichnen kann. Dieses Bild war allerdings auch manchen späteren Repräsentanten der BK (z.B. Lic. Otto Fricke) nicht fremd. Für Dietrich und Borngässer ist die Überwindung der absoluten Distanz zwischen Gott und Welt, der Behauptung der Minderwertigkeit der gesamten geschaffenen Welt entscheidend. Damit läßt sich auch Borngässers Bekenntnis zu dem konservativ-nationalen Berliner Theologen Reinhold Seeberg 1936 verbinden, von dem er 'die entscheidenden Grundlagen seiner theologischen Haltung empfangen' haben will. "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 zu sagen hat“ – dies war Borngässers theologische und pastorale Grundüberzeugung. Als engagierter Anwalt der Volkskirche im Sinne der Vermittlung oberster Werte und der helfenden Begleitung an den Wendepunkten und in den Krisen menschlichen Lebens hat er das weit über den eigenen Gemeindebezirk hinausgehende 'Gemeindeleben' der Marktkirche in Wiesbaden auch in schwerer Zeit im Interesse eines 'christlichen Humanismus' ('theonomer Humanismus aus christozentrischer Werterfahrung') geprägt, in dem die menschliche Seite nicht von vornherein abgewertet wird. 'Christliche Kirche' ist für Borngässer gerade nicht 'Kirche gegenüber der Stadt', sondern 'Kirche *in* der Stadt!' Gerade um des sich dem Menschen zuwendenden Gottes willen lehnt Borngässer eine von der Dialektischen Theologie und der 'Bekenntnisfront' (BK) betriebene modische 'Differenztheologie' ('Gott ist anders!') strikt ab! Die Kritik an Karl Barth und der Dialektischen Theologie haftet bei Borngässer vor allem an deren 'Differenzcharakter': "Das 'ganz-Andere', mit dem die Barthsche Theologie Gott 'erfaßt' zu haben meint, führt ... zur absoluten Trennung von Gott und Welt.“ Für die Konsequenzen aus dieser theologischen Einsicht hat Borngässer zu verschiedenen Zeiten engagiert gestritten. Sie stellt die Leitlinie seines Wirkens als Mensch und liberaler protestantischer Theologe dar. In der nach 1945 in Hessen und Nassau herrschenden, von der 'Dialektischen Theologie' her wesentlich bestimmten Kirchen- und vor allem Lebensordnung waren solche Überlegungen Borngässers nicht mehrheitsfähig. Spätestens seit Frühjahr 1946 drängte die BK mit Martin Niemöller als Leiter des Landesbruderrats (LBR) der BK andersgerichtete Vorstellungen an den Rand. Für eine plurale Kirchenpolitik mit freier Entfaltung der theologischen Richtungen gab es keinen Raum.

Borngässers Wirken konzentrierte sich einmal auf die Marktkirche. Hier sind vor allem seine Initiativen hinsichtlich der Wiederherstellung der im Zweiten Weltkrieg schwer beschädigten Marktkirche und der Bau eines repräsentativen Gemeindehauses (Schloßplatz 4) besonders zu erwähnen. Sodann besetzte Borngässer ein anderes Betätigungsfeld: Das Deutsche Rote Kreuz (DRK); über seine Leitungsfunktion im Kreisverband Wiesbaden des DRK hinaus war er Vizepräsident des Landesverbandes Hessen des DRK, in dem er sich angemessen repräsentiert und geachtet fühlte, 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'“ (Hermann Otto Geißler). Borngässers Büchlein '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) war 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“. Ja: "Unsere Kirche [ist] auf einem Weg, der die Errungenschaft der Reformation zunichte zu machen droht und die Kirche der Reformation jeder Freiheit beraubt.“ Die BK ist für ihn eine 'kirchenpolitische Gruppe', 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', "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 'Bekenntnis-Gruppe'." Sie kommen aber aufgrund der herrschenden kirchenpolitischen Kommunikationsstruktur nicht zu Wort. Im Blick auf Karl Barth zitiert Borngässer u.a. Reinhold Seeberg: "Wenn ich an die dialektische Theologie denke, schauert es mich; sie lebt aus reiner Subjektivität, ihr Horizont ist eng und ihre Lebensform sektiererisch; 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..."

Ein wichtiger Angriffspunkt gegen das von der BK dominierte Kirchenregiment 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." Kurz: "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 a. 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 Schubert, 'Der Tag des Herrn' von Kreuzer, das 'Hallelujah' von Hummel, 'Die Himmel rühmen des ewigen Ehre' von Beethoven und 'Heilige Nacht, o gieße du' von 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'. 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 Gesangbücher; ich habe da auch nicht wenige Exemplare aus dem Bestand der Wiesbadener 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". Dagegen statuiert Borngässer: " '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..."

Ein Fazit: "Es ist wohl keine Übertreibung, wenn man behauptet, es herrsche heute eine geistige Unduldsamkeit." 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 Reformationzeit 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."

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. 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. Geißler 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 Werbeaufträge (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!

8.8 "Der Gedanke an Macht durfte nicht aufkommen"

Bei der Darstellung des Kirchenkampfes in Nassau-Hessen teilt z.B. Karl Herbert³⁸ das Selbstverständnis der BK, an dem er ja als 'jüngerer Bruder' mitgewirkt hatte, daß ihr gesamtes, auch kirchenregimentliches Handeln, theologisch-gewissensmäßig-bekennnishaft bestimmt gewesen sei. Historische Aspekte treten da in den Hintergrund: etwa die antiliberale, sich vorwiegend in Denkmustern Dialektischer Theologie (Karl Barth), bestimmten Sprachspielen der BK ('BK-Jargon') und Lebensformen ('Ordnung', 'Unterstellung', 'geistliche Leitung') niederschlagenden, einem Krisenbewußtsein verhafteten Protesthaltung der Kriegs- und Nachkriegsgeneration, die mit Demokratie (zumindest in

der Kirche) usw. bekanntlich wenig anfangen konnte. Auch außertheologische Faktoren kommen bei Herbert für die Entstehung der BK nur zögernd in den Blick.

Was die Zeit nach 1945 anbelangte, so war für Herbert die Maxime wichtig: "Der Gedanke an Macht durfte nicht aufkommen", auch wenn man – einschließlich Herbert – auf Seiten der BK die Macht kräftig benutzte, als man an die Macht kam! Dafür nur ein Beispiel: Die Beseitigung des hessischen Superintendentenamtes. Wenn auch Nassau und Frankfurt/M. kein Superintendentenamt hatten: Nach Karl Herbert handelte es sich bei der Ausbootung der (außer Reinhard Becker) nicht der BK angehörenden hessen-darmstädtischen kommissarischen Superintendenten ausdrücklich um eine kirchenpolitische ('wegen Mitwirkung im Regiment Kipper!') Maßnahme der nun herrschenden kirchenpolitischen Gruppe.

"Der Gedanke an Macht durfte nicht aufkommen": Auf Seiten der BK gehörte die permanente Klage über den 'Machtmißbrauch der Ära Dietrich – Kipper' zum Ritual moralgesättigter Kommunikation. Kürzlich (Februar 2012) wies allerdings Prof. Jochen-Christoph Kaiser (Marburg), auch aufgrund der Forschungen des bei ihm promovierenden Pfarrers Jörg Wiegand (Butzbach), auf die rigide 'Selbst- und Fremdreinigung' der Geistlichen durch die inzwischen in die (vorläufigen) Kirchenleitungen in Nassau-Hessen gekommene BK hin, wodurch in der (späteren) EKHN etwa 100 Pfarrer als Mitläufer der Nazis vom Amt suspendiert worden seien, ohne Rücksicht auf ihr weiteres Auskommen. Erst durch das sog. 'Befreiungsgesetz' der amerikanischen Besatzungsmacht vom 5. März 1946 wurden die zunächst getroffenen scharfen Maßnahmen insofern korrigiert (oder konterkariert), als die Mehrheit der ergangenen Suspendierungen in diesem Gebiet nach dem Entnazifizierungsverfahren aufgrund dieses Befreiungsgesetzes wieder aufgehoben wurden. Auf der Sitzung der Landesbekenntnissynode vom 10.-12.7.1946 berichtet Pfr. Grein im Blick auf die Behandlung der 'Denazifizierungsfrage' in der Vorläufigen Leitung in Hessen-Darmstadt: "Insgesamt waren 120 Fälle zu verhandeln. Hiervon waren für alle, bis auf 28, eine vorläufige oder dauernde Beschäftigungserlaubnis erreicht." Daß Lic. Dr. Dietrich erst 1949 wieder in sein Pfarramt zurückkehren durfte, sei nicht vergessen.

Auch wenn die BK im Blick auf die von den Alliierten eingeforderte 'Selbstreinigung' der Kirche z.B. in Frankfurt a. M. mit den früheren Gegnern nicht besonders streng umgegangen ist und die Mitgliedschaft bei den DC und der NSDAP die Übernahme von Leitungsämtern auf der mittleren Ebene (z.B. Dekane) sofort und später nicht hinderte: Für nicht wenige Betroffene erinnerten solche Maßnahmen aber auch an eine 'Kriminalisierung' wegen ihrer Gesinnung, die sich in nicht wenigen Fällen gerade auch in sozialen Aktivitäten positiv niedergeschlagen hatte. Hier sei auf den Fall des 1951-1963 in Wörsdorf (mit dem Filial Wallrabenstein) wirkenden ehemaligen Jenenser Professors für Praktische Theologie Dr. h.c. Wolf Meyer-Erlach hingewiesen, der, als dortiger Rektor (1935-1937) von den Nationalsozialisten ins Amt gebracht und später wieder abgesetzt und nach 1945 dann wegen seiner braunen politischen Vergangenheit von den neuen Machthabern bedrängt wurde. Er tat Buße und wurde von Kirchenpräsident D. Martin Niemöller in den Pfarrdienst der EKHN aufgenommen.³⁹

Kurz: Für mich ist der Schritt von der Deskription zur normativen Bewertung von Personen, Ereignissen und Verhältnissen nach heutigen Wertvorstellungen gerade im Blick auf den Wissenschaftscharakter der Kirchengeschichte nicht unproblematisch. Sie sollte im Blick auf Werturteile nach Möglichkeit zurückhaltend sein, statt falscher Eindeutigkeit der Eigenmacht des Mehrdeutigen, Unabgeschlossenen, auch Widersprüchlichen gerecht werden. Mit Thomas Nipperdey und Friedrich Wilhelm Graf halte ich geschichtliche Prozesse für offen, nicht determiniert, was moralisierendes 'teleologisches' Lesen und Erzählen problematisiert. Schuld- und Bußbekenntnisse mögen einer 'katharsischen Funktion' und damit einer moralischen 'Theologizität' der Kirchengeschichte entgegenkommen. Dies darf aber nicht auf Kosten ihrer Historizität geschehen, hat sie doch keine anderen Methoden als die allgemeine, historisch-kritisch verfahrenende Geschichtswissenschaft zur Verfügung.

Anmerkungen:

- 1 Heinrich Steitz, Ein halbes Jahrhundert kirchengeschichtlicher Forschung in Hessen, in: Jahrbuch der Kirchengeschichtlichen Vereinigung in Hessen und Nassau 1, Darmstadt 1949, S. 7-34.

- 2 Heinrich Steitz, Geschichte des ev. Pfarramtes im hessischen Raum von der Reformation bis zur Gegenwart, in: Mitteilungsblatt des ev. Pfarrervereins in Hessen und Nassau 14, 1965, S. 83.89./ Pastoralblatt des Ev. Pfarrervereins Kurhessen-Waldeck 6/67, 1965, S. 114-131.
- 3 Volker Reinhardt, Die Tyrannei der Tugend. Calvin und die Reformation in Genf, München 2009.
- 4 Horst Fuhrmann, Überall ist Mittelalter. Von der Gegenwart einer vergangenen Zeit, München 1996.
- 5 Heinrich Steitz, Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Marburg 1977, S. 522.
- 6 Vgl. Karl Herbert, Kirche zwischen Aufbruch und Tradition. Entscheidungsjahre nach 1945, Frankfurt a. M. 1997, S. 117.- Ders., Durch Höhen und Tiefen. Eine Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, hg. von Leonore Siegele-Wenschkewitz unter Mitarbeit von Gury Schneider, Frankfurt a. M. 1997. Dieses Kirchenkampfbild bestimmt in weiten Teilen auch die 'Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau', 9 Bände, Darmstadt 1974-1996.
- 7 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.- Gerhard Müller, Landesbischof D. Hans Meiser – ein 'antisemitischer Nationalprotestant'?, in: Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte 76, 2007, S. 270-292.
- 8 Vgl. ZA EKHN 35/544.
- 9 Vgl. auch Karl Dienst, Martin Niemöllers Berufung zum Kirchenpräsidenten der 'Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau' (EKHN), in: Darmstadt und die evangelische Kirchengeschichte in Hessen. Texte und Kontexte, Darmstadt 2007, S. 554-573 (Schriftenreihe des Zentralarchivs der EKHN; Bd. 3).
- 10 Martin Greschat, Martin Niemöller – Repräsentant des deutschen Protestantismus im 20. Jahrhundert, in: Martin Niemöller – Glauben und glaubwürdig handeln. Dokumentation vom Studententag und Festakt zum 100. Geburtstag von P. Martin Niemöller 1992, S. 11-30.
- 11 Vgl. auch Clemens Vollnhals (Hg.), Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch. Berichte ausländischer Beobachter aus dem Jahr 1945, Göttingen 1988, S. 19-24, 35-40, 73-76, 81f.
- 12 Protestant. Das Jahrhundert des Pastors Martin Niemöller. Mit Beiträgen von Matthias Benad u.a. Hg. von Hanns Karnick u.a. im Auftrag der EKHN. Begleitbuch zur gleichnamigen Ausstellung in Wiesbaden und Berlin im Frühjahr 1992, Frankfurt a. M. 1992, hier S. 222. Eine kritische Besprechung dieses 'Jubelpersers' von Karl Dienst in: JHKGv 43 (1992), S. 414f.
- 13 Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau, 9 Bde., Darmstadt 1974-1996, Bd. 7, Darmstadt 1992, S. III. Im folgenden zitiert: DKK.
- 14 DKK . 2, S. VII.
- 15 ZA EKHN Best. 73 'Landesbruderrat'; Protokolle 1945-1962.
- 16 Otto Renkhoff, Nassauische Biographie, Wiesbaden 1992 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Nassau, Bd. 39), S. 826.- Vgl. auch DKK Bd. 3, S. IV. Vgl. ferner Hermann Otto Geißler, Wie braun war der Braune Landeskirchentag? und Klaus Martin Sauer, Neubeginn in Nassau? Die kirchlichen Entwicklungen im Jahre 1945. Beide Aufsätze in: Aspekte protestantischen Lebens im hessischen und nassauischen Raum. Festschrift für Karl Dienst zum 65. Geburtstag, Darmstadt 1995, S. 191-201 bzw. 225-239 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte, Bd. 1).
- 17 Vgl. Heinrich Steitz, Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Marburg 1977, S. 588ff.
- 18 Vgl. DKK Bd. 6, S. IV. In Renkhoffs Nassauischer Biographie (vgl. Anm. 16) ist Rumpf allerdings nicht besonders behandelt.
- 19 Vgl. DKK Bd. 1.- Alles für Deutschland, Deutschland für Christus. Ev. Kirche in Frankfurt a. M. 1929 bis 1945 (Ausstellungskatalog), Frankfurt a. M. 1985.- Karl Dienst, Ein Kapitel Hessen-Kassel-Hanauischer Kirchengeschichte im heutigen Frankfurt/M. Zur Geschichte des ehemaligen Kirchenkreises Bockenheim, in: JHKGv 43 (1992), S. 265-288. In diesem erst 1929 zur Frankfurter Landeskirche gekommenen Kirchenkreis waren neben Fricke auch 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) in Frankfurt-Praunheim, und der Landesleiter der DC Nassau-Hessen, Mag. theol. Heinrich Falk

- (1902-1959), Pfarrer in Frankfurt-Bockenheim, tätig. Auch Kreispfarrer Kahl sympathisierte zeitweise mit den Deutschen Christen.- Zu Wilhelm Boudriot (1892–1948) vgl. Karl Dienst, Der Fall Wilhelm Boudriot. Eine Kritik an Karl Barth und ihre Folgen, in: JHKGV 41 (1990), S. 87-110.- Ders., Bekenntnis und Bekennen – Ein Offenbacher reformierter Pfarrer im Kirchenkampf: Wilhelm Boudriot, in: 450 Jahre Reformation in Offenbach am Main, hg. vom Evangelischen Dekanat Offenbach am Main, Offenbach 1993, S. 118-139. – Ders., Aus der Gründungszeit der Ev.-Theol. Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz, in: JHKGV 43 (1992), S. 335-369.- Ders., Die Anfänge der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Mainz Darmstadt/Kassel 2002 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte, Bd. 7).- Ders., Der 'andere' Kirchenkampf: Wilhelm Boudriot – Deutschnationale – Reformierte – Karl Barth. Eine theologie- und kirchenpolitische Biographie, Berlin 2007 (Vergessene Theologen; Bd. 4).- Friedrich Wilhelm Graf, 'Der Götze wackelt'? Erste Überlegungen zu Karl Barths Liberalismuskritik, in: Evangelische Theologie 46 (1986), S. 422-441.- Zu Karl Barth vgl. ferner: Theologische Existenz heute. Neuausgabe 1984, S. 61.- Ernst Wolf, Art.: Barmen, in: RGG³, I, Sp. 877.- Das folgende Greschat-Zitat stammt aus: Martin Greschat, Martin Niemöller – Repräsentant des deutschen Protestantismus im 20. Jahrhundert, in: Martin Niemöller – Glauben und glaubwürdig handeln. Dokumentation vom Studientag und Festakt zum 100. Geburtstag von P. Martin Niemöller 1992, S. 11-30. Das Zitat Boudriot entstammt dessen Aufsatz: Grundsätzliches zur preußischen Agendenreform, in: RKZ 82 (1932), Nr. 10, S. 73ff.; Nr. 11, S. 81ff.
- 20 Nr. 6, 1933. Vgl. DKK Bd. 1, S. 384.
 - 21 Nach der Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche (DEK) vom 11. Juli 1933 stand dem Reichsbischof ein 'Geistliches Ministerium' zur Seite, das unter Führung des Reichsbischofs die DEK zu leiten und Gesetze zu erlassen hatte (Artikel 7). Es wurde auch 'Reichskirchenkabinett' und seine Mitglieder 'Reichskirchenminister' genannt.
 - 22 Graf, 'Der Götze wackelt'? (wie Anm. 19), S. 428.
 - 23 Die 'Vorläufige Kirchenleitung' (VKL) war eine Gegenründung gegen die Reichskirchenregierung; sie sollte Ordnung und Einheit der DEK wiederherstellen. Die sogenannte 'II. VKL' markiert die Spaltung der Bekennenden Kirche in den (radikalen) 'dahlemitischen' Flügel der BK und den sogenannten 'bischöflichen Flügel' der BK; dieser trat der II. VKL nicht bei.
 - 24 Sitzungsprotokoll der Vorläufigen Kirchenregierung der Landeskirche in Hessen vom 19.9.1945 (ZA EKHN Best. 106/2).- Vgl. Martina Skorvan, Das Hilfswerk der Ev. Kirche und seine Flüchtlingsarbeit in Hessen 1945-1966, Wiesbaden 1995 (Forschungen zur Integration der Flüchtlinge und Vertriebenen in Hessen nach 1945, Bd. 5).
 - 25 Vgl. Clemens Vollnhals (Hg.), Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch. Berichte ausländischer Beobachter aus dem Jahr 1945, Göttingen 1988, S. 69ff.
 - 26 ZA EKHN Best. 62/2015, S. 578.
 - 27 ZA EKHN Best. 62/2000a, S. 539.
 - 28 ZA EKHN Best. 62/2000a, S. 539.
 - 29 ZA EKHN Best. 62/2000a, S. 539.
 - 30 ZA EKHN Best. 62/2422a, S. 394.
 - 31 ZA EKHN Best. 62/554, S. 2004.
 - 32 Karl Dienst, Aus der Gründungszeit der Ev.-Theol. Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz, in: JHKGV 43 (1992), S. 335–369, hier S. 346f.- Zu Hans Asmussen vgl. auch Wolfgang Lehmann, Hans Asmussen. Ein Leben für die Kirche, Göttingen 1988.- Hans-Georg Ulrichs, Wilhelm Niesel und Karl Barth. Zwei Beispiele aus ihrem Briefwechsel 1924–1968, in: Matthias Freudenberg (Hg.), Profile des reformierten Protestantismus aus vier Jahrhunderten, Wuppertal 1999, S. 177-196 (Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus, Bd. 1).- Ders., Kirchenkampf als permanente Bewährungsprobe, in: Martin Breitet/ Hans-Georg Ulrichs (Hg.), Wilhelm Niesel – Theologe und Kirchenpolitiker, Wuppertal 2003, S. 35-74 (Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus, Bd. 7).
 - 33 ZA EKHN Best. 62/554.
 - 34 ZA EKHN Best. 62/1164.
 - 35 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.

- 36 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 Barth 'Vergangenheitsbewältigung' vor: "Dieser Dialektiker verklärt Bomben und Granaten zu missionarischen Boten seiner Art Christentum."
- 37 Wolfgang Trillhaas, Die Unsicherheit der heutigen evangelischen Ethik und ihre Wurzeln, in: Theologische Literaturzeitung (ThLZ) 88, 1963, Sp. 721-734; hier Sp. 727.
- 38 Karl Herbert, Der Kirchenkampf. Historie oder bleibendes Erbe? Frankfurt a. M. 1985.- Ders., Kirche zwischen Aufbruch und Tradition. Entscheidungsjahre nach 1945, Stuttgart 1989.- Ders., Durch Höhen und Tiefen. Eine Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, hg. von Leonore Siegele-Wenschkewitz unter Mitarbeit von Gury Schneider-Ludorff, Frankfurt a. M. 1997.
- 39 275 Jahre Lukaskirche Wörsdorf. Hg. vom Kirchenvorstand der Ev. Kirchengemeinde Wörsdorf, Großräschen 2011, S. 100-111. Vgl. auch Gerd Bayer, Der Stuhl. '... ihr müßt büßen ... büßen', Zell/Mosel 2012.

9.0 Der Gemeindemythos in der EKHN

9.1 'Gemeinde' als 'Basis'?

'Aufbruch Gemeinde!' 'Gemeinden stärken!' 'Mündige Gemeinde! – Nicht nur 'Ruheständler' und ehemalige Pröpste¹ sammelten 2008 dafür tüchtig Unterschriften und wandten sich damit gegen eine geplante Revision der 'Ordnung der EKHN' von 1949. Das Spektrum der Subskribenten reichte dabei (historisch/ kirchenpolitisch) von familienbildergeprägten Anhängern der BK, 'Alt-68ern' bis hin zu 'Evangelikalen'. Dabei ist der sie in actu verbindende Gemeindebegriff nach Auffassung des damaligen persönlichen Referenten des Kirchenpräsidenten Prof. Steinacker Pfr. Dr. Johannes Dittmer 'außerordentlich unscharf und schillernd'. Und der frühere Herborner Professor Gert Hartmann resümiert: "Der Begriff der Gemeinde vernebelt das Gehirn und vergiftet die Seele". Die vorherrschende Gleichsetzung von Gemeinde und Parochie sei 'weder selbstverständlich noch theologisch notwendig'; faktisch stelle "die Parochie nur eine von mehreren möglichen Sozialgestalten und Organisationsformen von Kirche in ihrer geschichtlichen Realität dar" (Johannes Dittmer, Holger Ludwig).

Den 'Gemeindemythos' in der EKHN hat z.B. Karl Herbert² eng mit der Person Martin Niemöllers in Verbindung gebracht: "Niemöller selbst hat, als er ein Jahr später [1947] in das leitende Amt in Hessen und Nassau gewählt worden war, nach Kräften versucht, die Akzente neu zu setzen: Die Verkündigung als Mittelpunkt sollte darin deutlich werden, daß die gemeinsame Arbeit mit einer Generalkirchenvisitation sämtlicher Gemeinden begann. Zugleich ging man bei Erarbeitung der neuen Kirchenordnung anstelle der rechtsungültigen DC-Verfassung ungewohnte Wege: konsequenter Aufbau von den Gemeinden her, Besetzung aller leitenden Ämter durch Synodalwahl und auf Zeit, der Kirchenpräsident als primus inter pares im 'Leitenden Geistlichen Amt', einem bruderrätlichen Bischofsamt, die Kirchenverwaltung nicht mehr als eigenständige Behörde, sondern ausführendes Organ der Kirchenleitung, Laienvorsitz in allen Synoden und soweit möglich auch in den Gemeindegemeinschaften, um das Wichtigste zu nennen." Die BK verstand es, auch begünstigt durch die Situation nach 1945, das kirchenpolitische Terrain zu erobern und die Kirche nach ihrem Geschmack zu gestalten. Die Synode setzte Recht und damit Historie! Denn: Die parochiale Struktur diene von der Geschichte her in erster Linie der wirtschaftlichen Absicherung der Pfarrstellen und nicht der Durchsetzung kirchenpolitischer Absichten (z.B. Abwehr eines DC-bestimmten Zentralismus). Vor allem in ländlichen Gemeinden galt noch bis an die Grenze des 20. Jahrhunderts der Satz von Carsten Lind³: "Für die gelehrten Dispute der Spitzentheologen war zwischen Rübenhacken, Viehseuche, Katechismusunterricht und Gottesdienst wenig Raum."

Auch eine berufliche Normierung der Laufbahnen des Pfarrers ist neueren Datums. "Der Dienst auf einer schlechtbesoldeten Stelle mußte nicht mit späterem Aufrücken in eine bessere Position belohnt werden... Die Pfarrer wußten, daß ihnen eine bessere Pfarrstelle nur *sola gratia*, in diesem Fall durch den Landesherrn, zuteil wurde... Es war auch nicht nur die Qualifikation, die zu einem Pfarramt führte. Genau so wichtig waren das Elternhaus, aus dem der Bewerber stammte, und die Beziehungen, die durch Freundschaft und Verwandtschaft hergestellt wurden... Die soziale Herkunft bestimmte also weitgehend über Bildungs- und Lebensweg."⁴ Trotz einer gewissen 'Demokratisierung' auch in der Kirche sind einzelne dieser Traditionselemente auch noch heute anzutreffen (z.B. bei kirchenpolitisch motivierten Wahlen und Berufungen).

Die meist auch von einem antikatholisch-'antihierarchischen' (Was ist das?) Ressentiment aufgeladene Betonung der 'Gemeinde' für protestantisches Christentum wird zuweilen auf die Reformation (Luthers Schreiben nach Leisnig!), und hier vor allem auf die Reformierten (Genf als das 'neue Jerusalem' der 'Gemeindekirche') zurückgeführt. Was das Gebiet der heutigen EKHN anbelangt, so sind allerdings direkte historische Kontinuitätslinien eher ein Mythos. Die Vorstellung von einer 'Gemeindereformation' entsprach nicht nur im Bereich der Confessio Augustana kaum der Realität. Die reformierten Kirchen z.B. von Nassau-Oranien, Solms-Braunfels und Kurpfalz waren, wie erwähnt, typische Landeskirchen und keine 'Gemeindekirchen'. In Nassau (1817) und Rheinhessen (1822) wurde zudem die Union eingeführt. Bei den Frankfurter reformierten Gemeinden handelt es sich ursprünglich um 'Fremdengemeinden' mit einem besonderen Status, wobei zuweilen Milieuprägnungen und auch kirchenpolitisch (finanzielle und personelle Privilegien!) motivierte 'Reanimationen' (vgl. die Deutschreformierte und Französisch-reformierte Gemeinde in Frankfurt/M. und die Franz.-

ref. Gemeinde in Offenbach/M.) eine gewisse Rolle spielen. Kurz: "Die Einführung und Erprobung reformatorischer Lehren wie auch die Abschaffung altgläubiger Rituale und Frömmigkeitsformen blieben über Jahrhunderte Sache der Obrigkeit. Es wäre anachronistisch, sich für die Zeit der Reformation demokratische Verfahren in den Gemeinden oder gar partizipatorische Mitwirkungsrechte der einfachen Gläubigen in Fragen der Lehre anzunehmen – auch wenn seit Martin Luther das Laienelement in der Kirche durchaus eine wichtige Rolle spielte" (J. F. Battenberg).

In historischer Perspektive geht im protestantischen Bereich die vor allem verfassungsmäßige Betonung der Gemeinde in erster Linie auf aufklärerisch-liberale Bestrebungen des 19. Jahrhunderts zurück, die sich vom politischen Raum auch auf die Kirche ausdehnten. Freilich fehlte es da nicht an Versuchen, dies auch historisch zu legitimieren. Noch im 20. Jahrhundert ist der hessendarmstädtische Prälat Prof. D. Dr. Wilhelm Diehl dafür ein Musterbeispiel. Er stand in der Tradition einer gemäßigten liberalen Theologie mit den Schwerpunkten Gemeinde, Volkskirche und persönliche Frömmigkeit, womit er auch die Tradition der Gießener Universitätstheologie fortsetzte. "Nächst der Bibel waren für ihn Philipp der Großmütige und die hessische Reformation die Leitsterne seiner Vorstellungen – der große Landgraf diente ihm als Kronzeuge sowohl für seine staatskirchlichen Ideen als für seinen innerevangelischen Kompromiß: daraus sollte dann der Traum von einer großhessischen Kirche erwachsen. Er rückte Philipp in die Nähe der Schweizer Reformation und begründete damit die Hochschätzung des gemeindlichen Elements, auch wenn schließlich sein Schüler Hans von der Au nachweisen sollte, daß die althessischen Senioren stärker von der Obrigkeit abhängen, als Diehl gemeint hatte."⁵

Die heutige teilweise emphatische Forderung des Gemeindeprinzips beruht hingegen eher auf kirchen- und theologiepolitischen Elementen frühbarthianisch-dialektischer Theologie.⁶ Hier wird (nicht nur in der ehemaligen DDR) "mit einer von Karl Barth inspirierten und auf den Erfahrungen der Bekennenden Kirche ruhenden politischen Theologie ein Neuaufbruch im Geiste des Bekenntnisses und der Gemeinde gefordert. 'Die letzte Entscheidung über die Geltung der Kirche in der Öffentlichkeit wird nicht in der kirchlichen Organisation und Aktivität, sondern im *innersten Aufbau der Gemeinde*, im Gebet und in der praktischen Bruderschaft der Liebe, in der Gemeinschaft an Wort und Sakrament fallen'."⁷

Spitzen wir unsere Frage auf das Problem zu, ob das 'Gemeindeprinzip' in der Kirchenordnung EKHN von 1949 als 'reformiertes Erbe' betrachtet werden muß. Als eine wesentliche Lehre aus dem Kirchenkampf galt auch in Hessen und Nassau der Bekennenden Kirche – gerade auch im Unterschied zu dem als politisch / kirchenpolitisch denunzierten Handeln der Deutschen Christen – die Notwendigkeit einer theologisch-kirchlichen Begründung ihres gesamten kirchlichen Handelns und Gestaltens. Nun hat Martin Niemöller wenige Tage nach seiner Wahl zum Kirchenpräsidenten der EKHN 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 [= Bekennende Kirche] 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"⁸ Hatten 1933 die Deutschen Christen die Kirchenverfassung von Nassau-Hessen vom 12.9.1933 als 'Modell' für die gesamte 'Deutsche Evangelische Kirche' (DEK) angesehen, so schwebte Niemöller im Blick auf die Gestaltung der Kirchenordnung der EKHN strukturell offenbar etwas Ähnliches vor: Diese sollte 'als letzte der Bekennenden Kirche noch verbliebene Chance' das Modell für eine nach deren Prinzipien gestaltete Kirche sein!

Der von der Bekennenden Kirche 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 Leitungämter für sich beanspruchte und die dann die Kirchenordnung nach ihrem Geschmack gestaltet hat.

War die nassau-hessische Bekennende Kirche auch pluraler, als dies in der herrschenden Literatur dargestellt wird: Die Absage an liberale Positionen und an den Parlamentarismus war und blieb allerdings ein gemeinsamer Nenner, was sich übrigens auch mit pietistischem Gedankengut verbinden ließ, das vor allem in Nordnassau und im Hessischen Hinterland eine Rolle spielte. Das 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. 'Gemeinde' wurde auf 'Gemeinde unter Wort und Sakrament' reduziert bzw. verengt und damit z.B. die liberale Vorordnung des Ethos vor das Dogma und den Kultus als Grundverständnis von 'protestantisch' negiert. Der im erwähnten Niemöller-Zitat über den hessen-nassauischen 'Sonderweg' gemeinte Typ von 'Bekennender Kirche' ist der des 'bruderrätlichen' Flügels der BK, der – unter theologisch begründeter Berufung auf das kirchliche Notrecht – revolutionär anstelle der von den Deutschen Christen beherrschten Organen eine neue, eigene Kirchenstruktur aufzubauen versuchte. Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs standen sich im Raum der EKD drei kirchenpolitische Konzepte gegenüber: 1. Die Sammlungsbewegung Theophil Wurms, der die vorhandenen Landeskirchen lediglich näher zusammenführen wollte, 2. Das neue Konzept der Bruderräte und 3. Das neue Konzept Hans Meisers (Bayern), der durch die Zusammenführung aller Lutheraner in einer einzigen Kirche die bisherigen lutherischen Landeskirchen überflüssig machen wollte. Bekanntlich hat sich letztlich der Plan der Württemberger durchgesetzt. Der (von Niemöller allerdings bestrittene) Kongregationalismus der Bruderräte stieß dagegen auch in der EKHN an Grenzen – denn wer waren tatsächlich die wahren, bekennenden Christen in den Gemeinden? Aber auch Bayern konnte seinen Plan nicht verwirklichen. Denn die Unierten hatten längst ein eigenes Selbstbewußtsein entwickelt.

In den ausgehenden 60er Jahren hat zunächst die Evangelische Akademie Arnoldshain, dann die EKHN selbst die tiefgreifenden Veränderungen der gesellschaftlichen Umwelt als Herausforderung aufgegriffen, die bestehenden Formen kirchlicher Organisation und kirchlicher Arbeitsweisen kritisch zu überprüfen.⁹ Rückblickend auf ein Jahrzehnt leidenschaftlicher Auseinandersetzungen in der Theologie, geistreicher Analysen der Situation und einer weithin nur literarisch ausgetragenen 'Kirchenreform' wurde in den beiden Strukturkommissionen der EKHN versucht, sich stärker den realen Möglichkeiten praktischen Handelns zuzuwenden. Ein Ergebnis war die von Roman Roessler und Karl Dienst vorgelegte Schrift: 'Die Ortsgemeinde im Nachbarschaftsbezirk. Gedanken zur Gemeindestruktur'.¹⁰ Auch in Oberhessen (OSTRA) wurden solche Überlegungen aufgegriffen und zum Teil praktiziert. Es soll hier nicht näher untersucht werden, warum solche Überlegungen scheiterten.

An neueren Versuchen, die stecken gebliebenen Reformprojekte der 70er Jahre unter veränderten gesellschaftlichen, ökonomischen und auch ekklesiologischen Bedingungen gegen 'Blockierungsaktivitäten' und 'Mikropolitik des Machterhalts', gegen eine Denunziation als 'verdeckte Haushaltsdebatten', gegen 'theologische Unfähigkeit zur Reform' durch eine 'funktionale Konvergenz existenz- und dialektisch-theologischer Traditionen' auf evangelischer und einen 'ebenfalls empirieresistenten neoaristotelischen Diskurs' auf katholischer Seite sowie gegen den Vorwurf, 'die Kirche an die Wirtschaft verkaufen zu wollen', erneut auf den Weg zu bringen, fehlt es nicht.¹¹ Unbeschadet der Dringlichkeit und Öffentlichkeit der Thematik begegnet man allerdings auch heute einer Vielfalt und Gegensätzlichkeit von Konzeptionen, deren gemeinsamer Nenner m. E. nur zu oft ein Änderungswille als Motivation für angemahnte Reformen ist. Als Haupthindernis für die Kirchenreform gilt (vor allem in städtischen Verhältnissen) die 'spezifische parochiale Organisationsform' der 'konservativen und milieuverengten Kerngemeinde', an deren Stelle (oder als Ergänzung) Kirche als 'funktionale Dienstleistungsorganisation' dergestalt treten soll, daß zwar die überwiegend lokal strukturierten 'kirchlichen Grundbedürfnisse nach Begleitung in Umbruchsituationen des Lebens' 'am Ort' wahrgenommen werden, die 'örtliche Parochie' aber z. B. durch die 'Kirche im Quartier' zumindest 'geöffnet' oder ergänzt, wenn nicht gar zu einer 'gegliederten Gesamtgemeinde' weiterentwickelt werden soll. Weitergehende Optionen ebnen zumindest begrifflich die Parochie ein: Man redet dann z.B. von 'kirchlichen Orten', zu denen dann auch Tagungs- und Krankenhäuser usw. gehören, oder von einer 'neuen Netzstruktur, die sich um wirkmächtige sakrale Räume und Orte verdichteten christlichen Lebens als Knotenpunkte bildet' usw. Bei der Kirchenreform soll es nicht nur um Rezepte und taktische Kniffe gehen. Davor hat man bei uns (anders als z.B. in England) im Umkreis eher evangelikaler und/oder auch 'emanzipatorisch' aufgeladener Ekklesiologie Angst! Gerne wird da Paul Zulehner zitiert: "Es ist zu wenig, wenn Kirchenumbau lediglich von profanen Beratungsfirmen 'gemacht' wird. Wenn der Herr das künftige Haus der Kirche nicht baut, baut Mc Kinsey umsonst." Als früherer Strukturkommissionsvorsitzender der EKHN erinnere ich mich hier an das 'Gleichnis' von der Kooperation von Huhn und Schwein zur Erzeugung von 'Ham und Eggs' mit seinem Tertium comparationis: "Für die Kooperation müssen halt Opfer gebracht werden!" Aber das ist doch nur die eine

Seite der Medaille! Eine rückwärts gewandte 'Ekklesiologie des schlechten Gewissens' (Kampf gegen Vereinnahmung, Selbstrekrutierung, Selbsterhalt der Kirchen, Steuerung von oben usw.) oder die Angst, als Gemeindepfarrer ('Generalisten') nur noch Hilfsarbeiter und Zubringer für höherwertige 'Spezialisten' zu sein, genügt im Blick auf die großen Probleme, zu denen auch die Finanzfragen gehören, allerdings auch nicht!

9.2 Wer bestimmt in der Gemeinde?

Zum 'Erbe des Kirchenkampfes' gehört in der EKHN "der Grundsatz eines ständigen Miteinanders und Gegenübers von Gemeinde und Amt. Keines von beiden darf auf Kosten des anderen überbetont werden": So steht es schon im Entwurf der Kirchenordnung der BK vom 12.7.1946. Bei der rechtlichen Umsetzung dieses Prinzips machten sich allerdings eine eher 'reformierte' Tradition im Sinne einer faktischen Einebnung des Pfarramtes, und zwar nicht nur hinsichtlich des Verhältnisses des Pfarrers zum Kirchenvorstand, sondern auch des Pfarrers zu anderen kirchlichen Berufen bemerkbar. Der Kirchenvorstand ist weniger eine 'Versammlung der Brüder (und Schwestern)' als so etwas wie eine Aufsichtsbehörde auch dem Pfarrer gegenüber; während der Pfarrer nicht der 'pastorale Heils-transformator', sondern der 'pfarrberufliche Leistungsgenerator' ist.¹² Der Pfarrer wird in der EKHN 'funktional-leistungsorientiert geerdet' und jeglicher Sonderstellung gegenüber anderen kirchlichen Berufen, über die der Kirchenvorstand bestimmt, beraubt. Das Pfarramt ist lediglich eine Sozialgestalt des Predigtamtes. Auf der anderen Seite bedeutet für Uta Pohl-Patalong¹³ 'das Denken von der Kommunikation des Evangeliums her anstelle des Denkens von Handlungsfeldern her', 'daß jeder Pfarrer und jede Pfarrerin sich auf bestimmte Arbeitsbereiche konzentriert, sich für diese bewußt entscheidet und damit andere gezielt vernachlässigt', was sie gerade als eine eminent theologische, aber auch konflikträchtige Entscheidung versteht. "In der Ortsgemeinde sollte der Kirchenvorstand an den Entscheidungsprozessen beteiligt werden und diese Entscheidungen entsprechend mittragen. Dabei sollte eine Balance gefunden werden zwischen dem Recht der Pfarrerrinnen und Pfarrern, eigene Schwerpunkte in der pastoralen Arbeit zu setzen und der Gefahr, hauptsächlich seine 'Hobbys' zu pflegen. Die Perspektive des konstruktiv mitdenkenden Kirchenvorstandes kann dabei auch ein kritisches Korrektiv bilden zu der Frage nach der Wirkung der Kommunikation des Evangeliums."¹⁴ Allerdings zeigt schon die vorsichtige Formulierung ('sollte', 'könnte') eher in die Richtung eines Wunschdenkens als in die einer heutiger Wirklichkeitswahrnehmung angemessenen Theorie, wird hier doch nicht nur die theologische Kompetenz von Kirchenvorständen über- und der von persönlichen Bedürfnissen getragene Egoismus des 'Pfarrpersonals' unterschätzt.

Gerade hier liegt nun der Ansatz des 'Kirchengesetzes zur Neuregelung der Inhaberschaft der Gemeindepfarrstellen vom 26.11.2003'¹⁵ begründet, durch das erstmalig in der EKHN bestimmt wurde, daß Gemeindepfarrstellen nicht mehr zeitlich unbegrenzt zugewiesen werden. Vielmehr sollte die Übertragung an den Pfarrer/ die Pfarrerin für die Dauer von 10 Jahren erfolgen. Danach hatte der Kirchenvorstand auf Grund eines Bilanzierungsgesprächs zu entscheiden, ob der Pfarrer in der Gemeinde bleiben soll oder nicht. Beschloß der Kirchenvorstand eine Fortsetzung der Tätigkeit, wurde die Übertragung der Pfarrstelle um 5 Jahre verlängert. Andernfalls mußte sich der Pfarrer oder die Pfarrerin umgehend um eine andere Pfarrstelle bewerben. Sofern innerhalb von zwei Jahren keine anderweitige Verwendung zustande kam, war die Versetzung in den Wartestand vorgesehen. Die Regelung galt mit einer Übergangsfrist auch für diejenigen Pfarrerrinnen und Pfarrer, denen ihre Pfarrstelle noch unbefristet übertragen worden war. Dagegen klagten 11 Mitglieder der Kirchensynode der EKHN vor dem Kirchlichen Verfassungs- und Verwaltungsgericht (KVVG) der EKHN, weil sie in der befristeten Übertragung einen Verstoß gegen das Lebenszeitprinzip und eine Gefährdung der unabhängigen Wortverkündigung sahen. Die Kirchenleitung sei an die Entscheidung des jeweiligen Kirchenvorstands gebunden und könne deshalb der ihr gegenüber ihren Pfarrern obliegenden Schutz- und Fürsorgeverpflichtung nicht nachkommen. Die Regelung greife in die wohlverworbenen Rechte der Pfarrer ein, denen ihre Stelle unbefristet übertragen gewesen sei und sei überdies unverhältnismäßig.¹⁶ Die Kirchenleitung machte dagegen vor allem geltend, daß die zeitliche Befristung der Wahrnehmung des kirchlichen Auftrags förderlich sei, hätten doch die Gemeinden keine hinreichende Möglichkeit gehabt, ihr Verhältnis zum Pfarrer/ Pfarrerin verantwortlich zu überprüfen. Die Neuregelung werde der Fürsorgepflicht gerecht, da es sich weder um eine Abwahl noch um eine Versetzung handle. Der Pfarrerausschuß der EKHN bejahte zwar eine Evaluation der Tätigkeit des Pfarrers, sah allerdings durch die Verknüpfung mit der Abstimmung über die Verlänge-

nung der Inhaberschaft die Unabhängigkeit der Amtsführung nicht mehr gewährleistet. Durch Urteil vom 7.12.2010¹⁷ erklärte das KVVG die angegriffenen Regelungen für unwirksam. Es gebe zwar kein kirchenverfassungsrechtliches Gebot, Gemeindepfarrstellen stets auf unbegrenzte Zeit zu übertragen; auch verstoße die Neuregelung nicht gegen ein Gebot des Schutzes wohlervorbener Rechte; auch sei das Lebenszeitprinzip nicht verletzt. Doch verstoßen die Bestimmungen nach Auffassung des KVVG gegen die durch die Kirchenordnung statuierte Fürsorgepflicht der Gesamtkirche ihren Gemeindepfarrern gegenüber: "Die Vorschriften versagten den Gemeindepfarrern nämlich den gebotenen Schutz gegen unsachliche Entscheidungen des Kirchenvorstandes über die Fortsetzung des Dienstes in der Kirchengemeinde, dessen sie zur rechten Ausübung des Gemeindepfarramtes bedürften. Indem die Entscheidung über eine Fortsetzung des Dienstes allein bei dem Kirchenvorstand liege, sei die Gesamtkirche die Gewährleistung der ihr gegenüber ihren Pfarrern obliegenden Fürsorgepflicht in einem für das Pfarrdienstverhältnis wesentlichen Bereich nicht mehr möglich" – so die Pressemitteilung des Präsidenten des KVVG. Das Gericht gab der unterlegenen Kirchensynode/Kirchenleitung allerdings einen Fingerzeig, das nunmehr ausgesetzte Evaluierungsverfahren mit seinen beabsichtigten 'pastoralstrukturellen' Folgen dadurch zu retten, daß die Kirchenleitung durch Gesetz ermächtigt werde, auf der Grundlage eines solchen Gesprächs den Pfarrer durch einen mit einer Begründung versehenen, rechtsmittelfähigen Bescheid zu versetzen oder zu einer Bewerbung auf eine andere Pfarrstelle aufzufordern.¹⁸ Diese Ermächtigung der Kirchenleitung soll offenbar Bedenken gegen eine zeitliche Befristung wegen des schon strukturell bedingten Defizits an theologischer Kompetenz vieler Kirchenvorstände, wegen der Abhängigkeit des Pfarrers von (örtlichen) Strömungen und Gruppen in der Gemeinde und wegen eines möglichen opportunistischen Verhaltens des Pfarrers im Blick auf seine Wiederwahl ausräumen. Ob bei einem handgestrickten Evaluationsverfahren pastorale Berufstheorien und -erwartungen auch auf Seiten der Kirchenvorstände mit der empirischen Wirklichkeit genügend vermittelt werden? Nach welchen Kriterien wird entschieden? Begriffe wie 'Gemeinde' und 'Gemeindepfarramt' sind längst zu einer 'ideologischen Worthülse' geworden, der gegenüber es auf eine 'Profilierung' als Gestaltungsmethode ankommt: "Zunächst stellt sich die Frage nach dem Profil (Anforderung und Ausrichtung) der konkreten Pfarrstelle vor Ort, sodann die Frage nach den fachlichen, persönlichen Kompetenzen (Gabenprofil) der konkreten Pfarrperson. Beide Profile, die der Pfarrstelle und die der Pfarrperson, sind im konkreten Einzelfall der Stellenbesetzung [und auch des Evaluationsgesprächs!] aufeinander zu beziehen."¹⁹ Was die erwähnte verdeckte 'Nachhilfe' des KVVG angeht, so frage ich, warum es nicht die Kirchenleitung auf ihr bestehendes Visitationsrecht hingewiesen hat, wenn Pfarrer zu Klagen Anlaß geben.

9.3 Gemeinde und Amt

Der Kirchenordnungsentwurf der BK vom 12.7.1946 betont 'als einen wesentlichen Grundzug' der Kirchenordnung: "Wichtig ist der Grundsatz eines ständigen Miteinanders und Gegenübers von Gemeinde und Amt. Keines von beiden darf auf Kosten des anderen überbetont werden. Daraus folgt, daß auf allen Stufen des kirchlichen Aufbaus dieses Beieinander von Gemeinde und Amt zum Ausdruck kommen muß." In den 'Erläuterungen' heißt es weiter: "Damit ist die Überzeugung ausgesprochen, daß weder die Gemeinde noch das Amt den Vorrang in der Kirche haben; keins von beiden darf auf Kosten des anderen überbetont werden. Der Abweg einer rein vom Amt her verstandenen Kirche muß ebenso vermieden werden wie der Abweg einer nur von der Gemeinde her verstandenen Kirche."

Dies wird in den Bestimmungen über den 'Ältestenrat' konkretisiert: "Der Ältestenrat besteht aus den gewählten Kirchenältesten zusammen mit dem Pfarrer (den Pfarrern).- Als Organ der geistlichen Leitung in der Gemeinde hat er darüber zu wachen, daß das Wort Gottes lauter verkündigt und die Sakramente recht verwaltet werden. Er wählt den Pfarrer (nach besonderer Ordnung) und soll ihn in seinem Amt mit Gebet und Fürbitte tragen, ihn brüderlich trösten, mahnen und warnen..."

In dem vom 'Verfassungsausschuß' veröffentlichten "Entwurf der 'Ordnung der EKHN' vom 14.6.1948" wird diese Linie weitergeführt: "Die Kirchenvorsteher (Kirchenältesten) sollen den Pfarrer in seinem Amt mit Gebet und Fürbitte tragen, ihn brüderlich trösten, mahnen und warnen..." Dies fand auch in die Ordnung der EKHN von 1949 Eingang.

Diese Bestimmungen über das Verhältnis von Gemeinde und Amt, Kirchenvorstand und Pfarrer wurde zwar historisch auf die 'wegen ihrer ausführlichen Schriftbegründung' normgebende Hessische KO von 1566 zurückgeführt, die aber so als für den kirchlichen Alltag unbrauchbar nicht in Kraft

trat. Daß die BK 1946 bei ihrer Suche nach mit ihren 'dogmatisch-kirchenpolitischen' Voraussetzungen übereinstimmenden 'historischen' Vorbildern dennoch auf dieses Begründungsmodell zurückgriff, hatte seinen Grund wohl vor allem in öfters idealisierten 'Erfahrungen' des Kirchenkampfes, nach denen Kirchenvorsteher zuweilen eher 'bei der Fahne blieben' als mancher Pfarrer! Professionspolitisch wird das Theologiestudium hier der kirchenpolitischen Gesinnung nachgeordnet. In der kirchenrechtlichen und kirchenpolitischen Diskussion vor allem des 19. Jahrhunderts wurde das Verhältnis Amt – Gemeinde unter den Leitbegriffen 'Institutionstheorie' und 'Übertragungstheorie' diskutiert. In der eher noch liberale Restbestände Frankfurter Tradition enthaltenden 'Verfassung der Evangelischen Landeskirche Frankfurt am Main vom 12.1.1923' heißt es in § 43: "Der Pfarrer ist der geistliche Leiter und Pfleger der Kirchengemeinde." Was den Kirchenvorstand anbelangt, so heißt es in § 30 Abs. 2: "Die Kirchenältesten haben den Pfarrer in seiner amtlichen Tätigkeit zu unterstützen." Was die Zuständigkeit des Kirchenvorstandes anbelangt, so heißt es in § 31 Abs. 2 ausdrücklich: "Der Kirchenvorstand ist berechtigt, Verstöße des Pfarrers und der Kirchenältesten in ihrer Amtsführung oder ihren Wandel zur Sprache zu bringen. Doch steht ihm zum Zweck weiterer Verfolgung nur Anzeige an den Landeskirchenrat zu." Dies bedeutet, daß die 'Aufsicht über Amtsführung und Wandel der Geistlichen' gerade nicht dem Kirchenvorstand, sondern allein dem Landeskirchenrat zusteht. "Anders ist es bei der deutsch-reformierten Gemeinde. Nach deren Gemeindeordnung § 37 ist das Stehende Presbyterium die dem Pfarramt unmittelbar vorgesetzte Behörde und sind ihm die Pfarrer für die gewissenhafte Führung ihres Amtes verantwortlich... In den ev.-luth. und ev.-un. Kirchengemeinden ist [dagegen] der Kirchenvorstand nur berechtigt, Verstöße des Pfarrers 'zur Sprache zu bringen'. Er ist also nicht berechtigt, den Pfarrer an seine Amtspflicht zu erinnern, vollends nicht, an ihn eine Mahnung oder Warnung im Sinn des Disziplinargesetzes zu richten; aber er ist berechtigt, über Verstöße des Pfarrers förmlich zu verhandeln und darüber Beschluß zu fassen. Der Beschluß wird sachgemäß zunächst in der Form einer tatsächlichen Feststellung oder einer Bitte an den Pfarrer zu kleiden sein... Erscheint dem Kirchenvorstand eine weitere Verfolgung als erforderlich, so steht ihm die Anzeige an den Landeskirchenrat, aber kein sonstiger Schritt zu, also auch nicht die Anrufung des bürgerlichen Gerichts." Die nach 1945 im Umkreis der BK-Kirchenordnungsgestaltung auch als Möglichkeit einer Drohgebärde oder sogar Klatsche ('mahnen und warnen') des Kirchenvorstands gegenüber dem Pfarrer zu verstehende Passage fehlt hier ausdrücklich. Sie dürfte – neben Kampfbildern aus der Kirchenkampfzeit – an der Praxis der deutsch-reformierten Frankfurter Gemeinde einen Anhalt haben, zumal der reformierte Einfluß auf die BK-Kirchenordnungsgestaltung mit ihrer den Kirchenvorstand gegenüber dem Pfarramt aufwertenden Bestimmung nicht gerade gering war. "Das Verständnis des Pfarramtes in der KO [von 1949] wird inhaltlich mehr von der 'Übertragungstheorie' bestimmt, wobei Aspekte der reformierten Tradition durchschimmern."²⁰ Daß solche Überlegungen sich vor allem aus sozialgeschichtlichen Gründen (Respekt vor dem Pfarrer!) zunächst eher im Theoretischen bewegten, ist nicht zu übersehen. Andererseits bieten sie – auch bei gewisser Zusammensetzung des Kirchenvorstands – die Möglichkeit zum Austrag von Konflikten.

Anmerkungen:

- 1 Vgl. Hessisches Pfarrblatt 5/2008.
- 2 Karl Herbert, Zwischen Aufbruch und Tradition. Entscheidungsjahre nach 1945, Stuttgart 1989, S. 122.- Zur Kritik an diesem Niemöllerbild vgl. auch Doris Borchmeyer, Die Bekennende Kirche und die Gründung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau – EKHN. Philos. Diss. Gießen 2010 (<http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2011/8106>). Die Druckfassung erschien unter dem Titel: 'Evangelische Kirche in Hessen und Nassau. Gründung nach dem Dritten Reich – ein Werk Martin Niemöllers?', Königstein/Ts. (2010) ²2012.
- 3 Carsten Lind, 'Arbeiter im Weinberg des Herrn'. Die evangelischen Pfarrer in der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt 1567-1730; hier S. 262.
- 4 Lind, Arbeiter (wie Anm. 3), S. 261.- Das folgende Battenberg-Zitat: JHKVG 63 (2012), S. 128f.
- 5 Volker Press. Vgl. Karl Dienst, 'Ich dien...' Prälat Wilhelm Diehl: Ein Leben - Eine Zeit – Ein Vermächtnis, in: JHKG 47, 1996, S. 87-107.
- 6 Vgl. auch Michel Grunewald (Hg.), Das Evangelische Intellektuellenmilieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1871-1963), Bern u.a. 2008.
- 7 Friedrich Wilhelm Krummacher, in: Grunewald, ebd. S. 568.

- 8 ZA EKHN Best. 62/554.
- 9 Vgl. Karl Dienst/ Karl-Wilhelm Dahm/ Reinhard Brückner, Aufgabe und Struktur der Gemeinde heute. Erwägungen zu einer mittelfristigen Konzeption der Kirchenreform, Frankfurt/M. 1969 (Schriften der Ev. Akademie Arnoldshain; Heft 80).
- 10 Roman Roessler / Karl Dienst: 'Die Ortsgemeinde im Nachbarschaftsbezirk. Gedanken zur Gemeindestruktur'. München 1971 (Versuche zur kirchlichen Praxis 4).
- 11 Z.B. Wolfgang Nethöfel / Klaus-Dieter Grunwald (Hg.), Kirchenreform jetzt! Projekte. Analysen. Perspektiven, Schenefeld 2005.- Dies., Kirchenreform strategisch! Konzepte und Berichte, Glashütten 2007.
- 12 Dieter Becker, Pfarrberufe zwischen Praxis und Theorie. Pastorale Berufstheorien im Widerstreit mit der empirischen Berufswirklichkeit, in: Deutsches Pfarrerblatt (DtPfBl) 108, Heft 10/2008, S. 524-530; hier S. 524. Vgl. ferner: Ders., Arbeitszeiten im heutigen Pfarrberuf. Empirische Ergebnisse und berufssoziologische Erkenntnisse, in: Deutsches Pfarrerblatt (DtPfBl) 110, Heft 2/2010, S. 80-85.
- 13 Uta Pohl-Patalong, Theologin – Managerin – Mädchen für alles. Herkunft und Zukunft des Pfarrberufs, in: (zuletzt) Hessisches Pfarrerblatt 1/2011, S. 3-15.- Dies., Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit im Konflikt. Eine Analyse der Argumentationen und ein alternatives Modell, Göttingen 2003.
- 14 Pohl-Patalong, Theologin (wie Anm. 13), S. 9, 13.
- 15 ABl. EKHN 2004, S. 93, 200.
- 16 Darstellung des Sachverhalts auf Grund einer Pressemitteilung des Präsidenten des Kirchlichen Verfassungs- und Verwaltungsgerichts (KVVG) vom 7.12.2010. Das Urteil des KVVG vom 7.12.2010 (I 7/09): www.ekhn.de/zehnjahresbilanzierung.
- 17 ABl. EKHN 2010, S. 73.
- 18 Mit einem gewissen Schmunzeln habe ich festgestellt, daß mein 1970 erschienener Beitrag im 'Mitteilungsblatt des Ev. Pfarrervereins in Hessen und Nassau' (19. Jg., 1970, S. 56ff.) mit der Argumentation des KVVG weitgehend übereinstimmt. Damals war es vor allem die Forderung nach einer 'Demokratisierung' der Kirche, die eine zeitliche Befristung der Pfarrstellen forderten. Auffällig war, daß manche damaligen Wortführer als Beamte (Lehrer) gerade nicht sich einer solchen Prozedur unter Mitwirkung z.B. von Hausmeister und Putzfrau als (im Sinne der Profession) 'pädagogisch Sachverständige' ausliefern wollten, sondern auf ihrem auch durch Personalvertretungsrechte weithin abgesicherten Status pochten, was sie im Blick auf die für die Beurteilung der Tätigkeit der Pfarrer doch notwendige theologische Kompetenz den Kirchenvorständen offenbar kritiklos zubilligten. Daß sich hier auch das 'Erbe des Kirchenkampfes' bemerkbar machte, sollte – bei aller Kritik der BK an einer 'Demokratisierung der Kirche' – nicht übersehen werden.
- 19 Becker, Pfarrberufe (wie Anm. 12), S. 529.
- 20 Karl-Heinz Kimmel in: Die Ordnung der EKHN. Kommentar von Klaus-Dieter Grunwald u.a., Darmstadt 1999, Anhang Nr. 1. Die 'Erläuterungen' finden sich dort als Anhang Nr. 2. zu Artikel 13 KO.- Das Frankfurt betreffende Zitat stammt aus Johannes Kübel, Evangelisches Kirchenrecht für Frankfurt am Main, Frankfurt a. M. 1932, S. 126f.

10. Gedeutete Geschichtsdeutungen

10.1 Quellenforschung oder Metaphorisierung der Geschichte?

Bei Wilhelm Diehl und der von ihm beeinflussten hessischen Kirchengeschichtsschreibung stand die Quellenforschung in hohem Ansehen. Es gehörte zum Selbstverständnis auch der Kirchenhistoriker, sich mit Editionen oder quellenkundlichen Detailuntersuchungen auszuweisen. So waren z.B. Jubiläen Anlaß für umfangreiche Quellenforschungen und -editionen. Auf der anderen Seite genügte dies aber in der Alltagspraxis für das Feiern von Jubiläen kaum! Da waren auch 'Metaphorisierungen' des Jubiläumsanlasses notwendig, um Bedeutung und Aktualität des jeweils Gefeierten herauszustellen. 'Geschichte' diente hier der Verkündigung einer Idee mit historischen Mitteln: "Geschichtliche Abläufe werden verwendet, um eine Vision zu entwickeln, die in die Zukunft trägt und die nicht darauf angelegt ist, mit quellenkundlichen Mitteln geprüft zu werden."¹ Das Ergebnis einer derartigen, durch vorgegebene Wertentscheidungen bedingten Wahrnehmung ist ein allenfalls noch partiell richtiges, ein undifferenziertes, plakatives, scheinbar in sich geschlossenes Bild; es ist zu einem Ideenträger geworden, dessen historische Substanz nicht mehr genau bestimmt zu werden braucht. Es wird in pragmatischer Funktion dadurch verwendbar, daß es in einen neuen, von der Gegenwart her definierten Erklärungs- und auch Agitationszusammenhang eingebettet wird. Voraussetzung für eine solche anknüpfende, vor allem in Feiern zum Ausdruck kommende Aktualisierung ist allerdings der Umstand, daß in dem Ereignis bzw. in der dasselbe repräsentierenden Person schon Elemente der Übertragbarkeit auf aktuelle Bedürfnisse enthalten sind oder zumindest vermutet werden.

Angesichts einer solchen 'Metaphorisierung' könnte man versucht sein, die hier angedeutete vielfältige Traditionslast der hier dargestellten Inanspruchnahme von Geschichte z.B. durch das positivistische Programm einer entschlossenen Kritik der Sprache und durch eine konsequente, an Leopold von Ranke's Ideal orientierte historische Forschung abzuschütteln. Nach einer solchen Auffassung wären dann 'Metaphern' lediglich Restbestände auf dem Weg vom 'Mythos zum Logos'. Die Aufgabe einer kritischen Reflexion wäre es dann, das Uneigentliche der übertragenen Aussage aufzudecken und sie ins Eigentliche, in die Logizität zu überführen. Ob allerdings ein solches Programm weiterhilft? Versuche, lediglich die 'reelle Historie' zuzulassen, enden bekanntlich schnell bei einer Musealisierung des betreffenden Ereignisses bzw. der Person: Sie wird stumm. Dadurch wird allerdings auch die Wahrheit verdeckt, die in solcher Metaphorisierung zur Sprache kommt. In ihr geht es um eine im weiten Sinne pragmatisch verstandene Wahrheit: "Ihr Gehalt bestimmt als Anhalt von Orientierungen ein Verhalten, sie geben einer Welt Struktur, repräsentieren das nie erfahrbare, nie übersehbare Ganze der Realität. Dem historisch verstehenden Blick indizieren sie also die fundamentalen, tragenden Gewißheiten, Vermutungen, Wertungen, aus denen sich die Haltungen, Erwartungen, Tätigkeiten und Untätigkeiten, Sehnsüchte und Enttäuschungen, Interessen und Gleichgültigkeiten einer Epoche regulieren. What genuine guidance does it give? Diese Form der 'Wahrheitsfrage', wie sie der Pragmatismus entworfen hat, ist hier in Geltung. Die Wahrheit der Metapher ist eine *vérité à faire*" – so Hans Blumenberg in seinen 'Paradigmen zu einer Metaphorologie'.² Also: Geschichte (lediglich) als Deutungstoff?

10.2 Ein gedeuteter Geschichtsdeuter: Ernst H. Kantorowicz

Geschichtsdeutungen sind keineswegs nur das Werk von Kirchenhistorikern! Hier sei kurz auf den Historiker Ernst Kantorowicz (1895-1963) hingewiesen, der im WS 1932/33 in Frankfurt am Main den Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte eingenommen hatte, dann aber wegen seiner jüdischen Abstammung aus der Universität verdrängt wurde und 1938 in die USA emigrierte.³ Kantorowicz war in Heidelberg 1919 in den engeren George-Kreis eingetreten. "George und sein Freundeskreis brachten durch ihre Werke seit Mitte der zwanziger Jahre [des 20. Jh.s] eine 'Wende des Stils der geisteswissenschaftlichen Forschung', die nicht zuletzt durch Nietzsches Kritik an der flachen und entwertenden Historisierung, dem groben wissenschaftlichen Positivismus vorbereitet war. Selbst diejenigen, die diese Auffassung, besser vielleicht: diese Haltung des George-Kreises ablehnten, waren von ihr beeinflusst, wenn auch nur reaktiv. Dieser Einfluß reichte bis in viele naturforschende Disziplinen. Dem modernen mechanistischen Denken konnten Biologen, Chemiker, Mineralogen ein gestalthaftes Sehen, jene morphologische Betrachtungsweise im Sinne Georges entgegensetzen." Es ging um die Vorstellung von einer 'Gestalt' aller Lebensformen: "In den Werken der Großen ent-

schlüssele sich eine in sich ruhende und zu bleibender Einheit geschlossene Gestalt, die keineswegs in Erkundung ihrer historischen Entstehungsvoraussetzungen erfaßt werden könne. Vielmehr müsse der Forscher auf den in diesen Gebilden lebenden Mythos lauschen, um so auf eine ebenfalls mythische Weise, nicht durch vordergründige, rein rationale Logik, die großen Schöpfer dieser Werke als 'Vorbilder' – ein weiterer Leitbegriff – zu erkennen und zu 'erleben'. In einer adäquaten Sprache, die über ihre subjektive Beschränkung hinausweisen und verbindende Kraft offenbaren sollte, müsse der 'stets kleinen Zahl der wirklich Gebildeten und geistig Führenden der Nation' diese Botschaft des Mythischen der Welt stilbildend und formend vermittelt werden."⁴

Kantorowicz erregte vor allem durch seine Vision eines 'Geheimen Deutschland' Aufsehen; sein 1927 bei Georg Bondi in Berlin erschienenes Buch 'Kaiser Friedrich der Zweite' war vom Geist Stefan Georges durchtränkt. "Man sollte halt ein Buch, das bei Himmler auf dem Nachttisch lag und das Göring an Mussolini mit Widmung verschenkte, in völlige Vergessenheit geraten lassen": So Kantorowicz selbst als Begründung für seinen Widerstand gegen eine Neuauflage des Buches.⁵ In seiner letzten Vorlesung im November 1933 auf deutschem Boden sprach er über dieses 'Geheime Deutschland'.⁶ Dieses sei "die geheime Gemeinschaft der Dichter und Weisen, der Helden und Heiligen, der Opfrer und Opfer, welche Deutschland hervorgebracht haben..., die Gemeinschaft derer, die ... allein das echte Antlitz der Deutschen erschufen. Es ist also ein Götterreich wie der Olymp, ist ein Geisterreich wie der Heiligen- und Engelsstaat ...; es ist die in Stufen und Ränge geordnete Heroenwelt des heutigen, des künftigen und des ewigen Deutschland". Wer das Wesen dieses 'Geheimen Deutschland' einmal erschaut und erfaßt habe, sei, so spricht Stefan George durch Kantorowicz, darauf 'auch verpflichtet wie der Soldat auf die Fahne'.⁷ Geschichte wird hier zum Deutungsstoff, zur Verkündung einer Idee, zur Entwicklung einer Vision.

10.3 Zwischen Historie und Metapher: Martin Luther

Im kirchengeschichtlichen Kontext dürfte Martin Luther als 'protestantisches Identitätssignal' einer der am meisten metaphorisierten Gestalten sein. Es läßt sich eine ganze Typologie solcher Metaphorisierungen entwickeln: Der enttheologisierte, der entkonfessionalisierte, der liberale, der nationale oder nationalistische, der antikatholische, der musikalisch zitierte Protestant Luther usw.⁸ Auf drei aus unserem Forschungsgebiet stammende oder auf dieses hinweisende Beispiele sei hier kurz hingewiesen:

10.3.1 Luther in Oppenheim

In der 'Reformationsgeschichte von Oppenheim' aus der Feder des Hessen-Darmstädtischen Staatsarchivdirektors Julius Reinhard Dieterich von 1902⁹ findet sich folgende heroisierende und psychologisierende Interpretation des Aufenthaltes Luthers in der Reichsstadt Oppenheim auf seinem Weg zum Reichstag in Worms 1521: "Hier gilt es für den kühnen Mönch, den letzten schweren Entschluß zu fassen. Noch einmal und sicher in verstärktem Maße stürmen auf ihn Hoffnungen, Zweifel und Befürchtungen ein, wie sie sein Herz seit Anbruch der neuen Zeit erfüllt haben müssen. Die treuesten Freunde beginnen in der Nähe der großen Entscheidung zu zagen... Auf der anderen Seite: wie mußte der Jubel, die Liebe und Verehrung, die ihm auf seiner Reise von allen Seiten ... in so reichem Maße entgegengetragen worden waren, ihn mit neuem Mut und Vertrauen erfüllt haben! Man hatte ihn als den Retter begrüßt und gefeiert, und jetzt mahnten ihn seine Freunde, der Entscheidung seiner Sache durch Kaiser und Reich auszuweichen: wahrlich der letzte Kampf, den er am Tag vor seiner Ankunft in Worms ausgefochten haben wird, muß schwer gewesen sein." Aus dieser 'tapferen Stimmung heraus' habe Luther – 'möglicherweise die feste Reichsburg über Oppenheim vor Augen' – "das herrliche Bannerlied der Evangelischen Kirche: 'Ein feste Burg ist unser Gott' mit seinem: 'Und wenn die Welt voll Teufel wär und wollt uns gar verschlingen' in der Nacht vom 15. auf den 16. April [1521] im Gasthaus zur Kanne in Oppenheim ... gedichtet." Dieterich war immerhin ein ausgewiesener und nicht nur im Großherzogtum Hessen angesehener Historiker! Seine Büste steht noch heute im Staatsarchiv in Darmstadt vor dem Zimmer des Ltd. Archivdirektors!

10.3.2 Luther in Worms

Bekannter ist allerdings Heinrich Heines Bemerkung über die 'Marseiller Hymne der Reformazion' in seiner Schrift: 'Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland' von 1834.¹⁰ Sie ist

von der Epochen-Analogie von Französischer Revolution und Reformation und damit auch von einer politischen Semantik bestimmt, die am Zusammenhang von bürgerlicher Emanzipation, konstitutioneller Reform, 'Kirchen-Reformation', freier Öffentlichkeit sowie Geistes- und Wissenschaftsfreiheit orientiert ist: "Ein Schlachtlied war jener trotzige Gesang, womit er [Luther] und seine Begleiter in Worms einzogen. Der alte Dom zitterte bey diesen neuen Klängen, und die Raben erschrakten in ihren obskuren Thurmnestern. Jenes Lied, die Marseiller Hymne der Reformazion, hat bis auf unsere Tage seine begeisternde Kraft bewahrt (und vielleicht zu ähnlichen Kämpfen gebrauchen wir nächstens die alten, geharnischten Worte)"¹¹: Es folgen die vier Strophen von 'Ein feste Burg'. Der geschichtstheologische bzw. der geschichtsphilosophische Kontext Heines ergibt sich aus folgendem Zitat: "Indem Luther den Satz aussprach, daß man seine Lehre nur durch die Bibel selber, oder durch vernünftige Gründe, widerlegen müsse, war der menschlichen Vernunft das Recht eingeräumt, die Bibel zu erklären und sie, die Vernunft, war als oberste Richterin in allen religiösen Streitfragen anerkannt. Dadurch entstand in Deutschland die sogenannte Geistesfreyheit, oder, wie man sie ebenfalls nennt, die Denkfreyheit. Das Denken war ein Recht und die Befugnisse der Vernunft wurden legitim."¹² Daß Heine neben Luther auch Friedrich II. von Preußen als (allerdings ambivalente) Metapher benutzt, sei erwähnt¹³, ebenso die Tatsache, daß 'Ein feste Burg' über die Funktion als 'Sammlungslied der Lutheraner', als 'Bannerlied der Evangelischen Kirche', als 'Symbol der Reformation' hinaus, von seiner religiösen und historischen Bedeutung entblößt und in einen politischen Kontext überführt, auch zum 'Symbol für Deutschland, ja für den Feind' werden kann. Heine verknüpft Luther auch mit Christian Wolf, Tauler und Lessing. Er sah in Luthers Reformation einen Meilenstein in der Geschichte der Befreiung. Die Wiederentdeckung der paulinischen Rechtfertigungslehre durch Luther bedeutete für Heine dagegen wenig. Daß sein Lutherbild dennoch interessanter ist als das vieler seiner Zeitgenossen, ist wohl darauf zurückzuführen, daß er sich zumindest zeitweilig mit Luther identifizierte.

10.3.3 Adolf von Harnacks Luther-Gedenken 1883 in Gießen

"Durch die kritische Relativierung der überkommenen Bekenntnisse und Kirchenlehre verlagert sich das Schwergewicht auf die Religion des Einzelnen. Die protestantischen Aufklärer und ihre liberalen Erben betonten: Religiosität sei wesentlich etwas Subjektives, sie habe es primär mit der Innerlichkeit des Menschen, mit seiner autonomen Selbsterfassung zu tun. Das Protestantische wird deshalb mit einer Wissenskultur identifiziert, deren zentrale Prinzipien freie Lehrart, historische Kritik und Öffentlichkeit sind. In dieser Sicht ist aufgeklärte Kritik – und freie Kritik ist das entscheidende Kennzeichen aufgeklärter Rationalität – eine Frucht jenes protestantischen Geistes, der das Prinzip bloßer Positivität von Tradition abgelöst hat zugunsten eines neuen Modus von Autoritätsbildung: Der inneren Gewißheit des Einzelnen."¹⁴

Bei der akademischen Feier aus Anlaß des Lutherjubiläums 1883 der Universität Gießen hielt der Kirchen- und Dogmengeschichtler Adolf von Harnack (1851-1930)¹⁵ die Festrede unter dem Titel: 'Martin Luther in seiner Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft und der Bildung'. Harnack geht hier davon aus, daß man Luther nur verstehen kann, wenn anerkannt wird, daß das, "was er getan und geleistet hat, aus dem religiösen Leben heraus geboren" sei. "Freunde und Gegner haben ihn [Luther] zum Nationalhelden, zum Politiker, zum Theologen, zum Stifter einer neuen Kirche machen wollen. Er ist das alles nicht gewesen... Die Frage nach dem Zweck und Ziel des menschlichen Lebens, nach dem Frieden und der Seligkeit des Gewissens – sie war das einzig Treibende in seinem Leben. Er blieb der bahnbrechende Reformator... Glauben – das hieß ihm nun nicht mehr das gehorsame Fürwahrhalten kirchlicher Dogmen, ... sondern die persönliche und stetige Hingabe des Herzens an Gott, welche den ganzen Menschen umschafft... Unser Leben ist trotz aller Übel, trotz aller Sünde geborgen in Gott, wenn wir ihm nur herzlich vertrauen wollen: Das wird der Grundgedanke seines Lebens." Harnack sieht das reformatorische Grundanliegen Luthers letztlich in einem allgemeinen Gottvertrauen, das sich in der 'Freiheit vom Gesetz des Buchstabens' und in der 'Bewahrung der Religion in den natürlichen Lebensordnungen' äußert: "Es gibt nur einen direkten Gottesdienst: das ist die kräftige Zuversicht auf Gott; sonst gilt die ausnahmslose Regel, daß man Gott in der Nächstenliebe zu dienen habe. Weder mystische Kontemplation noch asketische Lebensführung liegen in dem Evangelium beschlossen."

10.4 Metaphorik zwischen 'national' und 'nationalistisch'

Der zunächst aus der französischen Geschichte herkommende, sich aber dann zu einer gesamteuropäischen Erscheinung entwickelnde moderne Nationalstaat wurzelt in der Säkularisierung Europas, die allerdings ihrerseits zunächst weiter in einer Art Symbiose mit den noch bestehenden christlichen Glaubens- und Symbolwerten lebte und daraus immer neue Kraft zog, soweit sie sich nicht ganz in Areligiosität verlor. "Der Gottesglaube wurde durch die neue 'religion de la Patrie' ersetzt, eine ausschließlich laikale Religion, deren einziges Dogma die Gleichheit sein sollte. Mit dem Zerfall des christlichen Glaubens innerhalb des fortschreitenden Säkularisierungsprozesses ging das Aufkommen einer politischen Religion Hand in Hand."¹⁶ Daß der Protestantismus von nationalen Strömungen stark berührt wurde, lag auch an seiner Verbindung mit dem landesherrlichen Kirchenregiment und mit dem Deutschen Idealismus und Liberalismus. Das Revolutionsjahr 1848 brachte in Deutschland einen Höhepunkt nationaler Begeisterung.

10.4.1 Das Luther-Denkmal in Worms

Das in diesem Kontext entstandene Lutherbild setzt das Lutherverständnis der Aufklärung (und auch der Romantik) voraus, in dem das theologische Moment als eigentliches Grundanliegen der Reformation zurücktritt. An seine Stelle treten kulturelle und politische Motive, die jetzt als Hauptanliegen der Reformation angesehen werden. Nicht mehr als Theologe, Prediger und Seelsorger wird Luther gewürdigt, sondern als 'Deutscher', als 'großer Mensch', 'Staatsbürger', 'Vorkämpfer für Geistesfreiheit und politische Freiheit' und als 'Gelehrter'. In solchem Lutherverständnis liegen mit die Wurzeln jenes evangelischen Lutherbildes, das im ausgehenden 19. Jahrhundert (auch) in den Bann des Nationalismus geriet. So liegt z. B. dem Wormser Lutherdenkmal (1859-1868) von Ernst Rietschel unter Mitarbeit von Adolf Donndorf mit seinem bühnenartigen, burgmäßigen Aufbau zwar das Lutherlied 'Ein feste Burg' zugrunde; aber nicht Jesus Christus, sondern eher der große protestantische Held Martin Luther steht hier auf dem Postament. Die Einweihung des Wormser Lutherdenkmals am 25.6.1868 muß optisch einer Wagner-Inszenierung jener Zeit geähnelt haben – im selben Jahr fand die Uraufführung der Meistersinger statt.

10.4.2 Die Janusköpfigkeit Luthers: Ernst Troeltsch

Demgegenüber hat der liberale protestantische Theologe Ernst Troeltsch (1865-1923) die theologische und kultursoziologische Janusköpfigkeit Luthers aufgewiesen. Seine These lautet: Der Individualismus des Reformators habe in die Moderne vorausgewiesen; mit seinem Supranaturalismus und seiner sozialkonservativen Ethik aber sei er dem Mittelalter verhaftet geblieben. Ernst Troeltsch hatte hier einen Befreiungsschlag gegen die Übermacht des deutschen Nationalprotestantismus gewagt; in seiner Distanzierung von einer bestimmten Luther-Metaphorisierung suchte er auch Anschluß an die angelsächsische Moderne. Dies führte aber zu einer erneuten Metaphorisierung Luthers, wenn auch mit anderem Vorzeichen! Troeltschs Thesen prägten die amerikanische Lutherforschung längere Zeit – bis hin zu Pamphleten wie 'From Luther to Hitler', die den Nationalsozialismus direkt aus der Reformation ableiteten, eine verzerrte Lutherrezeption, die sich nach 1945 auch noch bei Karl Barth findet (s.u.).

10.4.3 Luthers 'Aufnordung'

Was die Zeit zwischen 1918 und 1945 anbelangt, so wurde Luther auch noch unter nationalistischem Vorzeichen gesehen, allerdings – gemessen am 19. Jahrhundert – in vermindertem Maß. Zuweilen ist das Ausziehen einer Linie von Luther über Friedrich dem Großen, Bismarck bis hin zu Hitler belegt, so z.B. 1933 bei dem Erlanger Theologen Hans Preuß: "Man hat gesagt, das deutsche Volk habe dreimal geliebt: Karl den Großen, Luther und Friedrich den Großen. Wir dürfen nun getrost unsern Volkskanzler hinzufügen. Und das ist wohl die lieblichste Parallele zwischen Martin Luther und Adolf Hitler."¹⁷ Auch bei Alfred Rosenberg¹⁸ wurde Luther 'aufgenordet': "Luther hemmte das Fortschreiten jenes zauberhaften Unwesens, welches aus Mittelasien über Syrien-Afrika zu uns gekommen war." Nach Ernst Bergmann ('Deutsche Glaubensbewegung')¹⁹ lag "der Wert und die Bedeutung des lutherischen Kampfes in der Abwehr des kirchenpolitischen Romanismus von der nordisch-germanischen Menschheitskultur". Luther habe die Deutschen frei gemacht nicht nur von den Kultureinflüssen des klassischen Römer- und Griechentums, sondern auch von dem klassischen Juden-

tum Alten und Neuen Testaments, in dem die nordischen Elemente fehlen und der Orientalismus im Vordergrund stehe. Das Interesse des Nationalsozialismus am 'protestantischen Identitätssignal' Luther nahm allerdings zusehends ab.

10.4.4 Coran des nordischen Islam?

Auch in Frankreich gab es in diesen Jahren noch Anzeichen dafür, daß Luther und das Deutschtum identifiziert wurden. Zuweilen "schreckte man nicht davor zurück, Luther und Hitler in denselben Topf zu werfen: Luther sei der tobende Allah gewesen und Hitler sein Prophet. Luthers Bibelübersetzung wird als 'Coran des nordischen Islam' bezeichnet."²⁰ So meinte der französische Germanist E. Vermeil, im Dritten Reich würden zwei Linien konvergieren, die eine von Luther, Leibniz, dem Klassizismus, der Romantik und dem Pangermanismus herkommend, die andere von den Territorialstaaten des 16. Jahrhunderts über Friedrich den Großen, Bismarck, Wilhelm II. und die Republik von Weimar.

10.4.5 Karl Barths Ahnenbild

In diesem Umkreis bewegt sich auch Karl Barths Identifikation von 'deutschnational' mit 'nationalsozialistisch'. Anfang 1945, also noch vor Kriegsende, hielt Karl Barth einen Vortrag 'Die Deutschen und Wir'.²¹ 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 Gewalttätigkeiten 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."

Das Stichwort 'Deutschnational' weckt bei Barth eindeutig antipreußische, ja preußenfeindliche Resentiments: "Man denkt, wenn man an den Deutschen denkt, an den Preußen, und wenn man an den Preußen denkt, an den preußischen Kasernendruck." 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.

Dies kommentierte der damalige Offenbacher französisch-reformierte Pfarrer und einer der reformierten Wortführer der Bekennenden Kirche in Nassau-Hessen, der spätere Mainzer reformierte

Kirchengeschichtler Prof. Dr. Wilhelm Boudriot²² in seiner 'Stellungnahme' vom 14.2.1946 zu Karl Barths 'Zur Genesung des deutschen Wesens', die ihm später den Mainzer Lehrstuhl kostete: " 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."

Boudriot wies mehrfach darauf hin, daß wesentliche Impulse für die Bekennende Kirche (BK) gerade aus dem Kreis der Deutschnationalen 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 zeigen.

10.4.6 August Jägers Ahnenbild

Die Gleichsetzung von 'deutschnational' mit 'nationalsozialistisch' findet sich – jetzt aber gerade mit positivem Wertakzent versehen – auch bei dem 'Rechtswalter der DEK' und führenden 'Deutschen Christen' August Jäger.²³ 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

freien 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."

10.5 Zwischen Historie und Metapher: Johannes Calvin

Ob 'Luther-Dekade' (2007-2017) oder Calvin-Jubiläum 2009: Auch das Gedenken der Reformation kommt um bestimmte historische Personen und damit um das Problem von Metaphorisierungen nicht herum, deren Wesen z. B. Immanuel Kant in § 59 der 'Kritik der Urteilskraft' als "ein Prinzip nicht der theoretischen Bestimmung des Gegenstandes, was er an sich, sondern der praktischen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmäßigen Gebrauch derselben werden soll", letztlich als 'Verkündigung einer Idee mit historischen Mitteln' beschrieben hat. Eine Gestalt wird in pragmatischer Funktion dadurch 'verwendbar', daß sie in einen neuen, von der Gegenwart her definierten Erklärungs- und auch Agitationszusammenhang eingebettet wird. Es ist dann weniger das 'historisch Wahre' wichtig als vielmehr das in einem Bild zusammenschießende Irrationale, auch Visionäre, das geeignet ist, gegenwärtiges Denken und Handeln zu rechtfertigen und zu motivieren.

10.5.1 Zu Walter Nordmanns Calvindeutung

Auch Johannes Calvin (10.7.1509-27.5.1564) ist diesem Schicksal nicht entgangen. Im Jubiläumsjahr 2009 sei hier an einige Calvin-Interpretationen markanter reformierter Vertreter der Bekennen-

den Kirche nicht nur in der Ev. Landeskirche Nassau-Hessen erinnert! Gedeutete Geschichte wird hier – vorwiegend in apologetischer Absicht – gegen andere Geschichtsdeutungen ins Spiel gebracht. Calvin ist auch für die Zeit des 'Kirchenkampfes' nicht nur eine historische Gestalt, sondern auch so etwas wie eine ideen- und theologiepolitische Metapher, was z.B. der spätere Pfarrer der Französisch-reformierten Gemeinde in Offenbach a. M. und Professor am Frankfurter Berufspädagogischen Institut Lic. Walter Nordmann (1902-1967) 1939 so auf den Begriff brachte²⁴: "Alle großen Persönlichkeiten unterliegen einer gewissen Mythenbildung, aber vielleicht ist keiner unter ihrem Einfluß einseitiger dargestellt worden als Johannes Calvin... So gilt Calvin noch heute in weiten Kreisen als ein evangelischer Papst, als Menschenhasser, als Tiger im Talar, als einer, dessen Schatten wie eine düstere Bedrohung nicht von den Menschen weichen wollte." Erinnert sei hier z.B. auch an Stefan Zweigs 1936 im Exil geschriebener Roman 'Castellio gegen Calvin': "Calvins Gesicht war ein Karst, wie eine jener einsamen, abseitigen Felslandschaften, deren stummer Verschlossenheit nur Gott, aber nichts Menschliches gegenwärtig ist. Alles, was das Leben sonst fruchtbar, füllig, freudig, blühend, warm und sinnlich macht, fehlt diesem gütelosen, diesem trostlosen, diesem alterslosen Antlitz." Nordmann will Calvin von einer solchen negativen Beurteilung befreien, sein Gemeinde- und Kirchenorganisationskonzept als moderne Alternative zur 'Pastoren-Kirche' würdigen und vor allem Calvin vor dem Vorwurf des ausländischen und somit feindlichen Reformators in Schutz nehmen. Zwar betont Nordmann, daß das 'Wesentliche' in Calvins Lebenswerk nicht aus dem 'Bluterbe', sondern als 'Neuschöpfung des heiligen Geistes' zu erklären sei. Gleichzeitig bemüht er sich aber – auch im Gefolge, wie er selbst sagt, 'moderner rassistischer Betrachtungsweise' – um die 'Germanisierung' Calvins: In Calvins nordfranzösischer Heimat sei 'ein starker germanischer Einschlag zu finden'; "Calvin sei 'der reinste Typ des nordischen Menschen überhaupt'... Entgegen der einseitigen Verweisung Calvins nach Frankreich müssen wir erkennen: Calvin hat Wesentliches und Grundsätzliches gerade aus Deutschland empfangen."

10.5.2 Leopold Cordier als Calvinapologet

In eine ähnliche Richtung zielt das Bemühen des Vorsitzenden des Deutschen Hugenottenvereins und Gießener Professors für Praktische Theologie D. Leopold Cordier (1877-1939), die Hugenotten in einer zumindest punktuellen Anpassung an den Zeitgeist eher als 'wirkliche germanische Willensträger' einzustufen als sie einer z.B. durch Wilhelm Stapel geäußerten Verbindung mit 'westlerischem Geist und liberaler Demokratie' preiszugeben²⁵: "Es war nur ein Schritt weiter zu der Behauptung, daß wir im Hugenottentum und Reformiertentum die westlerische, französische, demokratische Lösung des Verhältnisses von Staat und Kirche vor uns hätten, während wir im lutherischen Kirchentum die deutsche, germanische Lösung dieses Verhältnisses zu sehen haben. Das von Calvin und vom Glauben der Hugenotten bestimmte reformierte Kirchentum in Deutschland erscheint dann mit einem Male als ein seelischer Fremdkörper im deutschen evangelischen Kirchenwesen, den auszumerzen wir allen Anlaß hätten." Demgegenüber bemüht sich Cordier um den Nachweis, daß die 'Hugenotten und die ihnen folgende reformierte Kirche' auf dem 'Gebiet des Gemeindeaufbaus und des Bekenntnisses' die 'Wahrung des ursprünglichen Erbes Luthers' geleistet haben. Daß übrigens auch Karl Barths Aufklärungs- und Liberalismuskritik sich ähnlicher 'antiwestlicher' demokratiekritischer Denkmuster bediente, sei am Rande vermerkt. Er nahm Aufklärung und Liberalismus vor allem als eine bourgeoise Ideologie wahr; der Liberalismus 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".²⁶ Dafür favorisierte Barth schon in einem Vortrag in Wiesbaden im September 1922 einen auch von Hermann Kutter übernommenen chiliastisch-utopischen Sozialismus und eine den Sozialismus als ein absolutes ethisches Objekt rechtfertigende Wort Gottes-Theologie.²⁷

10.5.3 Wilhelm Boudriot als Calvindeuter

Eine differenziertere Sicht findet sich bei Wilhelm Boudriot (1892-1948).²⁸ In seinem Vortrag 'Calvins deutsche Sendung' geht er zunächst von Oswald Spenglers 'Der Untergang des Abendlandes' (1918/ 1922) aus: "Wir spüren alle wohl etwas davon, wie die Welt der weißen Rasse, die Welt der bisherigen Herrschaft bedroht ist in geistiger Selbstauflösung und natürlicher Überalterung von dem Lebens-, von dem Ausdehnungs-, ja auch wohl von dem Vernichtungsdrang der gelben, der braunen und der schwarzen Rasse... Das Ende des Mittelalters zeigt das Bild vom 'Untergang des

Abendlandes', wie er unvermeidlich schien... Die aber, die dem Volke den Weg hätten weisen können, die Diener Gottes, seine christliche Kirche, sie waren um so mehr getaucht in hoffnungslosen Untergang." Dem stellt nun Boudriot zunächst Luther gegenüber: "Mit Martin Luther begann die lang ersehnte Reformation des Abendlandes an Haupt und Gliedern." Aber: "Luther war alt geworden, innerlich wund von Kämpfen und Enttäuschungen, dem Sterben nahe. Da sandte Gott den zweiten großen Gottesmann des Abendlandes auf den Plan: Calvin. Luther, er ist der Petrus der Reformation gewesen... Calvin ist ihr Paulus geworden."

Diese eher geschichtstheologische Einordnung Calvins wird nun ins Politische ausgeweitet: "Calvin als Retter des Abendlandes! Es ist heute viel die Rede von einem deutschen Erwachen, von einer neuen nordischen Sendung für die ganze Welt. Deutsche Sendung: nordische Sendung! Es ist etwas Gefährliches daran, ganz ohne Frage, doch auch etwas unbestreitbar Richtiges. Denn wenn je es einen großen Menschen von nordischer Art gegeben hat, der die Welt zugleich bewegte und wieder ins Gleichgewicht zurückbrachte, so ist das Calvin, der reinste Typ vielleicht des nordischen Menschen überhaupt... Der nordische Mensch ist der geborene Herrscher, aber er kann und mag nicht herrschen um des Herrschens willen, sondern allein um Sklavenketten zu zerbrechen und dann als freier Mann auf freiem Grund im freien Volk zu leben."

Diese zumindest punktuelle Anpassung an den damaligen Zeitgeist erfüllt gleichzeitig aber auch eine apologetische Funktion: Man kommt dem Gegner partiell entgegen, um ihn dann 'leerlaufen' zu lassen. Boudriot fährt nämlich fort: "Aber – und nun kommt die Hauptsache! – nicht der unwiedergeborene Mensch Calvin, nicht seine nordische Kraftgestalt von Fleisch und Blut, nein, nur der wiedergeborene, durch Christi Kreuz gekreuzigte, durch Gottes Wort und Geist von innen ganz und gar erneuerte Reformator Calvin hat dieser äußerlich schmerz- und leidzerbrochene Vollstrecker von Luthers Sendung werden können, der Retter des Abendlandes und der Welt..." Und dieser Calvin "war ein geehrter Gast in deutschen Landen. Man hat ihn nicht als Fremdling behandelt..." Endlich hat "das reformierte Hohenzollernhaus auch staatlich Calvins deutsche Sendung vollziehen müssen in jenem zweiten schweren Kampf mit der Gegenreformation, mit dem Neuheidentum, das sich in Frankreichs Politik ein kirchliches Gewand gab, von Ludwig XIV. an bis zur Pompadour im Siebenjährigen Kriege und zur Kaiserin Eugenie. In diesem Kampf hat sich Preußen vollenden müssen, mit ihm das Deutsche Reich. Je uncalvinischer Preußen wurde, um so mehr hat es seine Kraft eingebüßt, und wir glauben zu wissen, warum das Zweite Reich im Weltkampf nicht mehr siegen konnte. Möge das Dritte Reich, das seine nordische Sendung erfaßt hat, von Calvin sich Wege zeigen lassen! Noch ist es Zeit."

Zumindest in struktureller Hinsicht zeigen sich bei Boudriot Anklänge an Cordier und Nordmann: "Ohne Calvin gäbe es heute kein Luthertum mehr, und ohne Calvin gäbe es kein Deutschland. Das ist das Urteil der Geschichte. Wer sich ein Deutschland freilich denken kann ohne Preußens Sendung, mit dem rechten wir nicht... Calvin hat Preußen geschaffen als das, was es nach seiner geschichtlichen, von Gottes Vorsehung gelenkten Bestimmung einst werden sollte" – so Boudriot in seiner Einleitung zu Emile Doumerques Calvin-Buch. Auch hier spielt die Abwehr der Behauptung, der Calvinismus sei ein Fremdling auf deutschem Boden, dem die Verwurzelung im deutschen Volk fehle, eine wichtige Rolle.

10.6 Zwischen Quellenforschung und Geschichtsschreibung?

Hinter den Calvindeutungen von Cordier, Boudriot und Nordmann steht auch die Absicht, Calvin theologie- und auch kirchenpolitisch im Sinne der 'Bekennenden Kirche' (BK) ins Spiel zu bringen und dabei auch milieuinternen Versuchen der BK, über dem aktuellen 'Bekennen' das auch mit historischen Personen verbundene 'Bekenntnis' im Interesse gemeinsamen aktuellen Bekennens in den Hintergrund treten zu lassen, zu wehren. Solche Interpretationen und Inanspruchnahmen Calvins erscheinen uns heute zumindest merkwürdig, zumal die vor allem von Karl Barth und seinen Anhängern betriebene Gleichsetzung einer 'nationalen' Haltung mit einer Nähe zum Nationalsozialismus immer noch ihre Wirkungen zeigt. Nicht nur Manfred Gailus²⁹ möchte den Abschied von einem von der BK gepflegten 'heroisch-selektiven, selbstlegitimatorischen Kirchenkampfbild' beschleunigen helfen, dem es um 'die Lokalisierung weithin sichtbarer theologischer Leuchttürme und die Herausfilterung ekklesiologisch korrekter Haltungen' gehe, um die 'hagiographische Überhöhung rechtgläubiger Bruderräte und Bekenntnissynoden' usw. "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." In diesem zumindest nationalistischen Kontext könnte, wenigstens auf den ersten Blick, auch die geschilderte Calvinderutung ausgewiesener reformierter Theologen gesehen werden, die sich gerade in der BK engagierten. Ob allerdings solche partiellen und vor allem apologetisch motivierten 'Überblendungen' pauschale Urteile wie bei Gailus rechtfertigen, steht auf einem anderen Blatt. Bei aller Würdigung des Anliegens von Gailus sollte nicht vergessen werden, daß die Kirchen in ihren institutionellen und personellen Gliederungen dem Nationalsozialismus immerhin als bekämpfenswerter Gegner erschienen! Ich fühle mich hier eher an folgende vor allem kirchenpolitisch motivierte Metaphorik des früheren Prälaten der hessen-darmstädtischen Kirche Prof. D. Dr. Dr. Wilhelm Diehl (1871-1944) erinnert: Diehl stand in der Tradition einer gemäßigten liberalen Theologie mit den Schwerpunkten Gemeinde, Volkskirche und persönliche Frömmigkeit, womit er auch wichtige Traditionen der Gießener Universitätstheologie und des Friedberger Predigerseminars fortsetzte. Die neuen antiliberalen theologischen Bewegungen nach dem Ersten Weltkrieg gingen an ihm vorbei. Sein theologisches und kirchliches Handeln war von seinem Bild von der hessischen Kirche bestimmt: "Nächst der Bibel waren für ihn Philipp der Großmütige und die hessische Reformation die Leitsterne seiner Vorstellungen – der große Landgraf diente ihm als Kronzeuge sowohl für seine staatskirchlichen Ideen als für seinen innerevangelischen Kompromiß; daraus sollte dann der Traum von einer großhessischen Kirche erwachsen. Er rückte Philipp in die Nähe der Schweizer Reformation und begründete damit seine Hochschätzung des gemeindlichen Elements, auch wenn schließlich sein Schüler Hans von der Au nachweisen sollte, daß die althessischen Senioren stärker von der Obrigkeit abhingen, als Diehl gemeint hatte."³⁰ Daß auch Diehl hier geschichtliche Abläufe dazu verwendete, eine Vision kirchlicher Gestaltung zu entwickeln, die in die Zukunft trägt und weniger darauf angelegt ist, mit quellenkritischen Mitteln geprüft zu werden, liegt auf der Hand. Zeitgenosse von Diehl war allerdings auch der Präsident der Monumenta Germaniae Historica, des berühmten und ganz der kritischen Quellenforschung hingeebenen Instituts Paul Kehr (1860-1944), dem zugleich das Preußische Historische Institut in Rom und sämtliche preußischen Staatsarchive unterstanden. "Es dürfte damals unter den wortführenden deutschen Historikern keinen gegeben haben, der so verächtlich von geschichtlichen Darstellungen sprach wie dieser regesten- und urkundenbesessene Gelehrte, der als 'reelle Historie', wie er sie nannte, nur die pure 'quellenkritische Forschung' gelten ließ und jede Geschichtsschreibung als 'Roman' abtat."³¹

Von dieser Position aus müßte man Metaphorisierungen auch von Calvin mit ihrer angedeuteten vielfältigen Traditionslast der Inanspruchnahme abschütteln und das 'Uneigentliche' der übertragenen Aussage aufdecken und sie ins 'Eigentliche' überführen. Dagegen hatte ich eingangs Bedenken erhoben, weil Versuche, lediglich die 'reelle Historie' zuzulassen, schnell bei einer Musealisierung der Person bzw. des betreffenden Ereignisses enden. Dadurch wird auch die im weiten Sinne pragmatisch verstandene Wahrheit verdeckt, die in solcher Metaphorisierung zur Sprache kommt: das nie erfahrbare, nie übersehbare Ganze der Realität. Deshalb plädiere ich vorsichtig – bei aller Kritik im Einzelnen – nicht für einen generellen Verzicht auf solche Metaphorisierungen. Allerdings bedarf ihr Gebrauch stets einer begleitenden historischen Kontrolle, um nicht ins 'Romanhafte' oder 'Politische' oder 'Agitatorische' abzugleiten. Dabei kann ich mich auch auf den liberalen Heidelberger Theologen Ernst Troeltsch berufen: "Das göttliche Leben ist in unserer irdischen Erfahrung nicht ein Eines, sondern ein Vieles. Das Eine im Vielen zu ahnen, das aber ist das Wesen der Liebe."³² Dies bedarf für mich allerdings einer Ergänzung: Solche Liebe setzt Zeichen und ist selbst auf Zeichen angewiesen! Auch Metaphorisierungen können solche Zeichensetzungen sein! Immerhin heißt es in der Vorrede der 1826 bei Friedrich Perthes in Hamburg erschienenen, das 'Bedürfnis der Zeit berücksichtigenden' Auswahl der Werke Luthers: "Den Vorwurf der Lutherolatrie und Lutheromanie fürchten wir bei der Herausgabe seiner Werke eben so wenig, als man in den derzeitigen Ausgaben der übrigen deutschen Classiker eine tadelnswerthe Anerkennung ihres fortdauernden Werthes gefunden hat. Dem Sinn Luthers wird ebenfalls, so hoffen wir, ein Denkmal dieser Art entsprechender sein, als manches andere, welches man ihm zu errichten sich gedungen gefühlt hat." Was Luther recht ist, sollte auch Calvin billig sein.

Anmerkungen:

- 1 Johann Gustav Droysen. Zitiert nach Horst Fuhrmann, *Überall ist Mittelalter. Von der Gegenwart einer vergangenen Zeit*, München 1996, S. 256.
- 2 Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn 1960, S. 20f.
- 3 Vgl. Fuhrmann, *Mittelalter* (wie Anm. 1), S. 252-270, 301ff.- Notker Hammerstein, *Die Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Von der Stiftungsuniversität zur staatlichen Hochschule*. Bd. I, 1914 bis 1950, Neuwied/ Frankfurt 1989, S. 103ff., 221ff. - Eckhard Grünewald, Ernst Kantorowicz und Stefan George, Wiesbaden 1982.
- 4 Hammerstein, *J.W.G.-Universität* (wie Anm. 3), S. 100f.
- 5 Zitiert nach Fuhrmann, *Mittelalter* (wie Anm. 1), S. 253.
- 6 Die Verse 'Das Geheime Deutschland' stehen in Stefan Georges Gedichtband 'Das Neue Reich' an zentraler Stelle.
- 7 Zitiert nach Fuhrmann, *Mittelalter* (wie Anm. 1), S. 255. Oberst Claus Graf Stauffenberg soll bei seiner Erschießung am 20. Juli 1944 gerufen haben: 'Es lebe unser heimliches Deutschland'.
- 8 Die Literatur ist unübersehbar! Vgl. Karl Dienst, Martin Luthers 'Ein feste Burg ist unser Gott' als Identitätssignal des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert, in: *Eberburg-Hefte* 36. Folge 2002, S. 61-78.
- 9 Julius Reinhard Dieterich, *Reformationsgeschichte von Oppenheim*, in: *Beiträge zur Hessischen Kirchengeschichte* I. Band, 3. Heft, Darmstadt 1903, S. 211-242 (Archiv für Hessische Geschichte und Altertumskunde. NF Ergänzungsband 1, Heft 3).- Henner Eurich, *Ist Oppenheim die 'Geburtsstätte des deutschen evangelischen Kirchenlieds'? Zum Hintergrund des Lutherliedes 'Ein feste Burg ist unser Gott'* (EG 362), in: *Eberburg-Hefte*, 32. Folge, 1998, S. 75-90.
- 10 Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke, hg. von Manfred Windfuhr. Bd. 8/1: Hamburg 1979; Bd. 8/2 (Apparat): Hamburg 1981.
- 11 Heine, *Zur Geschichte* (wie Anm. 10), Bd. 8/1, S. 41f.
- 12 Heine, *Zur Geschichte* (wie Anm. 10), Bd. 8/1, S. 36.
- 13 Heine, *Zur Geschichte* (wie Anm. 10), Bd. 8/1, S. 37.
- 14 Friedrich Wilhelm Graf, 'Auf der Bahn wohlgeprüfter Wahrheit und echt-religiöser Aufklärung mutig voranschreiten'. Zur Bedeutung der Pfälzischen Union für den Protestantismus, in: *Vielfalt in der Einheit*. Theologisches Studienbuch zum 175jährigen Jubiläum der Pfälzischen Kirchenunion, hg. von Richard Ziegert, Speyer 1993, S. 265-274; hier S. 268.
- 15 Vgl. Hans Düfel, *Das Lutherjubiläum 1883*, in: *ZKG* 95, 1984, Heft 1, S. 1-94.- Karl Dienst, 'Luther in Worms': *Historie als Libretto*, in: *JHKV* 39 (1988), S. 29-67.
- 16 Reinhard Wittram, *Nationalismus und Säkularisation*, Lüneburg 1949, S. 7.
- 17 Vgl. *Luther gestern und heute*. Texte zu einer deutschen Gestalt. Hg. von H. Glaser und K. H. Stahl, Frankfurt a. M. 1983, S. 214ff. (Fischer-TB 3477).
- 18 Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, 1930 (zitiert nach: *Luther gestern und heute* [wie Anm. 17]), S. 213.
- 19 Ernst Bergmann, *Deutschland, das Bildungsland der neuen Menschheit*, 1934 (zitiert nach: *Luther gestern und heute* [wie Anm. 17]), S. 219.
- 20 Marc Lienhard, *Martin Luther im Spannungsfeld der deutsch-französischen Beziehungen im 19. und 20. Jahrhundert*, in: *Luther* 59, 1988, Heft 1, S. 45-52; hier S. 51. In diesen Rahmen gehört auch der musikalisch zitierte Protestant Luther! Die 'Marseillaise' und 'Ein feste Burg' bringt Claude Debussy (1862-1918) in einer 1915 entstandenen Suite für zwei Klaviere mit dem Titel 'En blanc et noir' zusammen. Das Lutherlied wird hier zu einem negativen musikalischen Zitat, zum 'Symbol für das deutsche Volk, für den Feind.' Vor allem im Zweiten Satz der Suite zollt Debussy dem französischen Nationalismus Tribut: "Ich will nicht so sehr für mich selbst arbeiten, sondern um einen kleinen Beweis zu erbringen, daß auch dreißig Millionen 'boches' [= abwertender Ausdruck der damaligen Zeit für die Deutschen] nicht den französischen Geist zerstören können, auch wenn sie vorher versucht haben, ihn abzustumpfen, dann ihn zu vernichten" – so schreibt Debussy am 5.8.1915 an seinen Verleger Jacques Durand. Daher auch die Widmung für 'Leutnant Jacques Charlot, vom Feind am 3.3.1915 getötet'; die Überschrift der Suite stammt aus der 'Ballade contre les ennemis de la France' von François Villon (1431- nach 1463). Den Zweiten Satz der Suite charakterisiert Jean-Michel Nectoux wie folgt: "Die beeindruckende Introdution ist eine Art Zusammenfassung der melodischen Elemente: ein heller Klang

- von Quarte und Sexte, aus der Marseillaise, wie Debussy selbst sagt, über dem dumpfen Grollen eines Kanons, und ein aus dem Luther-Lied [Ein feste Burg] stammendes Motiv, nach einer mitreißenden und grazilen Arabeske, die symmetrisch in der Coda wieder auftaucht. Das anschließend monodisch erklingende Lutherthema wird von geheimnisvollen Akkordreihen unterbrochen, dann im ersten Teil, über dem eine düstere Kampfstimmung schwebt, breit durchgeführt. Bald wird der Satz lebhafter, und der Luther-Choral findet sich plötzlich dem wachen Klang der Trompete gegenüber, die triumphal vor der Coda losschmettert." Einfacher gesagt: Die 'Marseillaise' siegt über 'Ein feste Burg'; Frankreich bezwingt Deutschland! Zum Ganzen vgl. Karl Dienst, Martin Luthers 'Ein feste Burg ist unser Gott' (wie Anm. 8), S. 74ff.
- 21 Karl Barth, Zur Genesung des deutschen Wesens. Ein Freundeswort von draußen, Stuttgart 1945. Die Zitate: S. 20, 41, 88, 18, 41, 77.
 - 22 Vgl. Karl Dienst, Der 'andere' Kirchenkampf: Wilhelm Boudriot – Deutschnationale – Reformierte – Karl Barth. Eine theologische- und kirchenpolitische Biographie, Berlin 2007, S. 159 (Vergessene Theologen; Bd. 4).
 - 23 August Jäger, Kirche im Volk. Ein Beitrag zur Geschichte der nationalsozialistischen Rechtsentwicklung, Berlin 1937, hier S. 34. An anderer Stelle schreibt Jäger: "Wer für die echte Volksverbundenheit in der Deutschen Evangelischen Kirche verantwortlich denkt und handelt, mußte und muß heute noch unablässig von dem Gedanken bewegt sein, daß die religiösen und ethischen Kräfte, die die evangelische Kirche gerade auch dem Deutschen Volke des Dritten Reiches darzubieten hat, nicht durch überalterte oder zurückbleibende Formungen in ihrer Wirkungsweise gehemmt werden. Das Jahr 1934 wird ... den späteren Generationen gegenüber Rechenschaft darüber ablegen, daß in wagemutigen und verantwortungsbewußtem Handeln die Verbindung zwischen der verfassungsrechtlichen Gestaltung der Deutschen Evangelischen Kirche und den neuen Formungen des deutschen Volkes wesensgemäß geknüpft worden ist..." Man darf sich durch die 'sinistre Art seines Auftretens nicht darüber hinwegtäuschen lassen, daß Jäger eine intellektuelle Kapazität war und daß auch sein Versuch, die reichskirchenrechtlichen Bestimmungen theologisch zu begründen, alles andere als dumm ist': So Notker Slenczka, 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; hier S. 291.
 - 24 Walter Nordmann, Calvin, wie wir ihn heute sehen, in: Das Evangelische Hanau 30, Nr. 6, 1939, S. 55f.- Ders., Calvin und wir Deutschen, in: ebd. 30, Nr. 9, S. 97f.- Vgl. Walter Mogk, Die Beschäftigung mit dem Thema Refuge im 'Hanauer Evangelischen Gemeindeblatt' (1910-1941), in: Der Deutsche Hugenott 61, 1997, Nr. 2, S. 35-62.
 - 25 Vgl. Mogk, Die Beschäftigung (wie Anm. 24), S. 59f.
 - 26 Friedrich Wilhelm Graf, 'Der Götze wackelt'? Erste Überlegungen zu Barths Liberalismuskritik, in: Evangelische Theologie 46, 1986, S. 422-441; hier: S. 428.
 - 27 Karl Barth, Das Problem der Ethik in der Gegenwart. Vortrag in Wiesbaden September 1922, in: Karl Barth, Das Wort Gottes und die Theologie, München 1925, S. 125-145.
 - 28 Dienst, Der 'andere' Kirchenkampf (wie Anm. 22). Boudriots Hanauer Vortrag am 31.3.1935 erschien auch als Sonderdruck der RKZ. Vgl. ferner Wilhelm Boudriot, Johannes Calvin, Leben und Wirken (Heliand-Heft Nr. 55), Berlin 1939.- Emile Doumerque, La caractère de Calvin. Deutsche Ausgabe ('Calvins Wesen') von Wilhelm Boudriot, Neukirchen 1933.
 - 29 Vgl. Manfred Gailus, Protestanten und Nationalsozialismus. Ein Bericht über den Stand der Debatte, in: Lucia Scherzberg (Hg.), Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus, Paderborn u.a. 2008, S. 155-172. Für die 'Revisionisten' des 'kirchennahen selbstlegimatorischen Kirchenkampfbildes' ist die Charakterisierung des 'Kirchenkampfes' als ein eher 'milieuinterner 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" (Manfred Gailus). Die Opposition der BK richtete sich nach dieser vor allem auf die theologischen Aspekte bezogenen Interpretation 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' durch die BK konzentriert sich allerdings selbst auch in erster Linie auf die theologischen Grundaspekte! Beide Richtungen nehmen – so meine Beobachtung

bachtungen – nicht oder nicht genügend wahr, daß Kirche in Gestalt der 'Volkskirche' (nicht nur der BK!) für diejenigen, die sie dafür in Anspruch nehmen wollten, auch 'zu einer Widerstandsbewegung wider Willen' (Petra Weber) bzw. 'bei Gelegenheit' werden konnte.

- 30 Volker Press, Wilhelm Diehl, in: Gießener Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, hg. von Hans Georg Gundel u.a. Erster Teil. Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen 35. Lebensbilder aus Hessen. Zweiter Band, Marburg 1982, S. 158-173; hier S. 161. Vgl. auch S. 167.
- 31 Fuhrmann, Mittelalter (wie Anm. 1), S. 257.
- 32 Ernst Troeltsch, Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912 hrsg. von Gertrud von le Fort. Mit einem Vorwort von M. Troeltsch, München 1925, S. 414.

11.0 Eine Begrenzung der Erinnerungskultur?

Ob Zeitung, Fernsehen, Tagungen, Einladungen aller möglichen Akademien und Kreise: Im Blick auf die bewußten 'Zwölf Jahre' deutscher Geschichte wird die früher durchweg 'Vergangenheitsbewältigung' genannte 'Erinnerungskultur', auch journalistisch und finanziell stark unterstützt, groß geschrieben. Aber nicht nur im Fernsehen verläuft die Präsentation von Zeitgeschichte nach selbstreferentiellen Medienlogiken, bei denen historische 'Aufklärung' nicht immer an erster Stelle steht.¹ Vielmehr muß sie 'korrekt' sein, d.h. in eine bestimmte, von vorgegebenen Deutungskulturen geleitete Richtung gehen. Hier ist z.B. das Stichwort 'Widerstand' mit seinen Konnotationen ein wichtiges Gütesiegel. Auch wenn neuerdings z.B. unter dem Forschungsparadigma 'Volksgemeinschaft'² die früher als Propagandaformel abgetane tatsächliche, sozial integrierende und mobilisierende Kraft dieses Konzepts hervorgehoben, wenn z.B. nicht mehr pauschal bezweifelt wird, daß das Alltagsleben in der NS-Zeit durchaus auch Elemente sozialer Sicherheit, der Privatheit, der Freude und des Vergnügens kannte: "Letztlich bleibt jedes Bild der NS-Diktatur durch die Geschichte des Holocausts grundiert."³ Den damaligen Alltag, den seinen (auch militärischen) Pflichten nachkommenden 'normalen' Staatsbürger vermißt man meistens, erst recht im Blick auf den Krieg. Ja: "Für Profiteure, Parteimitglieder, im Krieg phasenweise auch für einfache Wehrmachtssoldaten und ihre Familien eröffnete die nationalsozialistische Volksgemeinschaft einen breiten Raum zur individuellen Bereicherung, Korruption und 'Arisierung', Kunstraub und die Ausplünderung der unterjochten Gebiete" – so der Direktor des Münchner Instituts für Zeitgeschichte Andreas Wirsching (Jg. 1959). Hier herrschen sich überindividuellen und gesamtgesellschaftlichen Phänomenen zuwendende, historische Ausprägungen von Subjektivität kaum fördernde sozial- und strukturgeschichtliche Ansätze vor, die eine wechselseitige Erschließung bzw. Interdependenz von Lebensgeschichte und Sozialgeschichte zumindest stark behindern.⁴ Auch wenn inzwischen die Biografik in der Geschichtswissenschaft wieder als ernstzunehmendes Genre als eine 'Spielart der Mikro-Historie' salonfähig geworden ist: Im Unterschied zu eher an 'Bildungswissen als an Heilswissen' interessierten Entwürfen von 'Kirchenzeitgeschichte' tritt sie in Projekten 'Kirchlicher Zeitgeschichte' vor allem im Blick auf Krieg und Militär immer noch zurück, wobei auch pazifistische Grundierungen eine Rolle spielen können.

Es war für mich als einem zum 'Schüler-Soldaten' Einberufenen⁵ schon ein 'Aha-Erlebnis', als mir ein Pfadfinderkamerad (VCP) aus dem Nachlaß seines Vaters das hektographierte Kriegstagebuch des 'nassau-hessischen' und dann 'hessen-und-nassauischen' Pfarrers (1932 Pfarrassistent Schloßkirchengemeinde Offenbach/M., 1934 Luther- und Magnusgemeinde Worms, 1935 Pfarrverwalter in Petterweil/ Krs. Friedberg, 1945 Pfarrassistent, 1947-1956 Pfarrer in Mainz-Bischofsheim, 1956-1968 Pfarrer in Mainz-Gonsenheim) , Darmstädter Studienrats (1937-1945), Groß-Gerauer Dekans (1950-1956), 1947-1955 Synodalen der EKHN (1947-1949 Verfassungsausschuß, 1950-1955 Rechtsausschuß) und seit 1968 Mainzer Professors D. Dr. Heinrich Steitz (24. 1. 1907 – 27. 9. 1998), der dort mein hessischer Kirchengeschichtslehrer war und 1949 auch die in den Kriegsjahren zum Erliegen gekommene 'Hessische Kirchengeschichtliche Vereinigung' sowie 1964 die 1914 gegründete 'Ebernburg-Stiftung' wiederbelebte, mit dem Titel zuschickte: 'Die 3. Batterie. Heeres-Artillerie-Abteilung 849: 26.8.1939-9.5.1945' (1975. 275 S. mit zahlr. Karten im Text). Ich konnte darauf auch im 'Journal of Religious Culture' Nr. 155 (2012) unter dem Titel: 'Vom Protestantismus im Territorium. Heinrich Steitz (1907-1998): Biographie als Zeitgeschichte'⁶ eingehen. Heinrich Steitz hat hier mit anderen ausdrücklich genannten Beiträgern die Geschichte der auch mit ihm lebensmäßig verbundenen 3. Batterie der Heeres-Artillerie-Abteilung 849 im Zweiten Weltkrieg dargestellt, die kurz vor Kriegsbeginn aus dem Artillerieregiment 263 gebildet worden war und bis zur Kapitulation am 9.5.1945 auf der Frischen Nehrung existierte.⁷ Vom 7.10.1943-27.9.1944 war Heinrich Steitz Chef dieser in Stalingrad 1942 aufgeriebenen, aber – entgegen damaliger Übung – dann nicht auf andere Truppenteile verteilten, sondern immer wieder neu aufgestellten und ergänzten Batterie, was für manche Angehörige auch so etwas wie ein Stück 'Heimat' im Sinne von 'gemeinsam verlebter Zeit' bedeutete. Unter Steitz war die Batterie vom Ssosh über den Dnjepr zur Beresina, zwischen Beresina und Pripjet, Kowel, vom Pripjet über den Bug zur Weichsel und Warschau eingesetzt. Danach ging es unter anderer Leitung von Warschau über Schröttersburg nach Danzig; auf der Frischen Nehrung gerieten die Reste der Batterie dann am Kriegsende in russische Gefangenschaft.

Der Hinweis auf das genannte Kriegstagebuch ist nicht nur für eine einzelne Biographie im Rahmen einer Familiengeschichte von Bedeutung. Auch in der Kirchenzeitgeschichte wird im Blick auf die oft auf den sog. 'Kirchenkampf' verengte Zeit von 1933-1945 das 'Militärische' oft nur am Rande erwähnt, beiseite geschoben oder zuweilen auch negativ bewertet, obwohl zwischen 1939 und 1945 ca. 2000 evangelische Pfarrer Soldaten waren, von den Teilnehmern am Ersten Weltkrieg einmal ganz abgesehen. Nicht wenige BK-Pfarrer waren Offiziere, nicht nur Martin Niemöller! Im Blick auf eine realitätsnahe, umfassendere Darstellung dieser Zeit erfüllt ein solches 'Tagebuch' wichtige Funktionen. Zunächst enthält es eine Fülle von zeitgeschichtlichen Informationen! Sie reichen von den großen, der Literatur kenntnisreich entnommenen strategischen Darstellungen der Kriegslage bis hin zum jeweiligen Kriegsalltag vor Ort mit den Bewaffnungen, Stellungen, Bewegungen, Verluste, Munitionsverbrauch, Marschleistungen, Verpflegung, Wetter usw. Dadurch soll zunächst der allgemeine 'zeitgeschichtliche Eindruck' wachgehalten werden. Nicht vergessen wird aber auch der einzelne Soldat mit seinem Schicksal, die Erinnerung an eine gemeinsam verlebte Zeit mit ihren menschlichen Begegnungen, aber auch die Fehleinschätzungen, Schrecken, Verluste, Leiden und Sinnlosigkeiten. Die Schilderung solcher Schicksale will nicht das an der Front und der 'Heimatfront' oder auch bei den Auseinandersetzungen zwischen Nationalsozialismus und Kirche erfahrene Leid relativieren; wohl aber kann es bei einer gerechten Zuordnung eine Hilfe sein, zumal es auch in nicht wenigen Darstellungen der Auseinandersetzungen zwischen Nationalsozialismus und Kirchen schlicht ausgeklammert wird. Von hier aus ist es gerechtfertigt, exemplarisch Heinrich Steitz als Soldat darzustellen!

Werfen wir zunächst ein Blick in seine Personalunterlagen, soweit sie mir vom Zentralarchiv der EKHN mitgeteilt werden konnten, um einen Überblick zu gewinnen, auch wenn das eine oder andere Ereignis später noch einmal genannt werden wird. Zunächst ein Blick in seine Personalunterlagen! Schon die zahlreichen, oft an Funktionen festgemachten Abkürzungen sind für dieses Praxisfeld charakteristisch! Bald nach der Wiedereinführung der allgemeinen Wehrpflicht in Deutschland 1935 war Heinrich Steitz neben dem Pfarramt in besonderer Weise auch der *Wehrmacht* verbunden. 1936 leistete er bei der 19. Erg.Battr. [Ergänzungs-Batterie] in Fulda den aktiven Wehrdienst ab. Es folgten militärische Übungen 1937 bei der 7. E[rg.Batterie] A.R. [Artillerie-Regiment] 45 Fulda, 1938 und 1939 bei der 2.[Batterie]/ Art.Rgt. 69 in Mannheim. Mit Kriegsbeginn wurde Steitz zur Wehrmacht einberufen. Vom 28.8.-3.11.1939 war er, inzwischen Wachtmeister d.R. [der Reserve], bei der 3.[Batterie]/Art.Ers.Abt.[Ersatz-Abteilung] 246 in Mainz-Gonsenheim stationiert, vom 4.11.1939-26.5.1940 am Westwall (Raum Weißenburg, Lauterburg) bei der 2.[Batterie]/ Art.Rgt. 246. Vom 27.5.1940-Juni 1940 nahm Steitz mit dem Art.Rgt. 246 am Frankreich-Feldzug teil; am 1.6.1940 wurde er zum Leutnant d.R.[der Reserve] befördert. Vom Juli 1940-Januar 1941 war Steitz mit dem Art.Rgt. 246 im Raum Darmstadt, ab Februar 1941 mit dem Art.Rgt. 246 in Frankreich stationiert. Ab 1.8.1941 nahm Steitz am Rußlandfeldzug teil, zunächst als Adjutant der 3. Batterie des Art.Rgt. 246 (ab 1.6.1942 als Oberleutnant d.R.), dann ab Juni 1943 mit der 1.[Batterie]/He.Art.Abt. [Heeres-Artillerie-Abteilung] 849, die kurz vor Kriegsbeginn aus dem Art.Rgt. 263 gebildet war. Vom 7.10.1943-27.9.1944 war Steitz dann Chef (Batterieführer) der 3.[Batterie]/ He.Art.Abt. 849, seit dem 1.9.1944 als Hauptmann d.R. In dieser Zeit war die 3. Batterie vom Ssosh über den Dnjepr zur Beresina (7.10.1943-6.1.1944), zwischen Beresina und Pripjet (7.1.-31.3.1944), Kowel (1.4.-20.5.1944), vom Pripjet über den Bug zur Weichsel (21.5.-2.8.1944) und Warschau (3.8.-27.9.1944) eingesetzt. Vom 23.11.1944 bis zum 9.5.1945 war Steitz nach Besuch der Artillerie-Schule I in Meißen bei der Hollandverteidigung (Art. Kdr. 430) eingesetzt. In Ostfriesland geriet er in englische Gefangenschaft, aus der er im November 1945 zurückkehrte. Steitz war Inhaber hoher Auszeichnungen (u.a. Deutsches Kreuz in Gold).

Nun zu dem erwähnten Tagebuch 'Die 3. Batterie. Heeres-Artillerie-Abteilung 849. 26.8.1939 - 9.5.1945', der er vom 7.10.1943 bis zum 27.9.1944 angehörte. Im Vorwort (S. 3) bemerkt Steitz: "Eine Heeres-Artillerie-Batterie war im Rahmen einer Heeres-Artillerie-Abteilung eingesetzt. Die Batterie war also keine selbständige Kampfeinheit; sie führte deswegen auch kein eigenes 'Kriegstagebuch'. Vom 7.10.1943 bis zum 27.9.1944 war ich Chef der 3./He.Art.Abt. 849; während dieser Zeit ließ ich ein 'Kriegstagebuch der Batterie' führen, das keinen 'amtlichen' Charakter trug, sondern nur als Erinnerung für die Angehörigen der Batterie bestimmt war. Als Adjutant der III.[Abteilung]Art.Rgt. 246 hatte ich vom 1.8.1941 bis zum 24.3.1943 das amtliche 'Kriegstagebuch

der Abteilung' geführt; von daher war ich mit der Arbeit an einem Kriegstagebuch vertraut. Ich fand diese Art der Berichterstattung wichtig; ich wollte für die Batterie den zeitgeschichtlichen Eindruck festhalten... Die Niederschrift will für die Angehörigen der ehemaligen 3. Batterie die Erinnerung an eine gemeinsam erlebte Zeit wachhalten." Die He.Art.Abt. 849 war in Stalingrad 1942 aufgerieben worden. Die Geschütze der Abteilung waren mit den dazu benötigten Soldaten im Kessel von Stalingrad geblieben. Übrig blieb auf deutscher Seite nur der 'Troß'; die Russen waren zwischen den Geschützen und dem Troß durchgestoßen. Nach manchen Querelen wurde die als 'Totalverlust' geltende Abteilung im Februar/ März 1943 wieder aufgestellt. Steitz kam am 1.6.1943 zur He.Art.Abt. 849 und blieb dort bis zum 27.9.1944.

Steitz übernahm die Batterie am 7.10.1943 mitten in schweren Rückzugskämpfen. Bei der ersten Erwähnung dieses Kommandos (S. 131ff.) schildert er seinen bisherigen militärischen Lebensweg im Krieg: "Ich war bei Kriegsausbruch am 28.8.1939 als Wachtmeister d. R. (Wm.d.R.) und Offiziersanwärter (O.A.) zur 3. [Batterie]/ Art. Ers. Abt. 246 Mainz-Gonsenheim einberufen worden. Am 4.11.1939 kam ich zur 2./A.R.246 als Vorgeschobener Beobachter (V.B.) - Führer, am 27.5.1940 zum Stab I. [Abteilung]/A.R. 246 als Führer der Stabsbatterie, am 1.8.1941 zum Stab III./A.R. 246 als Adjutant, am 1.3.1943 zur 4./A.R. 246 als Batterie-Führer und am 1.6.1943 zum Stab He.Art.Abt. 849 als AVKo-Führer. Am 17.9.1943 wurde ich zum Batterie-Chef der 3./He.Art.Abt. 849 ernannt; nach Rückkehr aus dem Urlaub übernahm ich am 7.10.1943 die Batterie. Am 1.6.1940 war ich zum Leutnant d.R. und am 1.6.1942 zum Oberleutnant d.R. befördert worden. Am 5.7.1940 hatte ich das EK [Eisernes Kreuz] II., am 2.8.1942 das Verwundeten-Abzeichen in schwarz, am 4.8.1942 die Medaille 'Winterschlacht im Osten 1941/42', am 13.9.1942 das EK I. und am 5.10.1942 das Sturmabzeichen erhalten." Am 14.4.1944 erhielt er das Deutsche Kreuz in Gold. Als Steitz die Batterie am 7.10.1943 übernahm, hatte sie nur noch eine Gefechtsstärke von 2 Offizieren, 16 Unteroffizieren und 68 Mannschaften. Die Materialverluste waren hoch. Es standen nur noch 2 leichte Feldhaubitzen (Kal. 10,5 cm), 3 Raupenschlepper Ost, 1 Pkw und 1 Krad in der Feuerstellung bei Prissno zur Verfügung. Als Steitz die Batterie am 27.9.1944 verließ, betrug die Verluste im Zeitraum seines dortigen Wirkens 6 Gefallene, 11 Vermißte, 23 Verwundete, 9 Erkrankte. Der 'Verschuß' betrug: 22.807 Schuß 10,5 cm, 2.183 Schuß 12,2 cm, 1.412 Schuß 7,62 cm. Zusammen 26.402 Schuß. Die 'Marschleistung' betrug: 1.209 km Landmarsch, 1.300 km Eisenbahntransport.

Im Tagebuch finden sich auch persönliche Eindrücke und Wertungen. "Mancher Grenadier wankte schwer blutend an mir vorbei zum Verwundetensammelplatz. So manchen Kameraden sah ich an einem Pfeiler der Beresina-Brücke liegen, noch immer die Handgranate krampfhaft in der Hand haltend, so, als wolle er noch im Tode den Feind von der Beresina verdrängen" (S. 158). Daneben steht der Speisezettel der Batterie von Weihnachten 1943 und Neujahr 1944. Oder: "Aus einem Dorf bewegten sich eiligst Menschen und Fahrzeuge. Das war kein militärischer Verband. Ohne Ordnung kam die Masse auf unsere Stellungen zu. Sowjetische Artillerie nahm Menschen und Fahrzeuge unter Beschuß. Da begann eine entsetzliche Flucht. Der Treck stob auseinander. Wir beobachteten, daß ein Panjerschlitten, von einem Pferd gezogen, sich selbständig machte und auf unsere Feuerstellung zukam. Das war sonderbar. Einige Männer gingen hin; ihnen bot sich ein furchtbares Bild. Auf dem Schlitten, in Heu gebettet, lag eine junge Frau mit einem Säugling. Die Mutter, von Granatsplittern getroffen, war tot, das Kind lebte. Es gelang, den Panjerschlitten mit der entsetzlichen Last anderen Fliehenden in die Obhut zu geben. Die Erinnerung kann solche Ereignisse nicht preisgeben. Sie verbinden sich mit dem, was feindliche Fliegerangriffe für die Zivilbevölkerung in Deutschland brachten und auch mit dem, was beim Vordringen sowjetischer Armeen im deutschen Osten mit der Zivilbevölkerung geschah" (S. 170ff.). Oder: "Beim Panzerüberfall am 22.7.1944 wurden sämtliche Geschütze der Batterie durch Feindeinwirkung zerstört, außerdem 8 Raupenschlepper Ost, 1 Krad, 28 Karabiner, 1 Scherenfernrohr, 1 Richtkreis, 3 Funkgeräte, 8 Feldfernsprecher" (S. 235).

Am 24.8.1944 wurden die Reste der Batterie in 'Heeres-Festungs-Artillerie-Abt. 849' (He.Fest.Abt.) umbenannt und mit russischen Beutewaffen (4 schwere Feldhaubitzen 12,2 cm, 3 leichte Feldkanonen 269/ 7,62 cm) ausgestattet. Als 'Festungsartillerie' blieb die Batterie aber unbeweglich; sie wurde dann zum 'Festen Platz Warschau' gebracht, wo sie um die Kämpfe um Warschau (Russen und Polnische Nationalarmee) hineingeriet. An einem Tag wurden 1.290 Schuß 12,2 cm und 920 Schuß 7,62 cm verbraucht, unter Steitz als Batteriechef insgesamt 26.402 Schuß. Mitten in diesen Kämpfen wurde Steitz durch Fernschreiben des Oberkommandos des Heeres zu einem Lehrgang für Artillerie-Offiziere an die Artillerie-Schule I in Meißen (Sachsen) kommandiert. Mit dem 27.9.1944 endete

seine Tätigkeit als Chef der 3. Batterie, deren Reste bei Kriegsende auf der Frischen Nehrung in russische Gefangenschaft gerieten.

Am 28.9.1944 meldete sich Steitz auf dem Gefechtsstand Arko [Artillerie-Kommando] 101, Warschau-Weststrand. Vom 3.-14.10.1944 war er in Urlaub. Vom 15.10.- 23.11.1944 nahm Steitz am Lehrgang für Artillerie-Offiziere an der Artillerie-Schule I in Meißen teil. Am 24.11.1944 trat er die Fahrt zur Westfront an und meldete sich am 7.12.1944 beim General-Kommando des 30. Armeekorps in Holland. Hier wurde er eingesetzt als Stabsoffizier z.b.V. (zur besonderen Verwendung) bei Arko 430. In dieser Dienststellung machte er die Ardennenoffensive mit. Vom 8.12.1944 - 9.5.1945 war er beim Arko 430, vom 9.5.-10.11.1945 bei der kapitulierten Armee in Ostfriesland. Am 26.11.1945 kam er wieder nach Hause (S. 251).

Die Kriegserlebnisse haben auch bei Heinrich Steitz einen tiefen Eindruck hinterlassen. Eine persönliche Bewertung derselben könnte z.B. darin gesehen werden, daß er die Kriegsdienstverweigerung seines Enkels Prof. Dr. Eckhard Wirbelauer [Strasbourg] akzeptiert hat. Dieser betonte in seinem Nachruf auf seinen Großvater anlässlich der von Prof. Dr. Dr. Otto Böcher gehaltenen Trauerfeier in Mainz am 30. September 1998, daß Heinrich Steitz selbst stets davon überzeugt war, dass der Zweite Weltkrieg sein Leben in vieler Hinsicht geprägt hat. Er dachte dabei an die sechs Kriegsjahre als eine Zeit, die ihm z.B. den Weg zu einer Universitätskarriere fast unmöglich gemacht hätte. Er dachte dabei auch an die Vernichtung seiner privaten Existenz im Darmstädter Bombenhagel, dem seine (erste) Frau Johanna Clara, geb. Fleischmann aus Frankfurt am Main mit ihrer Tochter Mechthild, verh. Wirbelauer (*1940) im September 1944 nur knapp entkam. Ob er weitere private Schicksale (z.B. das Scheitern seiner 1935 geschlossenen und 1952 geschiedenen ersten Ehe) ebenfalls den Kriegsumständen zuschrieb, soll hier offen bleiben. In zweiter Ehe (1955) war Steitz mit der Treburer Pfarrerstochter Hildegard Schell verheiratet. Der Ehe entstammt sein Sohn Dr. med. Heinrich Otto Steitz (*1955).

Unsere bisherigen Ausführungen sollten es als problematisch erscheinen lassen, eine 'Erinnerungskultur' auf bestimmte, von vorgängigen Deutungskulturen abhängige Ereignisse zu beschränken! Auch Kriegserlebnisse haben eine theologie- und kirchenpolitisch prägende Wirkung! Dies sollte uns schon das Beispiel des Staatsumbruchs 1918 in kirchen- und theologiegeschichtlicher Perspektive lehren!⁸ Bei allen auch historisch gewachsenen Unterschieden in Theologie, Frömmigkeit und Kirchlichkeit im Gebiet der späteren EKHN lassen sich 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 theologische Aufbruch im Zeichen der sogenannten 'Dialektischen Theologie' bedeutete auch eine entschiedene Abkehr von den Traditionen der Aufklärung, des Idealismus und des liberalen Kulturprotestantismus der Vorkriegszeit, was als 'theologische Neubesinnung auf den Kern der evangelischen Kreuzesbotschaft' im Kontext eines auch die bisherige volkshkirchliche Sozialbasis der Religionskultur in Mitleidenschaft ziehenden, 'Religion' und 'religiösen Bedürfnissen' abholden, die Nicht-Identität, die Differenz von Religion und Christentum betonenden 'Theologischen Existenz heute' ausgegeben wurde. Der Bogen spannt sich hier von Auswirkungen einer frühbarthianischen, die liberal-kulturprotestantische 'Verweltlichung Gottes' bekämpfen wollenden, als 'Theologie des Wortes Gottes' entworfenen 'Differenztheologi' ('Gott ist nicht...') bis hin zu einer am 'Sakralen' orientierten 'Berneuchener' Symboltheologie. Diese antiliberale Zeitströmung wurde vor allem von einer jungen Generation getragen, die aus der Jugendbewegung und den Kriegserlebnissen kam und die dem Krisenbewußtsein nach dem Ersten Weltkrieg nun auch theologisch-kirchlich Ausdruck gab. Ähnliche Beobachtungen lassen sich dann auch für die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg machen. In der EKHN wurde der als 'Erbe des Kirchenkampfes' ausgegebene differenztheologisch bestimmte 'Barmenprotestantismus' vor allem durch die inzwischen im kirchlich-theologischen Raum erfolgten personellen Neubesetzungen zur maßgebenden und auch kirchenleitenden, vom 'bruderrätlichen Flügel' der 'Bekennenden Kirche' geprägten Theologie und Kirchenpolitik, die die wichtigsten Leitungämter auch kraft synodaler Mehrheitsverhältnisse, die auch durch das Minderheiten faktisch ausschließende 'Siebsystem' bei den Wahlen zur Landessynode (Wahl des jeweils höheren Gremiums durch die darunter liegenden Gremien; keine Direktwahl der Landessynode) mit konstituiert wurden, besetzte und die Kirchenordnung und vor allem die 'Lebensordnung' nach den eigenen Vorstellungen gestaltete. Dabei wurde das ursprünglich auch Nassau-Hessens BK auszeichnende breitere und pluralere Spektrum – ihre führenden Männer kamen ur-

sprünglich aus verschiedenen theologischen Lagern, übrigens auch aus dem Liberalismus und dem Kreis der Deutschnationalen⁹ – zugunsten der Abgrenzungen im Verständnis von Theologie, Kirche und kirchlicher Gestaltung fördernden 'differenztheologischen' Elemente des frühen Karl Barth sowie durch politisch linke Optionen eingeengt. 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. Es siegte das eigene kirchenpolitische Gestaltenwollen über eine plurale Religionskultur, was auch auf eine Einengung der Erinnerungskultur hinausläuft. Hier sorgten auch pazifistische Strömungen für die Ausblendung bzw. für eine negative Bewertung des Militärischen auch als Erlebnisbereich, wie wir sie z.B. bei dem eingangs genannten Münchner Direktor des Instituts für Zeitgeschichte finden: "Für Profiteure, Parteimitglieder, im Krieg phasenweise auch für einfache Wehrmachtssoldaten und ihre Familien eröffnete die nationalsozialistische Volksgemeinschaft einen breiten Raum zur individuellen Bereicherung": Eine doch zu einfache, sich zwischen Staatsanwalt und Staatskasse (Entschädigung) bewegende 'Erinnerungskultur'!

Anmerkungen:

- 1 Vgl. Axel Schildt, Zeitgeschichte der 'Berliner Republik'. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, 62. Jg. 1-3/2012, S. 3-8; hier S. 8.
- 2 Vgl. Frank Bajohr/Michael Wildt (Hg.), Volksgemeinschaft. Neue Forschungen zur Gesellschaft des Nationalsozialismus, Frankfurt/M. 2009.- Andreas Wirsching, Vom 'Lehrstück Weimar' zum Lehrstück Holocaust? In: Aus Politik und Zeitgeschichte, 62. Jg. 1-3/2012, S. 9-14.
- 3 Wirsching, Lehrstück (wie Anm. 2), S. 13.
- 4 Vgl. Annedore Becker, Moritz Mitzernheim (1891-1977). Eine biographische Studie. Ein Dissertationsprojekt. In: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 5/2011, S. 169-179.
- 5 'Panzervernichtungsbrigade Hessen-Nassau': Vgl. Hans Holzträger, Kampfeinsatz der Hitler-Jugend im Chaos der letzten Kriegsmonate, Dinklage 1995, S. 110.- Günter Aichele, Schülersoldaten – Soldatenschüler. Fünfzehnjährige Luftwaffenhelfer in Stuttgart und Auschwitz 1944/45, Bayreuth 2011.- Hans Jakob Schmitt, Leben in stürmischer Zeit, Norderstedt 2011.
- 6 web.uni-frankfurt.de/irenik/rekultur Nr. 155 pdf.
- 7 Vgl. auch http://www.lexikon-der-wehrmacht.de/Gliederungen/ArtReg/AR_263; <http://www.lexikon-der-wehrmacht.de/Gliederungen/ArtAbt.schwer>. Die Geschichte der 3. Batterie ist mit ihren Eingliederungen im Tagebuch auf S. 5ff. kurz zusammengefaßt. Die Aufstellung einer Batterie findet sich im Tagebuch S. 111ff.
- 8 Vgl. auch Karl Dienst, Politik und Religionskultur in Hessen und Nassau zwischen 'Staatsumbruch' (1918) und 'Nationaler Revolution' (1933). Ursachen und Folgen, Frankfurt/M. 2010 (THEION Bd. XXV).
- 9 Vgl. Karl Dienst, Der 'andere' Kirchenkampf: Wilhelm Boudriot – Deutschnationale – Reformierte – Karl Barth. Eine theologie- und kirchenpolitische Biographie, Berlin 2007 (Vergessene Theologen; Bd. 4).

12.0 Zwischen Religionskultur und Baukultur

12.1 Jubiläen als Anlaß für Geschichtsdeutungen

Auch Jubiläen von Bauwerken sind zuweilen Anlaß für Geschichtsdeutungen im Sinne der Verkündung einer Idee mit historischen Mitteln. Die Wahrnehmung der Bauwerke und Baustile wird dann auf bestimmte Eigenschaften reduziert; sie wird isoliert und aus ihrem historischen Zusammenhang, der dann sogar ignoriert werden kann, herausgerissen. Das Ergebnis einer derartigen, durch vorgegebene Wertentscheidungen bedingten Wahrnehmung ist ein allenfalls noch partiell richtiges Bild, das in pragmatischer Funktion dadurch verwendbar wird, daß es in einen neuen, von der Gegenwart her definierten Erklärungs- und auch Agitationszusammenhang eingebettet wird.

12.2 Die Wormser Lutherkirche zwischen Religionskultur und Baukultur

Es gibt nur wenige Begriffe der deutschen Sprache, die ohne Übersetzung oder Abwandlung in die Weltsprachen eingegangen sind: Neben 'Blitzkrieg', 'Fräuleinwunder', 'Kindergarten' und 'Rucksack' gehört dazu auch 'Festschrift' als ein 'spezifisch deutsches Phänomen', dem Ende des 19. Jh.s aber ein Oxforder Philologe eine weltweite Verbreitung wünschte. Eine dem 100. Geburtstag der Wormser Lutherkirche¹ angemessene 'Festschrift' im genannten Sinne wurde allerdings zugunsten einer vor allem aufgrund neu aufgefundener Archivalien die Planungs-, Architektur-, Bau-, Ausstattungs- und Wirkungsgeschichte der Lutherkirche im Rahmen des evangelischen Kirchenbaus zu Beginn des 20. Jh.s in den Mittelpunkt stellenden Arbeit, zurückgestellt. Der von Frau Tücks verantwortete umfangreiche Teil kann allerdings wegen seines fast monographischen Charakters leicht die anderen 'Beiträge' religions- und sozialkulturellen Inhalts als nachrangig erscheinen lassen, was nicht zu verantworten ist. Kurz: Der Titel des Buches ist unglücklich gewählt.

Das Buch bindet eine Fülle von Aspekten zu einem bunten Strauß zusammen, die beim Bau der Wormser Lutherkirche eine Rolle gespielt haben. In historisch-religionskultureller Perspektive schlug sich in Worms z.B. der konfessionelle Antagonismus zwischen dem katholischen Bistum Worms mit seinem Dom sowie den Stifts-, Pfarr- und Klosterkirchen einerseits und der mehrheitlich protestantischen Bürgerschaft andererseits auch in den Kirchenbauten nieder, auch wenn bei der Lutherkirche 'von übertriebener Luther-Verehrung keine Rede sein kann'. Kulturgeschichtlich handelt es sich bei der Jubilarin auch um eine Repräsentation des von Großherzog Ernst Ludwig vor allem durch die Einrichtung der Künstlerkolonie Darmstadt geförderten Darmstädter Jugendstils, der in Worms auch durch die dem Darmstädter Hof verbundene Wormser Industriellen- und Mäzenatenfamilie v. Heyl gefördert wurde. Sozialgeschichtlich verdankt sich die Lutherkirche auch der durch den Aufschwung der Wormser Lederindustrie notwendig gewordenen Stadterweiterung, worauf Fritz Reuter in seinem Beitrag 'Weststadt und Lutherkirche im 19. und frühen 20. Jahrhundert' eingeht. Petra Tücks hat, durch zahlreiche Abbildungen unterstützt, akribisch die 'Bau- und Stilgeschichte der Wormser Lutherkirche anhand historischer Quellen' und 'Die Veränderungen der Lutherkirche zum 50. Weihejubiläum 1962' dargestellt. Zu dieser Geschichte gehört aber auch die Abkehr von dem z.B. um 1960 als altmodisch und 'wilhelminischen Plunder' empfundenen Jugendstil, wobei auch 'geschmacksbedingter Vandalismus' als 'theologische Neubesinnung auf den Kern der evangelischen Botschaft' im Kontext eines auch die volkkirchliche Sozialbasis der Religionskultur in Mitleidenschaft ziehenden, 'Religion' und 'religiösen Bedürfnissen' abholden, die Nicht-Identität von Religion und Christentum betonenden hessen- und nassauischen 'Kirchenleitungstheologie' nach 1947/49 ausgegeben wurde. Der Bogen spannt sich hier von Auswirkungen einer frühbarthianischen, die liberal-kulturprotestantische 'Verweltlichung Gottes' bekämpfen wollenden 'Theologie des Wortes Gottes' als einer 'Differenztheologie' ('Gott ist nicht...') bis hin einer am 'Sakralen' orientierten 'Beneuchener' Symboltheologie. Beide waren, jetzt auch kirchenbehördlich durch entsprechende TH-Darmstadt-Lehrer (z.B. Kurt Gruber mit seinem 'Umbau' der Darmstädter Pauluskirche in den 50er Jahren) und deren Schüler bei Architekten und in der Darmstädter Kirchenverwaltung unterstützt, dem früher gerade von der TH Darmstadt (Friedrich Pützer!) geförderten 'Jugendstil' abhold: So Otto Böcher in seiner Kritik an einem "unkritischen Ineinander geschmacksästhetischer Ablehnung des Jugendstils und zeittypischer moderner Theologie" in seinem Beitrag: 'Die Lutherkirche im Wandel. Neubau – Umbau – Rückbau im Lichte der jeweils herrschenden evangelischen Theologie'. Als sinnfälliges Beispiel für die Unterwerfung der Lutherkirche unter den herrschenden, durch staatliche Denkmalspflege allerdings abgemilderten theologischen und künstlerischen Zeitgeschmack dient für

Tücks und Böcher die Entfernung der vier Evangelistenstatuen 1962² und ihr Ersatz durch kubische Reliefblöcke mit den Symbolen der Evangelisten; erst 2003 wurde die Magazinierung der Statuen im Untergeschoß des Turmes beendet, indem sie nach Restaurierung 2004 wenigstens auf der oberen Empore der Ostseite plaziert wurden. Zu einer Rückkehr zum Zustand von 1912 fehlte auch 2004 offenbar der Mut. Daß es (nicht nur in Worms) zuweilen des Schutzes der Kirchengebäude vor der Kirche selbst durch die staatliche Denkmalspflege bedurfte, sollte allerdings zu denken geben!

Es ist schwer, aus der Fülle der genannten Beiträge einzelne Aspekte herauszugreifen! Petra Tücks sei angesichts mancher heutiger Versuche, Friedrich Pützer eher an 'profaner' Architektur³ festzumachen, dafür gedankt, daß sie auch die religiös-geistige Grundierung des katholischen Christen und Kirchbaumeisters der Evangelischen Landeskirche des Großherzogtums Hessen deutlich werden läßt. Hervorzuheben ist auch ihre immense Archivarbeit, der heute auch manche Historiker zu entfliehen versuchen. Ihr Ergebnis: "Die Betrachtung der Wormser Lutherkirche im Lichte ihrer Quellen und die differenzierte Formenanalyse haben gezeigt, daß es sich einerseits um einen typischen evangelischen Kirchenbau der Zeit um 1910 handelte, andererseits ein individuell gestaltetes Gebäude entstand..." Allerdings möchte sie Pützer 'stilistisch nicht pauschal unter den Begriff Jugendstil subsumieren', wengleich er sich 'nicht ganz dem in Darmstadt omnipräsenten und vom Landesherrn geförderten Jugendstil' entzog, der allerdings seit 1904 durch Vereinfachung und Reduktion 'einem Wandel unterlegen' war. Pützer ist für sie 'Vertreter eines modernen Traditionalismus in Verbindung mit Jugendstilelementen'. Für Otto Böcher ist die Wormser Lutherkirche durch die Kraft ihrer Architektur, ihrer Raumgestalt und ihrer Ausstattung doch etwas direkter ein 'Juwel des Darmstädter Jugendstils', den sie allerdings 'in vornehmer, auf Modernismen verzichtender Ausprägung' im Sinne des 'Wiesbadener Programms' von 1891 vertritt, das aufgrund des Fehlens stilistischer Vorgaben es möglich machte, 'daß sehr bald der zeittypische Jugendstil' dieses vom Wiesbadener Pfarrer Emil Veesemeyer und dem Berliner Architekten Johannes Otzen 1891 entworfenen Kirchbauprogramm prägen konnte. Aber: "Weder dem 'Wiesbadener Programm' noch den Kirchen Friedrich Pützers darf man kulturprotestantische oder anthropozentrische Elemente vorwerfen"; "auf den Gedanken, evangelische Theologen könnten 50 Jahre später Varnesi Evangelistenstatuen der kulturprotestantischen Menschenverherrlichung bezichtigen, wären weder [die Katholiken] Varnesi noch Pützer oder Riegel je verfallen", wohl aber die 1962 amtierenden Wormser Lutherkirchenpfarrer mit ihrer Unterwerfung unter den inzwischen in der EKHn herrschenden theologischen und künstlerischen Zeitgeist!⁴

Was die in Pützers Plänen von Beginn an vorgesehenen vier lebensgroßen Figuren auf hohen Pfeilern im Altarbereich angeht, so bringt Petra Tücks aufgrund einer doch recht schmalen Quellenbasis und zuweilen auch nur Vermutungen eine eventuelle Beteiligung des Darmstädter Bildhauers Ludwig Habich ins Gespräch, während Otto Böcher hier, vor allem aufgrund stilistischer Vergleiche der Arbeiten beider, Augusto Varnesi am Werk sieht: "Mit seinen Evangelisten ... wagte Varnesi den Schritt in die Moderne und erreichte damit den Höhepunkt seines Schaffens", an dem der Zeitgeschmack um 1960 wegen der "von Auguste Rodin beeinflussten, eigenwilligen Verknüpfung von Impressionismus, frühem Expressionismus und spätem Jugendstil, wahrscheinlich auch aus einer im Protestantismus stets vorhandenen Prüderie" Anstoß nahm. Kurz: Es dürfte kein Zweifel daran bestehen, daß die Wormser Lutherkirche von 1912 als ein Werk aus einem Guß, dabei von hoher künstlerischer Qualität, neben der Wiesbadener Lutherkirche ein Stern am Himmel evangelischen Kirchenbaus nach dem 'Wiesbadener Programm' war. Selbst die 'baulüsteren Pfarrer und Architekten' von 1962 wußten, daß die Wormser Lutherkirche 'ein hochrangiges Beispiel für den Kirchenbau des späten Jugendstils' war! Trotz des 1962 dann auch theologisch gerechtfertigten geschmacksbedingten Vandalismus, trotz heutiger, allerdings durch die Propagierung eines 'religionslosen Christentums' auch kirchlich mitverschuldeter 'pluralistischer Profanisierung des Alltags' (Fritz Delp) sollte ihr dieser Rang auch heute zuerkannt werden!⁵

12.3 Jugendstil, Heimatstil, Traditionalismus: Im Gestrüpp kunstgeschichtlicher Begriffe

Von 1906 bis 1916 wurden in Südhessen zahlreiche Kirchen gebaut, die im Verständnis ihrer Erbauer, Architekten wie Pfarrer, und auch Kunstgeschichtler 'modern' sein wollten.⁶ "Man hatte Abschied genommen vom Historismus mit seinem Nachbauen von Gotik und Romantik und wollte ein Neues wagen... In der künstlerischen Gestaltung modern sein hieß damals, daß man Elemente des Jugendstils im weiteren Sinne aufgriff." Eine inhaltliche Abgrenzung des Jugendstils ist, auch wegen zahl-

reicher Stilmischungen und Überlagerungen, allerdings schwieriger, ebenso die Zuweisung zu einzelnen Personen. Der Begriff ist eher als Bezeichnung für eine relativ kurze Zeit der Kunst- und Architekturgeschichte geeignet als für ein einheitliches Phänomen. Wolfgang Lück weist hier auf eine von ihm vorgefundene Unterscheidung von drei Richtungen hin: 'Jugendstil – Heimatliche Bauweise – traditionalistischer Stil.' Unter 'Jugendstil im engeren Sinne' rechnete man die in den Kunstausstellungen auf der Darmstädter Künstlerkolonie auf der Mathildenhöhe seit 1901 vor allem im Umkreis von Joseph Maria Olbrich repräsentierte Richtung. Zur zweiten Gruppe wurden die Architekten gerechnet, die unter Verwendung heimatlicher Baumaterialien auf malerische und idyllische Wirkung der Bauten Wert legten. Zu den 'Traditionalisten' zählt man vor allem die Architekturprofessoren der TH Darmstadt, die zur Künstlerkolonie zumindest in einem gewissen 'Spannungsverhältnis' standen. "Kirchbauten werden in der Regel fast ausschließlich im Sinne des Traditionalismus oder der heimatlichen Bauweise errichtet. Eine Kirche etwa, wie sie Gaudi mit der Sagrada familia in Barcelona angefangen hat, sucht man vergebens." Als Gemeinsamkeit der genannten Richtungen kann gelten: Sie verstanden sich als Teil derselben Reformbewegung, als Aufbrechen zu neuen Ufern auf allen Lebensgebieten, als Kritik am Eklektizismus, als Bestreben, die auseinander strebenden Künste wieder zu einen, der 'Drang zur Schaffung einer emotional überhöhten Gemeinschaft' in Abkehr von einer als kalt und anonym empfundenen Gesellschaft. Sodann: Man wollte 'modern' sein; dazu gehörte auch der Aufruf, daß die Kunst auch soziale Zwecke verfolgen sollte.

Inwieweit färbte dies auf den Kirchenbau ab? "Im Kirchenbau dieser Zeit findet man all die Elemente des Jugendstils wie das Postulat der Modernität, die Versöhnung der Künste, die Offenheit für moderne Baustoffe wie Stahl und Beton und das soziale Engagement genauso wie in der profanen Architektur... Die Kirchbaudebatte um 1900 wurde zum größten Teil von Architekten geführt. Theologen beteiligten sich nur gelegentlich. Die Diskussion war im Grunde eine Auseinandersetzung um die protestantische deutsche Nationalkultur, in der die Kirchen sichtbar werden sollten. Der Kirchenbau sollte einem eigenen und modernen Stil folgen. Von der Frage, was 'Moderne' in diesem Zusammenhang hieß, hat die Universitätstheologie jedoch kaum Kenntnis genommen. Für die Architekten entstand die Frage, was als typisch protestantisch zu gelten habe." Da Kirchenbauten stärker an Traditionen und liturgische Gegebenheiten gebunden waren, konnten die künstlerischen Leistungen auf dem Gebiet der kirchlichen Kunst allerdings nicht ganz so progressiv wie die der profanen ausfallen.

Die Kirchbaudebatte des beginnenden 20. Jh.s kann man auch als Protest gegen die vorangehende Epoche verstehen, die durch die zeittypische, romantische Verklärung des 'deutschen' Mittelalters und dadurch zu einer programmatischen Normierung des evangelischen Kirchenbaus durch das sog. 'Eisenacher Regulativ' von 1861 (modifiziert 1898, 1908) der Evangelischen Landeskirchen führte. Die Romantik hatte das Mittelalter und mit ihm die Gotik neu entdeckt, die als nationaler Stil gefeiert wurde (vgl. z.B. Weiterbau des Kölner Doms). "Man forderte, daß Kirchen immer geostet sein sollten. Neben dem altchristlichen und dem romanischen Stil sollte vorzugsweise der 'sogenannte germanische (gothische) Styl' zur Anwendung kommen. Der Haupteingang der Kirche sollte im Westen liegen; der Altarraum war um mehrere Stufen gegenüber dem Schiff zu erhöhen. Im Chorraum sollte allenfalls das Gestühl für die Geistlichkeit seinen Platz haben. Die Kanzel sollte nicht im Chor, sondern vor dem Chor seitlich an einem Pfeiler angebracht sein. Die Orgel mit der Sängertribüne gehörte auf die Westseite." Im Unterschied zu dem als rationalistisch und profan charakterisierten Kirchenbau des 17. und 18. Jahrhunderts sollten so auch im Protestantismus 'sakrale Kirchenräume' entstehen. Als 'sakral' galt z.B. die Trennung von Altar und Kanzel, Altarraum und Schiff. Vom Stil her entsprach am besten die Gotik dem 'Sakralen'.

Was theologische Motive für eine solche Normierung des evangelischen Kirchenbaus anbelangt, so schließt z.B. Otto Böcher aus dem Fehlen theologischer oder gar biblischer Argumente im Eisenacher Regulativ, daß es sich hier nur um eine rein äußerliche Gleichstellung evangelischer Kirchengebäude mit Gotteshäusern der Romanik und vor allem der Gotik handelte. Demgegenüber stellt z.B. Wolfgang Lück einen ausdrücklichen Bezug zur neulutherischen Theologie mit ihrer Abendmahlslehre her, was zu einem kultisch-sakralen Gottesdienstverständnis und damit zu einem vor allem an der Gotik orientierten Kirchbaideal hinführte.

Die Kirchbaudebatte gegen Ende des 19. Jahrhunderts erinnert wieder an den Kirchenbau des 17. und 18. Jahrhunderts. Die Sakralität der Neugotik und die Trennung von Altarraum und Schiff gelten als 'katholisch'. Deshalb dürfe es einen reinen Sakralbau, wie ihn die Gotik vorgebe, im Protestantismus nicht mehr geben. Das von dem Wiesbadener Pfarrer und späteren Dekan Emil Veesemeyer (Marktkirche, dann Bergkirche) und dem Berliner Architekten Johannes Otzen 1891 formulierte 'Wiesbadener Programm' will der Kirche 'im allgemeinen das Gepräge eines Versammlungshauses der feiernden Gemeinde, nicht dasjenige eines Gotteshauses im katholischen Sinne' geben. Deshalb darf der Kirchenraum nicht zwischen Chor und Schiff geteilt und der Altarraum erhöht werden. Die Kanzel soll dem Altar mindestens gleichwertig sein; sie soll ihre Stelle hinter dem Altar erhalten und mit der im Angesicht der Gemeinde anzuordnenden Orgel- und Sängerbühne organisch verbunden werden. So kann der protestantische Kirchenraum vergleichsweise profan wirken (Anklänge z.B. an Theaterbauten!). "Anders als das 'Eisenacher Regulativ' ist das sehr viel modernere 'Wiesbadener Programm' ganz auf die gottesdienstliche Praxis bezogen. Nicht die kirchliche Tradition, sondern die geistlichen Bedürfnisse der feiernden Gemeinde sind zu berücksichtigen. Wort und Sakrament sind, nach reformatorischer Erkenntnis, gleichberechtigt, Kanzel und Altar daher von allen Plätzen aus sichtbar."

Was die theologischen Bezüge des 'Wiesbadener Programms' anbelangt, so vermutet Wolfgang Lück vor allem Motive der religionsgeschichtlichen Bemühungen dieser Zeit, die das Christentum im Zusammenhang mit der spätantiken Religiosität sehen: "Man versuchte, breite Bevölkerungsschichten zu erreichen. Die Fremdheit der Bibel sollte überwunden, ihre Texte verständlicher werden. Religion wurde nicht mehr als auf das kirchlich-sanktionierte Christentum beschränkt verstanden, sondern als ein allgemein menschliches Phänomen. In dieser Zeit erschien auch Albert Schweitzers Abhandlung über die Leben-Jesu-Forschung. Die historisch-kritische Erforschung der Bibel wurde radikalisiert... Diese Bestrebungen waren im Wesentlichen allerdings nur im Lager der liberalen Theologie zu finden, weniger oder gar nicht in den Lagern der konfessionellen Theologie oder der Erweckungstheologie... Die Konfessionellen, bzw. 'Positiven', hielten es mit dem Eisenacher Regulativ, der 'freie' Protestantismus plädierte für das Wiesbadener Programm."

Demgegenüber sieht Otto Böcher solche Bezüge nicht so eng: "Einflüsse der um 1890 herrschenden 'liberalen Theologie' ... sind allenfalls umrißhaft zu erkennen. Die 'liberale' Relativierung von Dogmengeschichte und Dogmatik, die Legitimierung historischer Kritik, auch an der Gestalt Jesu Christi, die Verwerfung bloßer Restauration und die Betonung der Geschichtsbedingtheit aller religiösen und konfessionellen Unterschiede kamen der Unionstheologie von 1817ff. durchaus entgegen. Überhaupt ist der Einfluß der Kirchenunion zwischen den vor 1817 zerstrittenen evangelischen 'Religionsparteien' das vermutlich stärkste Element des 'Wiesbadener Programms'. Auch das Gefühl frommer Erhebung, unterstützt durch die in ihrer Bedeutung herausgehobene Orgel- und Kirchenmusik, hat hier ihr Heimatrecht. Zur würdigen Feier des Herrenmahls und zur Einstimmung des Gottesdienstbesuchers gehört der schöne, nach Architektur und Ausstattung kostbare Kirchenraum": Erfahrungen und Wünsche, die in das 'Wiesbadener Programm' eingegangen sind. Zwar hat dieses auf stilistische, etwa gar historische Vorgaben verzichtet, was z.B. auch bei Friedrich Pützer als dem nachmals schulbildenden Architekten des 'Wiesbadener Programms' zu Übergangslösungen führte. Aber dieser Verzicht ermöglichte es, daß sehr bald der zeittypische Jugendstil, wenn auch in seinen erwähnten Modifikationen, nach diesem Programm gebaute Kirchen beherrschte. Vor allem nach 1945 wirkte sich diese z.B. von Otto Böcher als eine 'rein zufällig' bezeichnete 'Identität' verheerend fast im Sinne eines 'Bildersturms' aus, wobei 'geschmacksbedingter Vandalismus' auch als 'theologische Neubesinnung auf den Kern der evangelischen Botschaft' ausgegeben wurde. "Manches war eine Frage des gewandelten Geschmacks. Jugendstil galt als Kitsch. Hier sind sicher viele Übermalungen einzuordnen.⁷ Hier liegt auch ein Grund für die Beseitigung von Figürlichem wie in der Lutherkirche in Worms. Doch man wollte sicher nicht nur aus ästhetischen Gründen alles 'Gefühlige' aus der Kirche austreiben. Es war auch die neue Theologieentwicklung mit ihrer Zentrierung auf das 'Wort', ihrer Konfrontation mit dem Transzendenten und ihrer strengen Definition des Glaubens als Gehorsam, die zu Nüchternheit und Weiß und Grau in der Farbgebung führten. Es war auch das Kriegserleben, das dazu führte, daß man die Gemeinde im Wesentlichen auf das Kreuz blicken ließ..." Neben der Kritik des übertriebenen Reichtums an dekorativem Schmuck auf Kosten des 'Wesentlichen', der Kritik am liberalen Kulturprotestantismus als protestantischer Synthese von Christentum und Kultur

spielte auch eine damit (angeblich) verbundene 'Vergötzung' des Menschen zu Lasten der Botschaft vom Kreuz Christi, eine behauptete Nicht-Identität von Religion und Christentum, das Plädoyer für ein religionsloses Christentum und für eine nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe eine wichtige Rolle.

12.4 Fortsetzung des 'Kirchenkampfes' in der Baukultur?

Beim Kampf gegen den Jugendstil in der kirchlichen Baukultur spielen also auch 'Erfahrungen aus dem Kirchenkampf' eine wichtige Rolle! Ja: Man kann geradezu von seiner Fortsetzung reden, wobei auch der Rückgriff auf die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg wichtig ist. Die Erkenntnis, daß das Bild vom 'Kirchenkampf' bis heute wesentlich von den 'Erlebnis-, Kampf- und Familienbildern' der 'Bekennenden Kirche' (BK) vor allem in ihrer (öfters nachträglichen) Profilierung und Modellierung nach 1945, also aus einer 'Siegeroptik' heraus bestimmt ist, liegt zwar auf der Hand, läßt sich aber des öfteren – vor allem auch auf Grund emotionaler Verfestigungen – auch im zeitlichen Abstand nur schwer vermitteln. 'Gemeinde nach Schrift und Bekenntnis' ist hier die sich 'im Gottesdienst um Wort und Sakrament' versammelnde Gemeinde, die sich gerade nicht selbst in eher an Hörsäle und Theater erinnernden Räume feiern darf. "Die Neuentdeckung des 'extra nos', der Transzendenz, in Dialektischer Theologie oder Lutherrenaissance fordert einen Kirchenbau, der die Gemeinde mit eben dieser Wirklichkeit konfrontiert" (Wolfgang Lück). 'Korrekt' waren dann eher weißgetünchte Innenräume ohne Ausstattung; die Gottesdienstbesucher sollten ohne Ablenkung durch irgendwelchen 'Kitsch' auf das 'Wesentliche' hingeführt werden: eben auf den gekreuzigten Christus als das 'Wort Gottes'. "Daß der Kirchenbesucher auch ein Recht haben könnte auf Freude an der Schönheit, auf der Geborgenheit in der Ordnung kirchlicher Baukunst und eingeübter Liturgie, gerade angesichts einer vielfach zerstörten, häßlich und maßstabslos gewordenen Umwelt" – das trat nicht wenigen damaligen theologischen und (vor allem) kirchenpolitischen Koryphäen auch nicht von weitem in den Blick – so Otto Böcher nicht nur im Blick auf Worms. Aber auch manche Kunsthistoriker, Architekten, kirchliche Ober-Bauräte samt ihrer Lehrer an der TH hielten um 1959/60 wenig vom Jugendstil, dessen Kirchengebäude damals noch nicht unter Denkmalschutz standen.

Das damals durchgängig verbreitete Vorurteil gegen den Jugendstil bewirkte, daß auch eher konservative Theologen der 'Berneuchener Bewegung'/ 'Evangelische Michaelsbruderschaft' (Wilhelm Stählin, Karl Bernhard Ritter, Gerhard Langmaack), die die ältere Liturgische Bewegung mit ihren Stichworten Feier, Feierlichkeit, Mystik, Weihe und Erfahrung ablöste, ihre Kirchen von Elementen des Jugendstils reinigten (z.B. Darmstadt-Eberstadt). Hier wurden frühes Christentum und frühe Romanik tonangebend. Unter 'Wort' verstand man Licht, Ton, Farbe, Gebärde. Die Altarräume wurden wieder zu Chören als ins Jenseits entrückte Stätten. Das Kirchengebäude sollte eine Ahnung von der transzendenten Wirklichkeit Gottes geben. Soweit die 'Berneuchener'. Wichtiger wurde allerdings die vor allem mit dem Namen des Schweizer Theologen Karl Barth (1886-1968) verbundene, antiliberal ausgerichtete 'Dialektische Theologie', die von diesem selbst und manchen Anhängern allerdings als 'Theologie des Wortes Gottes' bezeichnet und zur übergeschichtlich normativen, einzig verbindlichen Gestalt gelingender Theologie überhaupt hypostasiert wurde, wobei ein Zusammenhang ihres kompromißlos radikalen Glaubensprotestes mit dem allgemeinen Gefühl einer tiefen Grundlagenkrise der Moderne bestritten wurde (z.B. Jürgen Moltmann), was aber genau jenem anti-historischen Denkstil entsprach, den die Krisistheologen der frühen 1920er Jahre (z.B. Friedrich Gogarten, Emil Brunner) mit beeindruckendem Mut zum übergeschichtlich Unbedingten, Absoluten theologisch entwickelt hatten.⁸ In der Tat haben sich die Dialektischen Theologen in den zwanziger Jahren als Avantgarde einer neuen Theologie verstanden, welche die Krisen der modernen Kultur durch die Radikalkur des Abbruchs aller geschichtlichen Kontinuitäten zu bewältigen versuchte, was z.B. auf eine prinzipielle Neubegründung der Gotteslehre hinauslief. Hier werden die Übergeschichtlichkeit und Welttranszendenz Gottes zu dominierenden Elementen des neuen Gottesbildes, das die Differenz von Gott und Mensch zu einem absoluten Gegensatz steigert, der eine Vermittlung zwischen Christentum und Kultur letztlich unmöglich macht. Das Ganze läuft auf einen theologischen Totalitarismus hinaus, der sich auch bei der Ablehnung des Jugendstils bemerkbar macht. Als Karl Barth um 1950 einmal Speyer besuchte, führte ihn der damalige pfälzische Kirchenpräsident Hans Stempel durch die Speyerer Gedächtniskirche, die zwischen 1893 und 1904 im Stil einer französischen Kathedrale des 13. Jahrhunderts errichtet worden ist. Barths Reaktion angesichts der aufwen-

digen neugotischen Architektur soll die Feststellung gewesen sein, in Speyer sei wohl doch 'eine Bombe zuwenig' gefallen.⁹

Der mit dem Krisenbewußtsein nach dem Ersten Weltkrieg eng verbundene theologische Aufbruch im Zeichen der sogenannten 'Dialektischen Theologie' bedeutete eine entschiedene Abkehr von den Traditionen der Aufklärung und des liberalen Kulturprotestantismus der Vorkriegszeit. Diese 'antiliberalen' Zeitstimmung nach dem Ersten Weltkrieg wurde/wird heute eher an untereinander so verschiedenen literarisch-ideologischen Repräsentanten autoritär-konservativer, romantisch-elitärer oder deutsch-völkischer Opposition gegen das 'Weimarer System' wie Carl Schmitt, Ernst Jünger, Oswald Spengler, Wilhelm Stapel, Arthur Moeller van den Bruck, Friedrich Gogarten und Emanuel Hirsch festgemacht. Darüber darf aber zumindest im Blick auf die Theologie eine gleichzeitige, vor allem auch 'sozialistische' Elemente in sich aufnehmende, theologische Zeitstimmung nicht übersehen werden, die ebenfalls eine Abkehr von Aufklärung und Liberalismus auf ihre Fahne geschrieben hatte: die dann vor allem mit dem Namen Karl Barths (und zunächst auch Rudolf Bultmanns und Friedrich Gogartens) verbundene 'Dialektische Theologie'. Schon vor 1933 hielt der Göttinger Theologehistoriker Emanuel Hirsch diese für eine vom Zeitgeist der Weimarer Republik beeinflusste Lehre. Allerdings ist, von einzelnen Pfarrern abgesehen, der sogenannte 'Barthianismus' und der dann mit ihm verbundene 'Barmenprotestantismus' in der EKHN erst nach 1945 durch die inzwischen im kirchlich-theologischen Raum erfolgten personellen Neubesetzungen zur maßgebenden und auch kirchenleitenden Theologie geworden, die dann auch verheerende baukulturelle Auswirkungen gehabt hat, wie auch eine lange Liste in Mitleidenschaft gezogener Kirchen zeigt. Daß inzwischen bei neuerlichen Renovierungen der Versuch bei Jugendstilkirchen unternommen wurde, den alten Zustand wiederherzustellen oder zumindest den Verlust der 1960er Jahre abzuschwächen, sei dankbar vermerkt. Meine Frage ist: Wie kann der Kirchenraum besser vor 'baulüsternden' Kirchenvorständen, Architekten und Pfarrern mit ihren jeweils zeitgeistigen Einfällen geschützt werden? Soll es nur der staatliche Denkmalschutz richten?

Anmerkungen:

- 1 Vgl. Petra Tücks, Die Lutherkirche in Worms 1912-2012. Mit Beiträgen von Fritz Reuter, Otto Böcher, Fritz Delp, Worms 2012 (Lit.).- Wolfgang Lück, 100 Jahre moderner Kirchenbau in Südhessen: Jugendstil, Heimatstil, Traditionalismus. In: JHKGV 57, 2006, Darmstadt/Kassel 2007, S. 211-254 (Lit.).- Otto Böcher, Evangelischer Kirchenbau im Zeichen des 'Wiesbadener Programms', n: Carl Benno Heller/Wolfgang Glüber (Hg.), Ernst Riegel. Goldschmied zwischen Historismus und Werkbund. Katalog Hessisches Landesmuseum Darmstadt, Heidelberg 1992, S. 58-70.- Ders., Die Lutherkirche zu Worms, 3., neu bearb. Auflage, Neuss 2011 (Rheinische Kunststätten Heft 138).- Ders., Die Lutherkirche im Wandel. Neubau – Umbau – Rückbau im Lichte der jeweils herrschenden evangelischen Theologie, in: Tücks, Lutherkirche (wie Anm. 1), S. 189-200.- Fritz Reuter, Aus katholischer Hand – Evangelischer Kirchenbau im Großherzogtum Hessen zu Beginn des 20. Jahrhunderts: Friedrich Pützer, Augusto Varnesi und Ernst Riegel, in: Der Wormsgau 26 (2008), S. 75-110.- Manfred Gerber/Friedrich Windolf, Ein' feste Burg ist unser Gott. Die Wiesbadener Lutherkirche – Ein Juwel des Jugendstils, Frankfurt a. M. 2011.
- 2 Erschreckend ist hier die Abb. 13 auf S. 180! Den 'ausziehenden' Evangelistenfiguren Varnesis sind hier Putzeimer mit Speis oder Farbe über den Kopf gestülpt!
- 3 Vgl. Claudia Dutzi, Heimat aus zweiter Hand. Die Arbeitersiedlung Merck in Darmstadt und ihr Architekt Friedrich Pützer, Darmstadt/Marburg 1990.
- 4 Vgl. Hartmut Engel, Kirche und Welt. Gedanken zum Bau und zur Erneuerung der Wormser Lutherkirche, in: Lutherkirche Worms 1912-1962. Festschrift 11.11.1962.
- 5 Auf S. 200 des Beitrags von Böcher in Tücks, Die Lutherkirche (Anm. 4) muß deshalb die Anm. 44 lauten: Trutz Rendtorff, Art. Geschichte/Geschichtsauffassung VII. Dogmatisch, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. III, 4. Aufl., Tübingen 2000, Sp. 791-794.
- 6 Zum Folgenden vgl. Lück, 100 Jahre und Böcher, Lutherkirche im Wandel (wie Anm. 1) passim.
- 7 Nach Gerber/Windolf, Ein' feste Burg (wie Anm. 1), S. 106 drang z.B. der in der Wiesbadener Luthergemeinde wohnende Kirchenpräsident der EKHN Martin Niemöller darauf, die Lutherkirche 'heller und freundlicher' zu gestalten, was auch auf eine Übermalung der Linnemann-

schon Ornamente mit einem einfachen Beigeton hinauslief. Erst mit der 1987 beginnenden, bis 1992 andauernden erneuten Restaurierung, um die sich auch Pfr. Hermann Otto Geißler verdient gemacht hat, wurde die Wiesbadener Lutherkirche 'wieder eine der wenigen Jugendstilkirchen in Deutschland, die weitgehend in ihrem Originalzustand erhalten sind' (ebd. S. 122).

8 Vgl. Karl Wilhelm Graf, *Der heilige Zeitgeist*, München 2011, S. 15ff.

9 Otto Böcher, *Die Gedächtniskirche zu Speyer am Rhein*, Speyer 1987, S. 44.- Ders., *Erwägungen zum Protestantischen Kirchenbau des Historismus*, in: *Aspekte protestantischen Lebens im hessischen und nassauischen Raum. Festschrift für Karl Dienst zum 65. Geburtstag*, Darmstadt 1995, S. 175-189 (*Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte*, Bd. 1).

13.0 'Autonomie' als Religion?

13.1 Zwischen 'Frühlingssturm' und 'Verlorenem Paradies': Heil durch Lebensreform?

Jubiläen sind Anlaß für umfangreiche Stoffsammlungen, Quellenforschungen und streng historische Darstellungen. Das ist notwendig, um nicht in Wunschbilder und Phantasien abzugleiten. Auf der anderen Seite genügt dies aber kaum für das konkrete Feiern eines Jubiläums! Dazu bedarf es besonderer aktueller Anlässe und Deutungen. Das Vergangene muß für die Gegenwart aufbereitet, 'schmackhaft' gemacht und auch emotional 'ansteckend' dargeboten werden. Es ist notwendig, für 'Kopf, Herz und Hand' die Bedeutung und Aktualität des jeweils Gefeierten herauszustellen. Das heißt aber auch: Geschichte muß gedeutet werden! Zu diesem Deutungshorizont gehören aber auch die tatsächlichen oder vermuteten religionskulturellen Wirkungen der jeweiligen Ereignisse, deren jetzt aus Anlaß eines Jubiläums gedacht werden soll!

'Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900'¹: Dieser Titel einer Ausstellung anlässlich des 100jährigen Jubiläums der vor allem durch den Jugendstil bekannten 'Künstlerkolonie Mathildenhöhe' in Darmstadt vom 21.10.2001 bis Mitte März 2002 weist zunächst auf Vergangenes hin. Zwei plausible Beispiele scheinen das zu bestätigen: Man kann die 'Lebensreform' – trotz mancher Übereinstimmungen mit der gegenwärtigen Öko-Landschaft – nicht einfach mit der heutigen 'Öko-Brille' betrachten. War die 'Natur' der Lebensreformer um 1900 eher ein Wunschtraum zur Lebensverbesserung von Individuen in kleinen Zirkeln, was 'linke' Tendenzen nicht ausschloß, so ist die moderne Ökologiebewegung auch im Weltmaßstab längst 'politikfähig' geworden. War die Entdeckung des eigenen Körpers, der eigenen Leiblichkeit als Selbsterfahrung eher ein Thema kleiner Kreise der 'Lebensreform', so ist das Anliegen dieser 'Selbstsorge' heute längst in die Idee einer allgemeinen 'Selbstproduktion' umgeschlagen: Der gegebene Körper ist nicht nur in Illustrierten, Bodybuilding und Schönheitsoperationen längst zum machbaren Bild geworden. Also: Die 'Lebensreform' mehr als nur ein vergangenes Projekt der Jahrhundertwende, als Teil unseres Bildungswissens?

Wer die Darmstädter Ausstellung besucht hat und/oder in den monströsen Katalog¹ hineinschaut, wird bald eines Besseren belehrt! Die 'Lebensreform' ist heute in weiten Teilen – bei allen (zum Teil peinlichen) Distanzierungsversuchen z.B. in der Rassenfrage – längst gesellschafts- und politikfähig geworden. Es geht nicht nur darum, mit der Thematisierung der 'Lebensreform' eine historische Lücke zu schließen oder ein Defizit wissenschaftlicher Ökologie, nämlich ihren Mangel an 'Sinnlichkeit', durch Weckung der Gefühle zu kompensieren. Stichworte wie Steiners Waldorfschulen, die Grünen, Dosenpfand, 'Lebenspartnerschaftsgesetz', 'Homo-Ehe', Greenpeace, Bio-Siegel, Demeterläden, ökologischer Landbau, Lifestyle, Wellness und gesunde Ernährung zeigen deutlich, daß die 'Lebensreform' längst zu einem dauerhaften Projekt der Moderne geworden ist. Was einst eher 'elitär' war, ist längst auf eine Massenbewegung heruntergekocht. Wer an der 'Lebensreform' Kritik übt, wird schnell 'exkommuniziert' (im Neusprech: 'ausgegrenzt' oder 'kaputtgeschrieben').

Auf dem Umschlag des voluminösen, über übliche Katalogumfänge weit hinausgehenden zweibändigen Katalogwerkes zur Ausstellung prangt das Gemälde 'Frühlingssturm' des 1861 in Darmstadt geborenen Malers Ludwig von Hofmann aus den Jahren 1894/95 als ein 'Programmbild', ja als ein 'Kultbild', das die Aufbruchsstimmung der Lebensreform zusammenfassend in einer Bildidee anschaulich macht, während das vom gleichen Maler stammende Gemälde 'Das verlorene Paradies' von 1893 als Ausdruck von Niedergeschlagenheit, Trauer und Melancholie eher die kulturkritische Komponente im Denken der Reformer 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 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 war sie z.B. in Gestalt des von der Stuttgarterin Charlotte Reihlen (1866) in Auftrag gegebenen Bildes vom 'breiten und vom schmalen Weg' als Illustration von Matthäus 7,13-14 in vielen Häusern als Andachtsbild gegenwärtig. Schade, daß Diethart Kerbs in seinem Beitrag 'Die Welt im Jahre 2000. Der Prophet von Ober-

lößnitz und die Gesellschafts – Utopien der Lebensreform' auf diese Zusammenhänge nicht eingeht! Was unter dem Begriff 'Lebensreform' zusammengefaßt wird, waren doch 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 Jesus Christus, sondern das gebesserte Ich, das in quasi-religiöse Dimensionen aufstieg. 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, der damit auch ein (beabsichtigtes) Ineinander bzw. Miteinander von theoretischen und praktischen Interessen andeutet! Diese zuweilen auch apologetisch eingesetzte 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 Aufgabengebiete 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'. Ein wichtiges Movens dieser mit einer 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". Immerhin mokierte sich das Wiener Organ des dortigen Alkohol-Abstinenten-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 Kohlraabi-Aposteln' und 'sektiererischen Außenseitern' eignet sich wohl kaum als Legitimation für Sinnangebote in unserer 'Erlebnis- und Spaßgesellschaft' ! Da klingt es fast wie eine Befreiung, wenn ein heutiger Leser mit ähnlichen Wünschen erfährt: Solche Absonderlichkeiten sind im Grunde nur Randscheinungen eines viel breiteren und ernst zu nehmenden Phänomens! In beiden Bänden 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. Dies alles ist heute keineswegs 'kleinbürgerlich' oder 'sektiererisch', sondern breit verortet. Es gehört allgemein 'zum guten Ton'! Wohl auch deshalb wird besonders betont: "Die Wahrheit ist, daß reformerische Haltungen und Orientierungen sich in allen sozialen Niveaus durchsetzten, auch in proletarischen Kreisen". "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". Kurz: Man signalisiert Modernität, Aktualität, Akzeptanz und 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). So setzt sich Arno Klönne, der sich schon früh in entlastender Absicht mit der 'Vergangenheitsbewältigung' im Blick auf die 'Jugendbewegung' befaßt hat, kritisch mit 'zwei Annahmen' auseinander: Mit der Meinung, der lebensreformerische 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 lebensreformerische Mentalität im 'Vorhof' des 'Dritten Reiches' zwar einen wichtigen Platz hatte und damals mit zu dem Anschein beitrug, im Nationalsozialismus 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". Klaus Wolbert differenziert ebenfalls 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". Das ist aber – aus historischer Perspektive – zu wenig! Differenzierung ist ein hohes Gut wissenschaftlicher Forschung. Dennoch verschweige ich nicht, daß ich, auch als Besucher der Ausstellung, auch im Blick auf Wolberts oben erwähnte 'praktische' Zielsetzung (die 'Lebensreform' als 'kreative Quelle moderner Bestrebungen') hier ungute Gefühle habe! Bei solchen apologetischen Versuchen kommt nicht nur 'das Völkische' als Bindeglied zwischen 'Lebensreform' und Nationalsozialismus zu kurz! Anders – und deshalb besonders hervorzuheben – ist hier Peter Ulrich Heins Beitrag: 'Avantgarde und Kunsterziehung zwischen Kulturkritik und Faschismus': "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". Kurz: Die Verbindung theoretischer und praktischer Interessen mag museums- und ausstellungspädagogisch gut und nützlich sein: In einer Veröffentlichung 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' 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 190' (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". 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, Wunsch) im Sinne des 'Los vom Kirchenchristus!' über 'Jesus als Vegetarier' bis hin zu einem 'Neudeutschen Heidentum', von 'Monismus' (vgl. auch Ostwald, Haeckel), germanischem Neuheidentum mit deutsch-völkischem und völkisch-religiösem Denken, Spiritismus, (auch rassistisch 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 dem damit einhergehenden Werte- und Mentalitätswandel' ausgelöst wurde (so Linse), mag heutiger sozialgeschichtlicher 'Liturgie' entsprechen, ist aber doch 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".

Für Nietzsche, dessen Büste in der Ausstellung in einem (erhöhten) Tempel aufgestellt war, hat die Kultur die Funktion, große Menschen hervorzubringen. 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, die vielfacher Deutung ausgesetzt war und ist: er erscheint "als dionysisches Individuum, als romantisches Ideal, als religiöser Erlöser, als Produkt biologischer Züchtung, als politischer Machtmensch". Der Übergang zum Thema 'Biologismus, Rassenhygiene und Völkerschauen' (Kai Buchholz) 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 vielfältige Vorschläge zu rassehygienischen und eugenischen Maßnahmen auslöste", 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)? 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), kann und darf ihre Ambivalenz nicht verschwiegen oder 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 Spaß- 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". Auf einer Postkarte mit Holzschnitt *Friedrich Nietzsche* nach Hans Olde um 1900 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 – wenn es sein muß – da schon lieber! Allerdings sollte nicht vergessen werden, daß sich 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."

13.2 Jugendbewegung und Hoher Meißner 1913

Im Jahr 2013 feiern wir 100 Jahre 'Hoher Meißner', ein nicht nur in der Jugendbewegung wichtiges Datum! Frauen-, Arbeiter- und Volksbildungsbewegung des ausgehenden 19. Jahrhunderts haben aus der Jugendbewegung wichtige Impulse bekommen, zog sich doch die aufbrechende Jugendgeneration nicht auf eine Insel jugendlichen Selbstgenusses zurück; mit ihrem ersten Streben nach Wahrhaftigkeit und Echtheit in ihrem Leben wirkte sie in das Gesamtleben wie ein Sauerteig vor allem auch dadurch ein, daß die ehemaligen Wandervögel in die Berufe und ins politische Leben eintraten. Allerdings haben der Erste Weltkrieg und der Zusammenbruch 1918 viele Kräfte aufgezehrt; Tausende Wandervögel starben als Kriegsfreiwillige!

"In der Kulturkritik der siebziger und achtziger Jahre [des 19. Jahrhunderts] erklang schon der Ruf nach der Jugend: Nietzsche, Lagarde, Langbehn hofften auf sie, und die Männergeneration der neun-

ziger Jahre scheint erfüllt gewesen zu sein von dieser über sie selbst hinausweisenden Hoffnung."² Die Schöpfer des Wandervogels waren erfüllt von Nietzsche und dem Lebenserneuerungswillen der Zeit, der sich z.B. auch von Rousseau und Fichte her speiste. So z.B. Karl Fischer (Berlin-Steglitz), der als ein Begründer des 'Wandervogels' gilt: "Die Großstadt verschandelt die Jugend, verbildet ihre Triebe, entfremdet sie einer natürlichen harmonischen Lebensweise. Aus den großen Häusermeeren steigt das neue Ideal: Erlöse dich selbst, ergreife den Wanderstab und suche da draußen den Menschen wieder, den du verloren hast." 'Erlösung' durch Auszug aus der Stadtkultur und Rückkehr zu den Quellen des Lebens: Diese Sehnsucht führte zu einer Unzahl von Bänden und Gruppen; "es wurde unendlich viel diskutiert, aber es gab keine Organisation, kein Programm, keine gültigen Ziele – immer entschieden Tiefe, Kraft und Wahrhaftigkeit des Erlebens und Wollens. Man wußte genau, was man nicht wollte, aber was man wollte, blieb jenseits des genossenen Lebensmoments in phantasievollem Dunkel. Im Oktober 1913, als das kaiserliche Deutschland mit Paraden und Hurrufen den Tag der Völkerschlacht bei Leipzig feierte, sammelten sich die Jugendbünde auf dem hohen Meißner, wo man nicht einmal das Deutschlandlied sang, weil man fürchtete, damit in das patriotische Pathos zu verfallen. Damals ist die berühmte Meißner-Formel entstanden: 'Die Jugend wolle das Leben aus eigener Bestimmung, vor eigener Verantwortung, mit innerer Wahrhaftigkeit gestalten'... In der Tat war das der Weg der meisten: von ihrer Kulturflucht brachten sie dann eine höhere Idealität in ihr späteres tätiges Erwachsenenleben mit, wenn es auch 'ewige Wandervögel' gab, die den Rückweg in Alltag, Pflicht und Arbeit nicht mehr fanden, die ratlos waren, als sie auf Jugendlust, Überschwang und Grenzenlosigkeit verzichten sollten."³

Nach dem Ersten Weltkrieg änderte sich das Gesicht der Jugendbewegung. Konnte man sie vorher (zumindest tendenziell) als eher lyrisch-romantisch und individualistisch bezeichnen, so wirkte sich nun die Not der Zeit und der wirtschaftliche Ruin des Bürgertums, dem die meisten Wandervögel entstammten, aus. Nüchternes Hinsehen, Arbeit, Planung, Organisation und Programm waren jetzt gefragt. "Der politischen und wirtschaftlichen Welt konnte man nicht mehr romantisch entfliehen, sie forderte von den Mittägern Mitverantwortung und Entsagung, soziale und politische Arbeit, die Übernahme sozialpädagogischer Aufgaben."⁴ Hermann Nohl bezeichnete die Jugendbewegung als "das pädagogische Gewissen der Jugendpflege, weil sie nicht bloß das subalterne Organ irgendwelcher anderer Zwecksysteme sei..., sondern dem höheren geistigen Leben der Jugend diene, die sich hier zunächst in allen ihren Kräften entfalten solle". Fürsorgeerziehung, Gefängnis-erziehung, sozialpädagogische Arbeit, aber auch reformorientierte Pädagogik und Schulerziehung wurden nun die Betätigungsfelder der inzwischen zu Erwachsenen herangereiften Wandervögel als Lehrer, Erzieher und Gesetzgeber. Die Jugendbewegung politisierte sich, sie wurde zweckhafter und bewußter, die 'Führer'-Ideologie machte sich in manchen Kreisen bemerkbar. "Der gewandelte Geist drückte sich in Kleidung und Haltung aus: mehr und mehr Bünde trugen Uniform, man wanderte nicht mehr, sondern marschierte in geschlossener Formation... Die erste Phase der Jugendbewegung war dadurch gekennzeichnet, daß sie alles Militärische mit Heftigkeit ablehnte... Nun, nach dem Zusammenbruch, als es keine allgemeine Wehrpflicht mehr gab, als die Kriegsteilnehmer allmählich das Grauen überwunden und das Erzählen gelernt hatten, da schien die militärische Disziplin, die Straffheit des Gruppenarbeitens die Vorbedingung zum Erfolg zu sein, aber auch als ein Mittel zur Disziplinierung verwaarloster jugendlicher Gemüter. Als alle Parteien angingen, Jugendgruppen im sozialistischen, demokratischen, nationalen oder religiös-politischen Geist zu formieren, da war bald vom alten Jugendbewegungsgeist kaum mehr etwas da. Eduard Spranger setzt mit einem gewissen Recht das Ende der Jugendbewegung in das Jahr 1923."⁵ Was war aber das Umfeld dieser Entwicklungen?

Der 9. November 1918 bedeutete für viele den Zusammenbruch einer ganzen Weltordnung und die Zerstörung jener Fundamente, auf denen bisher die politische Kultur Deutschlands geruht hatte. Der später auch politisch als Unterstaatssekretär im preußischen Kultusministerium engagierte Heidelberger liberale evangelische Theologe Ernst Troeltsch (DDP) schildert diese Stimmung am 11.11.1918 beim 70. Geburtstag des Historikers Hans Delbrück: "Man sprach gedämpft. Der Glückwünschende Redner fand vor Tränen die Worte nicht. Delbrück erwiderte ergreifend, es sei das Ende der friderizianischen Monarchie, mit der all sein politisches Denken und jeder Glaube an Deutschlands Zukunft verwachsen sei; sie habe stets an bösen Rückbildungen und Erstarrungen gelitten, woraus sich stets revolutionäre Neigungen ergaben. So furchtbar wie jetzt habe es freilich mit ihr noch nie gestanden. Der Glaube des Historikers an alle seine bisherigen Maßstäbe und Vorausset-

zungen sei im Wanken. Aber es gelte Goethes Wort: 'Und keine Macht und keine Zeit zerstückelt geprägte Form, die lebend sich entwickelt'. Ich ging fort ohne Glauben an diese geprägte Form, denn soviel man sehen konnte, war gerade ihr 'Gepräge', die militärische Form und der zugehörige 'Geist' bei den Massen unheilbar zerbrochen. Was aber dann?"⁶

"Ora pro nobis, patrona Bavariae", ließ der Münchener Erzbischof damals die Geistlichen seiner Erzdiözese in den Gottesdiensten flehen – nicht ohne Grund! Im Januar 1919 legte der linksliberale Staatsrechtslehrer Hugo Preuß den Entwurf einer Reichsverfassung vor, der die Kirchen zu schädigen drohte. Danach sollte z.B. in Zukunft niemand mehr verpflichtet sein, seine Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft offenzulegen; außerdem sei keine Religionsgemeinschaft durch den Staat zu bevorzugen. Mit anderen Worten: Die Religion sollte privatisiert, die bisher die Religionskultur tragenden Kirchen sollten auf den Status von Vereinen herabgedrückt werden und die Sammlung ihrer Mitglieder sollte durch private Beitrittserklärungen wie z.B. in Sportvereinen erfolgen. Die schweren Sorgen der Kirchen im Blick auf den Rang des Christentums in der nachkaiserlichen Gesellschaft wurden durch das von sozialistischen Kulturpolitikern (SPD und vor allem USPD), an ihrer Spitze der Freidenker Adolph Hoffmann ('Zehn-Gebote-Hoffmann') von der USPD, aus der sich dann die KPD entwickelte, auf dem Verordnungswege durchgesetzte Programm einer radikalen Trennung von Staat und Kirche noch vergrößert. Auch wenn Manches dann wieder zurückgenommen wurde: Eine in konkurrierende Weltanschauungsansprüche entlassene Gesellschaft bedeutete auch das Ende kulturhegemonialer christlicher Ansprüche. Daß die Kirchen das Fundament unserer Kultur darstellten – dies war bisher eine gemeinsame christliche Überzeugung quer durch die Konfessionen und kirchenpolitischen Fraktionen. Wie reagierte Theologie darauf?

13.3 Die Revolution in der protestantischen Theologie (1933)

Am ersten Tag seines Dienstantritts (8.2.1934) richtete der am 6.2.1934 von Reichsbischof Ludwig Müller ernannte Landesbischof der aus den bisherigen Landeskirchen in Hessen[-Darmstadt], Nassau und Frankfurt am Main neu gebildeten 'Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen', der bisherige Pfarrer an der Marktkirche in Wiesbaden Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich eine Grußadresse an die Pfarrer und Gemeinden. Darin heißt es: "Gott hat an unserem Volke ein großes Wunder getan. In entscheidender Stunde hat er uns als sein Werkzeug den Führer gesandt. Die Mächte der Finsternis, die unsere höchsten Güter mit Vernichtung bedrohten, sind niedergeworfen. Anstelle von Unordnung, Parteihader und Klassenhaß ist eine festgefügte Einheit getreten. In kurzer Zeit sind unerhörte Leistungen im Neuaufbau eines ganzen Volkes vollbracht worden. Wir stehen mitten drin in diesem machtvollen Geschehen. Auch die evangelische Kirche nimmt an diesem gewaltigen Umschwung teil, nicht nur weil sie Gott und dem Führer unauslöschlichen Dank schuldet, sondern auch weil sie sich dem Schicksal Deutschlands gegenüber nicht neutral verhalten kann. Die Kirche hat es freilich zunächst mit den alten ewigen Wahrheiten zu tun: mit dem Evangelium von Jesus Christus, mit dem Reiche Gottes, mit Schöpfung, Erlösung und Heiligung, mit Sünde und Gnade, Tod und Auferstehung. Das sind Dinge, die hoch über allem Wechsel der Zeiten stehen, für die unsere Väter gekämpft und gelitten haben, und für die auch wir unser Leben einzusetzen bereit sind. Aber dieselbe Kirche steht auch auf Erden und damit in ihrem Volke. Sie muß in die Geschichte ihres Volkes eingehen und sich in Form, Sprache und Brauch dem irdischen Wandel unterwerfen. Das Christentum wie das Dritte Reich sind beide das Schicksal des deutschen Volkes. Die größten Zeiten unserer deutschen Geschichte waren stets mit der letzten Frage, der Frage nach Gott und Ewigkeit verbunden. Darum darf es keine Kluft zwischen evangelischer Kirche und Volksbewegung geben. Kirche und Volk müssen sich aufs neue begegnen und sich besser verstehen lernen als bisher. Beide müssen endlich erkennen, was sie seit alters her einander verdanken. Für die Kirche heißt das: Es kommt nicht auf die unevangelische Überspitzung theologischer Schulmeinungen und die lieblose Hervorkehrung konfessioneller Unterschiede an, wofür das Volk kein Verständnis hat, sondern auf die Verkündigung des Evangeliums; es kommt nicht auf die Beschäftigung mit Kirchenpolitik an, sondern auf die Hilfe an bedrängten Volksgenossen..."⁷

13.4 Die Weimarer Republik und die nationalsozialistische Diktatur: Einige bildungsgeschichtliche Aspekte

Die Weimarer Republik und die nationalsozialistische Diktatur: Kontinuität oder Bruch? Das ist eine nicht einfache und verschieden beantwortete Frage!⁸ Demokratie und Parlamentarismus brachen 1918 über Deutschland als Begleiterscheinung einer militärischen Niederlage herein, eine Verbindung, die im Blick auf Bildung und Erziehung politische Veränderungen ermöglichte, zugleich aber die Handlungsspielräume begrenzte. "Viele, nicht zuletzt die führenden Köpfe der Sozialdemokratie, die vor 1914 einen entschiedenen Bruch mit der Herrschafts- und Gesellschaftsordnung des Kaiserreichs gefordert hatten, glaubten nun, vor einem Scherbenhaufen zu stehen, angesichts dessen kontinuiertswahrende Reformen nötig seien... Reformen, aber rückversichert am Alten, war die Leitlinie auch der Weimarer Reichsverfassung."⁹ Während z.B. in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts die Zäsur von 1933 eher als 'Bruch' interpretiert wurde, spricht man heute eher von 'Kontinuitäten', 'Gleichklang in Formen und Begriffen', 'themen- und bereichsspezifischen Tradierungen', die mit ebenfalls unübersehbaren Brüchen und Verwerfungen parallel gingen.¹⁰

Im pädagogischen Denken nach 1918 waren nationalistisches und antiparlamentarisches Erbe, völkisch-deutsche Traditionen sowie antimodernes und antiintellektuelles Denken unübersehbar. "Mit der Vorliebe für das Erleben, mit der Betonung des Irrationalen und des Lebens [wurden] auch die Traditionen befestigt, auf denen nationalsozialistisches Denken aufbauen konnte. Denn einige seiner Leitbegriffe waren schon vor 1933 z.B. in der pädagogischen Tradition verfügbar: Heimat und Gemeinschaft, Führer, Führung und Autorität, Volk und Deutschtum, Erlebnis und Kritik des Intellektualismus, Biologismus, Rasse und naturhaftes Verständnis von Erziehung und Lernen."¹¹ Ja: "Irritierend für retrospektive Schuldzuschreibungen ist es aber, daß eine Pädagogik von Erlebnis und Gemeinschaft auch der am 20. Juli 1944 ermordete Demokrat A. Reichwein vertrat, ebenso wie [der spätere Rektor der Frankfurter Universität] Ernst Krieck oder [der spätere Reichsjugendführer Baldur von] Schirach. [Professor] Baeumler, der selbst die Affinitäten zwischen Waldorf-Pädagogik, anthroposophischen Irrationalismen und seinen NS-Konzepten feststellte, konnte auch diese Tradition akzeptieren, wenn sie in sein Machtkalkül paßte."¹² Mit der Deutung als 'Bruch' sind "die erstaunlichen Ähnlichkeiten nicht mehr zu verstehen, die sich aus dem Fundus von Reformpädagogik, bürgerlicher Kulturkritik und neuidealistischer Schwärmerei, aus Parlamentarismusdistanz und Parteienkritik in institutioneller und ideeller Kontinuität zwischen der Pädagogik vor und nach 1933 ebenfalls auffinden lassen. Nicht ohne Grund war eine primär den Bruch konstatierende Geschichtsschreibung angesichts ideologiekritisch geleiteter, die Kontinuität betonender Analysen, wie sie in den ausgehenden 60er, frühen 70er Jahren [des 20. Jahrhunderts] entstanden, relativ hilflos. Die unbestreitbare Anfälligkeit reformpädagogischen Denkens für Gemeinschaftsideologie, Führerkult und Irrationalismus wurde nicht selten bestritten und die Begeisterung von Teilen der akademischen Erziehungswissenschaft in der Übergangsphase von 1933 heruntergespielt."¹³ Hier sei ausdrücklich auch an das oben zur 'Lebensreform' Gesagte erinnert!

Dieter Langewiesche und Heinz-Elmar Tenorth fassen zusammen¹⁴: "Die nationalsozialistische Diktatur steht auch erziehungs- und bildungsgeschichtlich nicht in einem historischen Vakuum oder ist gar ein Betriebsunfall, der weder vorhersehbar noch vermeidbar war. Nach Entstehung und Gestalt, Ideologie und Herrschaftstechnik sind vielmehr Kontinuitätslinien und Verbindungen mit der deutschen Geschichte ganz unübersehbar, so singulär auch die Verbrechen sind, die von deutschen Regierungen und Organisationen von 1933 bis 1945 geplant und von Deutschen realisiert wurden. Die Unbegreiflichkeit dieser Verbrechen erledigt aber die Frage nach den Kontinuitätslinien der deutschen Geschichte nicht; denn eindeutig ist, daß dieses Staats- und Gesellschaftssystem auch in seinem erzieherischen Anspruch und in den Ordnungsformen des Generationsverhältnisses ein Erbe der pädagogischen Vergangenheit war, auch wenn es in der Funktionalisierung für eine verbrecherische Politik zugleich seine Destruktion vollzog. Die immer noch kontroverse Diskussion über die Bildungsgeschichte bis 1945 ist unter Erziehungshistorikern nicht mehr auf die unübersehbaren Indizien ideologischer Blindheit in der Übergangsperiode von 1933/34 fixiert, sie kann inzwischen deutlicher als in ersten Analysen z.B. die Differenzen zwischen konservativer und nationalsozialistischer Erziehung und Staatstheorie sehen sowie überlieferte Traditionen, u.a. aus der Jugendbewegung, nach ihrem Eigenwert und in der Destruktion durch die ideologisch gefärbte Nutzung nach 1933 unterscheiden."

Damit hängt die Frage nach der 'Eigenständigkeit' der NS-Erziehungspolitik zusammen, die Tenorth mit der Formel 'Erbe und Destruktion der Tradition' zusammenfaßt. Als die Nationalsozialisten Ende Januar 1933 an die Macht kamen, hatten sie praktisch kein aus ideologischen Prinzipien abgeleitetes umfassendes Konzept für eine spezifische nationalsozialistische Schulpolitik. Die programmatischen Äußerungen Hitlers und der Partei sind aspekthaft und auch widersprüchlich: "Neben Sätzen, die die traditionellen Strukturen bestätigen ('die wissenschaftliche Schulbildung ... wird mit nur geringen Veränderungen vom völkischen Staat übernommen werden können'), und populären Forderungen, die von vielen Seiten vertreten wurden (nicht 'Einpumpen bloßen Wissens', sondern 'Heranzüchten kerngesunder Körper', 'Entwicklung des Charakters', 'Förderung des Willens und Entschlußkraft'), stehen herablassende Polemik gegen die Weimarer Zeit ('Planmäßig ist die Erziehung so zu gestalten, daß der junge Mensch beim Verlassen der Schule nicht ein halber Pazifist, Demokrat oder sonst was ist, sondern ein ganzer Deutscher') und Passagen mit sozialrevolutionärem Pathos ('die Tore der staatlichen höheren Bildungsanstalten [sind] jeder Begabung zu öffnen, ganz gleich, aus welchen Kreisen sie stammen möge')."¹⁵ In der Übergangsphase wurde die Formenwelt der pädagogischen Bewegung der Weimarer Zeit zwar genutzt, zugleich aber im Sinne der eigenen Ideologie und der nationalsozialistischen Erziehung umgedeutet. Das Leitbild des 'Kameraden' wurde durch das des 'Kämpfers' und 'Soldaten', die Freiwilligkeit der Teilnahme z.B. in der Jugendbildung durch Zwang, die pädagogische Selbsttätigkeit durch eher autoritäre Arbeitsformen, die Gemeinschaft durch Gefolgschaftserwartungen usw. ersetzt. Im antidemokratischen Denken, in Rassenlehre und Eugenik, Modernitätskritik und Gemeinschaftsideologie, in Germanenkult und gesellschaftlicher Militanz, in Geschlechtermythen sowie in Intellektuellen- und Wissenschaftsfeindlichkeit konnte die nationalsozialistische Machteroberung auf Voraussetzungen aufbauen, die schon vor 1914 [!] gelegt und während der Weimarer Republik bekräftigt und erweitert wurden. Auch das Formenarsenal der Reformpädagogik (z.B. Konzepte für Arbeitsdienst, Landjahr und Osthilfe) wurde diesem Ziel dienstbar gemacht. "Zweifellos muß man große Teile der Jugendbewegung zu den Vorläufern des Nationalsozialismus rechnen. Führende Nationalsozialisten, etwa der Reichsjugendführer Baldur von Schirach, haben das zwar bestritten, die Jugendbewegung zu einer sektiererischen Gruppe von Romantikern erklärt oder ihre politisch motivierten Teile, wie die d.j.1.11, als völkisch entfremdet und kulturbolschewistisch diffamiert: Die Grundlagen der Hitlerjugend seien eine eigenständige schöpferische Leistung der Nationalsozialisten... [Aber:] Das Antibürgerliche reichte von den Kampfbünden bis in die Jugendbewegung hinein, selbst das republikanische Reichsbanner befließigte sich eines militaristischen Kampf- und Agitationsstils, es kreierte den 'Soldaten der Republik', obwohl es zugleich in anderen Situationen anti-militaristische Einstellungen vertrat. Es sah sich paradoxerweise gezwungen, mit militärischen Mitteln für eine antimilitaristische Ordnung zu kämpfen. Da mußte eine politische Bewegung, die dieser 'Vorstellung' nicht bedurfte, sondern das Grob-Antibürgerliche und Militärische, die Opferbereitschaft, den Gehorsam, das Heldentum, als zentrale Tugenden und schließlich den Krieg von Anfang an im Programm hatte, erfolgreicher sein."¹⁶

Ein Resümee: "Die Besonderheit des nationalsozialistischen Erziehungsdenkens ist gegenwärtig nicht mehr so einfach und eindeutig zu identifizieren wie in der Phase der ersten Verurteilungen nach 1945, in totalitarismustheoretischen Konzepten oder im Begriffsfeld von 'Führung und Verführung', von 'Perversion' der Erziehung und 'Zerstörung der Person'. Gegen die Vorstellung eines monolithischen Denkens und einer gleichgeschalteten Erziehungswirklichkeit wird zunehmend auf die immanente Widersprüchlichkeit der Pädagogik nach 1933 verwiesen; gegen die Annahme der bruchlosen Übereinstimmung von Denken und Handeln steht zudem die Erfahrung, daß die pädagogische Realität nach 1933 den Absichten nur selten voll entsprach. Wie die nationalsozialistische Weltanschauung im ganzen wird auch das Erziehungsdenken jetzt als ein 'Konglomerat' ohne theoretische Stringenz beschrieben und als ein praktisches Konzept ohne eigene Systematik, allein von politischen Absichten und Machtsicherungsstrategien bestimmt... Erst dieses komplexe Gefüge der Gedanken über Erziehung und der Formen ihrer Verwirklichung definiert die Besonderheit der Pädagogik nach 1933."¹⁷ Damit ist gesagt: Die Gestaltung der Erziehungswirklichkeit läßt sich nicht einlinig aus den ausgebeuteten Konzeptionen der Pädagogik vor 1933 oder von Modellen der nationalsozialistischen Vordenker ableiten. Die nationalsozialistische Schulpolitik ist nicht einfach die planvolle Verwirklichung eines weltanschaulichen Programms; in der Realität spielen neben pädagogischen Ideen auch politische Erwartungen und die gesellschaftliche Machtverteilung, konkurrierende Interessen von Organisationen mit der Anpassungs- oder Hinhaltetaktik der Lehrer, Eltern und Schüler erst zur kon-

kreten Gestalt der Erziehung zusammen. Erst 1937 gibt es neue Reichsrichtlinien für die Grundschule, 1938 neue Richtlinien für die höheren Schulen und 1939 für die Volksschulen. Auch stammen viele Schulbücher, zum Teil bis in den Krieg, aus der Zeit vor 1933. Durch das 'Gesetz zur Neuordnung des Reiches' vom Januar 1934 verlieren die Länder prinzipiell ihre Kompetenzen auf schulpolitischem Gebiet. Die erste Durchführungsverordnung zu diesem Gesetz gibt ihnen aber die schulpolitischen Hoheitsrechte praktisch wieder zurück; die Länder handeln von jetzt an im Namen des Reichs. Im März 1934 verliert Reichsinnenminister Frick seine schulpolitischen Kompetenzen an das neu errichtete 'Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung', das aus dem preußischen Kultusministerium zu einem preußischen und Reichsministerium entwickelt wird. Doppelminister wird der preußische Kultusminister Bernhard Rust. Damit ist aber noch nicht eine reichseinheitliche Schulpolitik etabliert, gibt es doch – neben der Konkurrenz und Kontrolle durch die Partei – viele Hindernisse und Widerstände z.B. in den Ländern. Daneben versuchen z.B. die Hitlerjugend, die Deutsche Arbeitsfront mit ihren Adolf-Hitler-Schulen, die SS mit ihrem Einfluß auf die 'Nationalpolitischen Erziehungsanstalten', der 'Nationalsozialistische Lehrerbund', der 'Beauftragte des Führers für die gesamte geistige und weltanschauliche Schulung und Erziehung der NSDAP' Alfred Rosenberg und sein Amt, der Minister für Volksaufklärung und Propaganda Joseph Goebbels und der Chef der Parteikanzlei Martin Bormann sich auf Kosten des Schulwesens und des Erziehungsministeriums zu profilieren. Das Wort von 'einem Rust' als dem kürzesten Zeitmaß (die Zeit zwischen der Ausfertigung und dem Widerruf eines Erlasses) macht die Runde. Darüber darf aber dies nicht übersehen werden: Mag auch auf dem Hintergrund gegenwärtiger pädagogischer Theorie das NS-Erziehungskonzept nicht konsistent, sondern eklektisch und ein Konglomerat gewesen sein: Es war wirksam, wenn auch nicht immer mit dem erwarteten Erfolg. "Ausgesperrt wurden das psychoanalytische und das sozialistische wie kommunistische Denken über Erziehung; aber auch eine strikt konfessionelle wissenschaftliche Pädagogik – in Weimar noch breit entfaltet – war nach 1933 an den Rand gedrängt."¹⁸

Großer Verlierer sind die Kirchen. "Noch 1933 war durch den Abschluß des Konkordats mit dem Vatikan bei den Kirchenführern beider Konfessionen die Illusion geweckt worden, die nationalsozialistische Regierung habe die traditionellen Rechte der Kirchen in den Fragen der Konfessionsschule, des schulischen Religionsunterrichts und der kirchlichen Privatschulen anerkannt, ihre kirchenfeindliche Zielsetzung aufgegeben und sei nun als Verbündeter gegen linke Gruppen und modernistische Strömungen in der deutschen Gesellschaft anzusehen. Seit Mitte der 30er Jahre wird dann aber mit zunächst begrenzten Eingriffen und oft getragen durch Kampagnen regionaler Parteigliederungen der traditionell große Einfluß der Kirchen auf die deutsche Schule sukzessiv beschnitten: durch die Verdrängung der Geistlichen aus den Schulen, die Erleichterung der Abmeldung von Schülern aus dem schulischen Religionsunterricht, die Abschaffung von religiösen Feiern und gemeinsamen Gottesdienstbesuchen als schulischen Veranstaltungen, die Reduktion des traditionellen Anteils des Religionsunterrichts; 1940 wird im Zusammenhang der 'kriegsbedingten' Straffung des Unterrichts an den höheren Schulen der Religionsunterricht auf die Klassenstufen der Schulpflichtigen beschränkt; ganz abgeschafft ist er aber nur an den 'Nationalpolitischen Erziehungsanstalten'; an den 'Adolf-Hitler-Schulen' ist er durch 'Religionskunde' ersetzt. Die Bekenntnisschulen werden auf der Grundlage einer neuen, umstrittenen Interpretation der alten Rechtsgrundlagen und in vielen regionalen Kampagnen und Kontroversen zwischen Parteistellen, staatlichen Behörden und den Kirchen über die Berechtigung, die Methoden und die Ergebnisse von Abstimmungsaktionen bei den Eltern durch Gemeinschaftsschulen ersetzt. Ostern 1941 ist dieser Prozeß abgeschlossen. Der seit 1938 systematisch vorbereitete Abbau bzw. die Verstaatlichung des traditionellen Privatschulsektors in Deutschland trifft vor allem kirchliche Schulen..."¹⁹

Daß bei diesen Maßnahmen oft Instrumente benutzt wurden, die bereits in der Weimarer Zeit ausgebildet wurden, wird meist vornehm verschwiegen oder heruntergespielt, wenn z.B. betont wird, daß viele solcher Erlasse 'keine spezifisch sozialistischen, sondern traditionelle liberale Forderungen erfüllen'. Durchgesetzt wurden sie aber vor allem im sozialistisch bestimmten Umfeld, und hier vor allem wohl mit politischer und auch berufsständischer und weniger mit pädagogischer Zielsetzung!

13.5 Pädagogische Autonomie?

Das ambivalente Bild der Weimarer Republik, die Differenz von Versprechen und Wirklichkeit, zeigte sich auch in der Erziehungs- und Bildungspolitik. Die Weimarer Reichsverfassung blieb im

wesentlichen ein nicht eingelöstes Versprechen; denn weder das Reichsschulgesetz noch die einheitliche Lehrerbildung kamen zustande. Eine Ausnahme bildete die vierjährige obligatorische Grundschule, während das in der Verfassung vorgesehene Prinzip des Arbeitsunterrichts und das Fach der Staatsbürgerkunde nicht umfassend verwirklicht wurden. Daß letztere wohl auch Funktionen, die bisher der Religionsunterricht wahrnahm, übernehmen und auch ideologisiert werden konnte, liegt auf der Hand. Erich Weniger²⁰ merkte schon 1930 kritisch an, an der Reformpädagogik sei 'weitaus das meiste ... bloße Literatur', es 'bedeutet praktisch nichts', 'eine uferlose Literatur und viel leeres Gerede'. "So nahm die Erziehungsbewegung allmählich die didaktisierte und administrationsnahe Gestalt an, die einen ungeduldigen Denker wie [P.] Oestreich schon auf der Reichsschulkonferenz 1920 zu resignativen Kommentaren veranlaßte und die nach 1924 die Enttäuschung allgemein werden ließ."²¹

In der vor allem durch die 'geisteswissenschaftliche Pädagogik', die die ethisch enthaltenen Forschungen der experimentellen Erziehungswissenschaft kritisierte und die in der deutschen philosophischen Tradition ihre wissenschaftliche Identität und durch eine entsprechende Interpretation der reformpädagogischen Bewegung (vgl. Hermann Nohl) ihr praktisches und historisches Bewußtsein erhielt, bestimmten theoretischen Arbeit der Erziehungswissenschaft dominierte nach 1918 der Versuch, eine 'eigenständige', 'reine', 'autonome' wissenschaftliche Pädagogik zu begründen. Näherhin handelte es sich um die Mitte der 20er Jahre zwischen Pädagogik, Philosophie und Theologie angesichts der reformpädagogischen 'Wiederentdeckung der Grenze' der Pädagogik/ Erziehung sowie politischer Versuche zur Verabschiedung eines Reichsschulgesetzes geführte Diskussion, die zumindest auch theologische Ränder hatte. Die Deutung der Wirklichkeit öffentlicher Erziehung mit dem Begriff 'Pädagogische Autonomie' bedeutete u.a., daß die Bildungsprozesse tendenziell entpolitisiert und der Obhut des 'Erziehercorps' (Hermann Nohl) als berufliche, quasi-ständische Aufgabe anvertraut wurden. "Neben dem Staat und den gesellschaftlichen Gruppen und Milieus machte sich mit solchen Analysen nach 1918 die Erzieherchaft selbst als eine relevante Größe für die Erziehungspolitik bemerkbar"²², auch mit ihrer Selbsteinschätzung, die neue Gesellschaft zu schaffen. Die Standesverbände beschäftigten sich intensiv mit standes- und statuspolitischen Kämpfen über Strukturprobleme des Bildungswesens und der Lehrerbildung. Daß damit auch ein Konfliktfeld Pfarrer – Lehrer aufgebaut werden konnte, zeigte sich dann später auch im sog. 'Kirchenkampf'. Trotz aller Kritik an der Seminarbildung – die Reformideen wurden im Wesentlichen in der Grund- und Volksschule, und hier vor allem im Blick auf die Didaktik und Lehrerbildung verwirklicht – war es den Volksschullehrern, die damals das Gros der Lehrerschaft bildeten, gelungen, sich eine gesellschaftlich geachtete Stellung zu erringen. Auch wenn z.B. die autobiographischen Aufzeichnungen der letzten Bensheimer Seminaristengeneration kein ungünstiges Bild der von ihnen erlebten seminaristischen Lehrerbildung vermitteln²³: "Daneben stehen die Einwände gegen diese typische Ausbildungsform, die darauf hinausliefen, daß jeder Dorfpfarrer [!] selbstverständlich Universitätsbildung habe, diese aber dem Lehrer, der in der modernen Zeit eine nicht minder wichtige Aufgabe zu erfüllen habe, vorenthalten werde."²⁴ Es geht hier, wie auch heute, bei Fragen der Schulreform in nicht wenigen Fällen eher um den 'Status' der Lehrer und weniger um den Schüler, der dann für die Wahrnehmung der Lehrerinteressen vorgeschoben wird! Nicht nur die hessische Gesamtschuldiskussion der 1960er und 1970er Jahre ist dafür ein erschreckendes Beispiel!

13.6 Zu 'theologischen Rändern' der Autonomiedebatte

Allerdings war mit der Forderung einer 'pädagogischen Autonomie' in den 20er Jahren nicht einfach eine Autarkie der Erziehung oder ihre Entwicklung in einem Schonraum jenseits gesellschaftlicher Konflikte und ökonomischer Zwänge gemeint. So war es z.B. für Wilhelm Flitner²⁵ Erziehung ein Phänomen der 'Sondergesetzlichkeit ... inmitten der Abhängigkeit', also eine spezifische Funktion innerhalb der Gesellschaft. Allerdings wurde zuweilen der Staat als ein unabhängiges regulatives Prinzip oberhalb der Gesellschaft begriffen. 'Der Traum von der allseitigen Harmonie in der Erziehung', in der die 'Durchstaatlichung der Seele und die Durchseelung des Staates' als Idealbild gezeichnet wurden (Eduard Spranger), 'hat erst mit der gänzlich vollzogenen Verstaatlichung der Erziehung nach 1933 ein Erwachen gefunden.'²⁶

Damit kommen auch 'theologische Ränder' der Autonomiedebatte in den Blick, die wir kurz in historischer Perspektive verfolgen wollen! "Die Tendenzen zur Auflösung der Sozialmilieus wurden trotz der noch relativ unbefragten traditionellen Tugenden und des dominierenden Patriarchalismus

vor allem der familiären Erziehung im bürgerlichen wie im sozialistischen Lager gleichermaßen intensiv wahrgenommen und diskutiert. Die Republik brachte die politische und ideologische Auflösung des Bündnisses von Thron und Altar, so daß vor allem die protestantischen Kirchen und ihre Klientel nicht nur ihre politische Rolle generell, sondern auch die Bedeutung der Kirche in der öffentlichen Erziehung neu bestimmen mußten. Die Autonomiedebatten der wissenschaftlichen Pädagogik, deren Repräsentanten zumeist den gleichen protestantischen Traditionen entstammten, waren auch im wesentlichen kontroverse Auseinandersetzungen mit den Erziehungsansprüchen der Kirchen und dem Recht der Eltern gegenüber dem Staat. In der Arbeiterbewegung wurde der soziale Wandel nicht nur in der Trennung der sozialdemokratischen und kommunistischen Parteien politisch-organisatorisch, sondern in der Zunahme der Angestellten auch sozial-strukturell und in Diskussionen über 'Verbürgerlichung' schließlich ideologisch erfahren; erziehungspolitisch schlug er sich endlich als Konflikt von klassenspezifischer 'Schulung' und pädagogischer 'Bildung des neuen Menschen' nieder."²⁷

In der Autonomiediskussion spielten aber auch skeptische Einreden gegen pädagogische Ansprüche eine Rolle! So wies z.B. der Philosoph Eberhard Grisebach auch aus anthropologischer Skepsis die Ansprüche der professionellen Erzieher, die zukünftige Gesellschaft zu schaffen, zurück. "Gekoppelt mit der Einschränkung von Wirkungsannahmen für Erziehung fand sich solche Skepsis auch bei Theodor Litt. Grisebachs trotzig Haltung des 'Dennoch', die für verantwortliches Handeln plädierte, auch wenn die Zukunftsaussichten wenig tröstlich und die Erfolgchancen eher ungewiß sind, fand bei Erziehungstheoretikern ebenfalls ihr Pendant [z.B. bei Erich Weniger]. In der Begrenzung pädagogischer Allmachtsphantasien trafen sich seine Einwände wiederum mit den Thesen, die in der Nachfolge dialektischer Theologie zwischen dem [späteren Mainzer] Theologen [Friedrich] Delekat und dem Erziehungswissenschaftler Wilhelm Flitner kontrovers erörtert wurden. Die selbstgesetzten Grenzen der Autonomie verdeutlichte Flitner hier schon dadurch, daß er eine laizistische Pädagogik abwehrte und der Kirche ihren Platz in der – allerdings pädagogisch gedachten – öffentlichen Erziehung eindeutig zubilligte. Damit wird auch ein weiterer Kontext der Autonomiediskussion offenbar, daß nämlich die Attacke auf die Pädagogik auch die Ratlosigkeit gerade der protestantischen Theologie und Kirche anzeigte, die nach 1918 ihre enge Bindung an den Staat verloren hatte, nicht mehr als Aufsichtsinstanz der öffentlichen Erziehung anerkannt war und deshalb für ihre praktische Rolle neue Identität suchen mußte."²⁸

13.7 Zwischen politischer und religionspädagogischer Autonomieauffassung

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 pädagogischen und vor allem religionspädagogischen Belangen begeben mußte. Hinzu kommen zwar theologisch und traditionell-rechtlich gerechtfertigte, aber faktisch nicht mehr 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."

Demgegenüber bemerkte Rudolf Zentgraf²⁹, der 1934 als Superintendent von Rheinhessen vom neuen Landesbischof der Evangelischen Kirche in Nassau-Hessen abgesetzt wurde und dann 1935/37 dem Landeskirkenausschuß 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 zugeht. Die Verordnung des Landgrafen Ludewig 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..."

13.8 Zwischen pädagogischem und theologischem Autonomieverständnis

Ein Nachklang dieser Autonomie-Debatten in ihren verschiedenen Facetten findet sich noch 1946 in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) in einem wahrscheinlich von Studienleiter Dr. Heinrich Marx³⁰ stammenden Papier:

"(1) Der Religionsunterricht ist ordentliches Lehrfach. Er wird in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt. Er erleidet und verursacht keine Störungen im Zusammenleben mit Andersdenkenden innerhalb eines Schulganzen. (2) Vom Religionsunterricht aus sind Querverbindungen zu anderen Lehrfächern nicht nur gestattet, sondern erwünscht. Der Lehrer kann in seiner gesamten Unterweisung nicht anders als nach seinen überzeugungsmäßigen Grundentscheidungen lehren, ohne daß er dabei Andersdenkende verletzen oder bedrängen darf. (3) Das Studium der künftigen Lehrer hat die Ausbildung zum evangelischen Religionslehrer einzuschließen. Hierbei ist es wesentlich, daß diese Vorbildung nicht als bloßes Anhängsel behandelt wird, sondern zur Gesamtbildung in einem lebendig-positiven Bezug steht..."

Diese 'Richtsätze' gehen auch 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 Religionsunterricht hat das Verkündigen der Botschaft den Primat vor der Erziehung und Bildung, denn zum Glauben kann man nicht erziehen. Im Religionsunterricht 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, psychologistische These 'Vom Kinde aus', sondern allein für die Partnerschaft des gemeinsamen Reifens unter der Sonne des Evangeliums. Die methodischen Spielregeln des Religionsunterrichts 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 behü-

tet 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 Religionsunterrichts 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."

Heinrich Marx ist übrigens ein Beispiel für die jede Schwarz-Weiß-Malerei verbietende 'Gemengelage' von politischer, pädagogischer und kirchlicher Situation und ihrer jeweiligen Einschätzung in dieser Zeit. Dr. phil. Heinrich Marx (1896-1970) war seit 1926 Rektor in Frankfurt am Main; 1939 wurde er stellvertr. Schulrat in Dillenburg, was 1945 zu seiner Suspendierung wohl aus politischen Gründen führte. 1947 war er 'Beauftragter Sachbearbeiter für katechetische Aufgaben' in der EKHN, von 1948-1960 'Katechetischer Studienleiter' für den Visitationsbezirk Nord-Nassau der EKHN. In seinen pädagogischen Grundüberzeugungen war Marx eher von der liberalen nassauischen kirchenpolitisch-religionspädagogischen Tradition geprägt. So war er die treibende Kraft bei den (bis 2010!) erfolgreichen Bemühungen, die liberale, eine weitgehende Mitwirkung der Lehrer an Inhalt und Leitung des Religionsunterrichts ermöglichende Regelung des 'Landesausschusses für Religionsunterricht' der Nassauischen Kirchenverfassung von 1922 in die Kirchenordnung der EKHN von 1949 zu übernehmen, auch wenn sein weitergehender Versuch, auf den Ebenen von Kirchenvorstand, Kreissynode (= Dekanatsynode) und Landessynode (= Kirchensynode) pflichtmäßig Religionslehrer als Mitglieder zu installieren, letztlich im Verfassungsausschuß der EKHN scheiterte, was für ihn "die Preisgabe der Grundlage" bedeutete, "von der aus zwischen 1921 und 1926 in der Nassauischen Landeskirche eine restlose Verständigung zwischen Lehrer- und Pfarrerschaft, zwischen Schule und Kirche erzielt wurde... Es ist jedenfalls völlig aussichtslos, die Lehrerschaft zum bloßen Objekt einer 'Bekanntniskirche' zu machen... Ich muß es rückhaltlos aussprechen: Dem Pfarrerstand ist es gut, wenn er in den verschiedenen Körperschaften sein 'Gegenüber' hat. Und einer 'Bekennenden Kirche' ist die Anfechtung durch die 'Bildung' wie durch die Forschung oder die Lebenswirklichkeit sehr nötig und nützlich": So Heinrich Marx in einem Schreiben vom 8. August 1948 mit Kirchenleitungsbriefkopf an den Verfassungsausschuß der EKHN, dessen Vorsitzender Martin Schmidt die Nassauische Regelung von 1922 mit verfaßt hatte!

13.9 'Die Reformpädagogik' – Oder nur einzelne 'verirrte' Reformpädagogen?

Seit März 2010 ist die reformpädagogische Welt in der Öffentlichkeit eine andere geworden. Als 1999 die 'Frankfurter Rundschau' über die langjährige pädosexuelle Gewalt des damaligen Direktors an der reformpädagogischen 'Odenwaldschule' (der 'OSO' in Heppenheim- Ober Hambach) Gerold Becker berichtete, blieb das nicht nur in den pädagogischen Landen ohne großes Echo. "Tatsächlich hatten die Päderasten nach 1968 als durchaus salonfähig gegolten."³¹ Und Hartmut von Hentig, lange Doyen bundesdeutscher Erziehungswissenschaftler, will, wie sein inzwischen verstorbener Lebensgefährte Gerold Becker, immer noch glauben machen, daß die Verführungen an der 'OSO' von den Knaben ausgegangen seien; bei der Pädophilie handele es sich gleichsam um einen Akt pädagogischer Zuwendung, um eine 'freundliche Annäherung'. Sein (auch von der OSO bis 2013 befolgter) Rat: Das Ganze einfach 'aussitzen'!

Freilich: Fatale Grenzüberschreitungen zwischen Lehrern und Schülern im Namen der Ideologie des 'pädagogischen Eros' gab es auch schon früher, auch wenn sie als 'liebvolle, zärtliche Erziehungsweise' z.B. in einem Prozeß eines auch an der 'OSO' tätigen Lehrers 1926 heruntergespielt wurden. Es handele sich hier nicht um 'die Reformpädagogik', wie z.B. Jürgen Oelkers meine, sondern nur um einzelne, zudem nicht genügend ausgebildete oder ideologisch verirrte Pädagogen – so der Frankfurter Erziehungswissenschaftler Peter Dudek³², bestenfalls um ein Randphänomen einer sonst verdienstvollen, auch das öffentliche Schulwesen z.B. in Hessen beeinflussenden Reform!

Ob es wirklich so einfach ist, wie hier Dudek meint? "Der ganze philosophische Aufwand, die Rückgriffe auf Platon, die Knabenerziehung in der Antike oder auf Rousseau, nicht zu reden von der Anlehnung an den George-Kreis mit seiner ästhetisierenden Jünglingsverehrung, diese geradezu religiöse Verheißung eines neuen, weil ursprünglichen, nicht mehr entfremdeten Lebens durch die Entdeckung des eigenen Verlangens, diese pathetische Aufwallung ändert nichts daran, daß es sich dabei um die Experimente pädagogischer Dilettanten handelt. Ihre Ideologie, teleologisch kompiliert aus Versatzstücken der Kulturgeschichte, diente seit jeher der theoretischen Untermauerung subjektiver Ansprüche, der Bewältigung persönlicher Probleme."³³ In die gleiche Richtung gehen bisher kaum beachtete religionskulturelle Bezüge, auf die z.B. Friedrich Wilhelm Graf³⁴ aufmerksam gemacht hat, wenn er die 'Reformpädagogik' als 'Klöster antimoderner Ganzheitlichkeit' bezeichnet und auch ihren Bezug zu evangelischen Theologen und Theologien herausgestellt hat: "Wer die deutsche Reformpädagogik verstehen will, muß religiöse Lebenswelten und speziell die Ideengeschichten des modernen Protestantismus kennen. Prominente Reformpädagogen wie Hermann Lietz, Gustav Wyneken, Peter Petersen und Paul Geheeb [OSO!] hatten Evangelische Theologie studiert und sich in kulturprotestantischen Vereinen engagiert. Ihre Visionen einer anderen Erziehung in besseren, freien Schulen standen in engem Zusammenhang mit ihrer religiösen Hoffnung auf eine Wiederverzauberung der als sinnleer, kalt und fragmentiert erlittenen Moderne... Die Reformpädagogen wollten eine andere Gesellschaft und brauchten dazu den neuen, anders erzogenen Menschen... Auch führende reformpädagogische Konzepte lassen sich als bildungspolitische Konkretion kulturprotestantischer Sozialutopien lesen." Oder Heike Schmoll³⁵: "Ohne die prägenden geistesgeschichtlichen Strömungen der damaligen Zeit, den Kulturprotestantismus, die Homosexuellenemanzipation, die Lebensreformbewegung und den pädagogisch-platonischen Eros lassen sich die Anfänge der Landerziehungsheimbewegung nicht verstehen." Ähnlich Heinz-Elmar Tenorth³⁶: "Reformpädagogik ist bis heute immer mehr als nur ein pädagogisches Ereignis." Aus seiner Begründung sei zitiert: Die 'OSO' wurde "in bestimmten Phasen der bundesrepublikanischen Geschichte wie ein pädagogisch-politischer Wallfahrtsort stilisiert... Sie war das Symbol linksalternativer Bildungspolitik der Bundesrepublik, die Idee der Gesamtschule ist ihre säkularisierte Version."

Neben den Theologen der Gründergeneration (Lietz, Wyneken, Petersen, Geheeb) sind auch im Blick auf die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg personelle Verflechtungen des reformpädagogischen Milieus mit entsprechenden protestantischen 'Verwandtschaften' wichtig geworden. Beide Milieus einte nicht nur das Ziel einer intellektuellen Neugründung der Bundesrepublik über die Pädagogik unter Zurückdrängung der als katholisch denunzierten 'Restauration' der Adenauer-Ära, sondern auch ein in weitem Sinne kirchliches Engagement. Genannt seien hier z.B. der Industrielle Hermann Freudenberg (Weinheim), ein Schwager des evangelischen Theologen Helmut Gollwitzer (Berlin), der 'Ettlinger Kreis', dem u.a. auch der Leiter des reformpädagogischen Internats Birklehof Georg Picht (bekannt durch seine Ausrufung des 'Bildungsnotstandes' in der BRD) und der damals noch bei Boehringer Ingelheim beschäftigte spätere Bundespräsident Richard von Weizsäcker, der auch Mitglied der Kirchenleitung der EKHN und der Synode der EKD war, angehörten. Dazu gehörten auch Hildegard Hamm-Brücher (Mitglied der Synode der EKD), Dietrich Goldschmidt (Direktor am damals so genannten 'Institut für Bildungsforschung' in der Max-Planck-Gesellschaft und ebenfalls Mitglied der Synode der EKD), Ludwig von Friedeburg (Hessischer Kultusminister, zeitweise Mitglied der Kirchensynode der EKHN) und Gerold Ummo Becker (1972-1985 Leiter der OSO, Berater des Hessischen Kultusministeriums, Mitglied der Bildungskammer der EKD und hier 1997 auch an der Herausgabe einer Orientierungshilfe für den Konfirmandenunterricht beteiligt).

Schon diese kurzen Hinweise machen deutlich, daß es nicht genügt, nur den Mißbrauch der Autorität von einzelnen gutwilligen, aber ungeschickten 'Reformpädagogen' in Vergangenheit und Gegenwart auf den Prüfstand zu stellen! Ein weiterer Hinweis: Eine 'Reform' muß sich von dem zu Reformierenden eindrucksvoll absetzen. Dem diente z.B. auch der christlicher Sexualpädagogik bewußt entgegengestellte ideologisch aufgeladene 'pädagogische Eros' bis hin zur heruntergespielten Pädophilie!

13.10 Ein Fazit

Im Blick auf die verschieden besetzte und instrumentalisierte Autonomiediskussion geht eine Reihe von Mißverständnissen auch darauf zurück, daß in der Formel von der „Autonomie der Pädagogik“

Ungleiches gebündelt wurde: "Politisch-gesellschaftliche und professionspolitische Erwartungen an die Unabhängigkeit des Erziehungssystems von fachfremder Kontrolle, normative Auseinandersetzungen über die Rolle von Konfessionen in den Pflichtschulen, theoretische Aussagen über das spezifische Erkenntnisthema der wissenschaftlichen Pädagogik, strukturtheoretische Analysen des funktionalen Prinzips aller Erziehung und schließlich gesellschaftsgeschichtliche Fragen zum Zusammenhang von Erziehung und sozialem Wandel... Die autonome Erziehungswissenschaft warf deshalb schon historisch nicht unerhebliche Probleme auf. Die Kontroversen über Erziehung, Bildung und Kultur konnten die Gegenstandsproblematik nicht lösen, und ein System, das alle pädagogische Erkenntnis umfaßte, war nicht in Sicht. Die ungeklärten Methodenfragen beließen zudem das pädagogische Denken im Bereich philosophischer Spekulation."³⁷

Anmerkungen:

- 1 Kai Buchholz, Rita Latocha, Hilke Peckmann, Klaus Wolbert (Hg.), Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900. 2 Bde. Darmstadt 2001.
- 2 Fritz Blättner, Geschichte der Pädagogik, Heidelberg 1953, S. 213.
- 3 Blättner, Geschichte (wie Anm. 2), S. 213.
- 4 Blättner, Geschichte (wie Anm. 2), S. 213.
- 5 Blättner, Geschichte (wie Anm. 2), S. 213.
- 6 Kurt Nowak, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995, S. 214f.- Vgl. Karl Dienst, Politik und Religionskultur in Hessen und Nassau zwischen 'Staatsumbruch' [1918] und 'Nationaler Revolution' [1933]. Ursachen und Folgen, Frankfurt/M. 2010, bes. S. 31-53 (THEION, Bd. XXV).
- 7 Gesetz- und Verordnungsblatt der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen Nr. 1/1934, S. 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).
- 8 Zum Folgenden vgl. Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, Bd. V: Die Weimarer Republik und die nationalsozialistische Diktatur, hg. von Dieter Langewiesche und Heinz-Elmar Tenorth, München 1989. Darin u.a. Dieter Langewiesche und Heinz-Elmar Tenorth, Bildung, Formierung, Destruktion. Grundzüge der Bildungsgeschichte von 1918-1945 (S. 1-24).- Jürgen Reulecke, Jugend und „Junge Generation“ in der Gesellschaft der Zwischenkriegszeit (S. 86-110).- Heinz-Elmar Tenorth, Pädagogisches Denken (S. 111-208).- Bernd Zymek, Schulen, Hochschulen, Lehrer (S. 161-207).- Albrecht Lehmann, Militär und Militanz zwischen den Weltkriegen (S. 407-429).- Vgl. ferner: Karl Dienst, Kirche – Schule – Religionsunterricht, Berlin 2009, S. 92-104 (Schriften aus dem Comenius-Institut. Beihefte, Bd. 5).- Zur Jugendbewegung vgl. auch Barbara Stambolis (Hg.), Jugendbewegt geprägt, Göttingen 2013.
- 9 Langewiesche-Tenorth, Bildung (wie Anm. 8), S. 10.
- 10 Tenorth, Pädagogisches Denken (wie Anm. 8), S. 146.
- 11 Tenorth, Pädagogisches Denken (wie Anm. 8), S. 136.
- 12 Tenorth, Pädagogisches Denken (wie Anm. 8), S. 137.
- 13 Tenorth, Pädagogisches Denken (wie Anm. 8), S. 111.
- 14 Langewiesche-Tenorth, Bildung (wie Anm. 8), S. 21.
- 15 Zymek, Schulen (wie Anm. 8), S. 190.
- 16 Lehmann, Militär (wie Anm. 8), S. 425f., 428.
- 17 Tenorth, Pädagogisches Denken (wie Anm. 8), S. 139f.
- 18 Tenorth, Pädagogisches Denken (wie Anm. 8), S. 146.
- 19 Zymek, Schulen (wie Anm. 8), S. 200f.
- 20 Erich Weniger, Die Autonomie der Pädagogik (1929), in: Erich Weniger, Die Eigenständigkeit der Erziehung in Theorie und Praxis, 1952, S. 71-87.- Ders., Die Argumente der pädagogischen Gegenströmung (1930), in: ebd. S. 231-237.
- 21 Tenorth, Pädagogisches Denken (wie Anm. 8), S. 133.
- 22 Langewiesche-Tenorth, Grundzüge (wie Anm. 8), S. 14.

- 23 Vgl. Peter Fleck, Volksbildung durch Lehrerbildung. Das großherzoglich-Hessische Schullehrer-Seminar zu Bensheim (1821-1926), in: Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde NF 44, Band 1986, S. 111-188.
- 24 Eduard Berlet, Lehrerbildung in Hessen-Darmstadt 1770-1918. Vorgeschichte und Geschichte der großherzoglichen Seminare in Bensheim, Friedberg, Alzey und Darmstadt. Hg. von Peter Fleck, Darmstadt/Marburg 1987, S. 529, 580 (Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte; Bd. 689).
- 25 Wilhelm Flitner, Systematische Pädagogik, Breslau 1933, S. 999. Vgl. auch Ders., Zum Begriff der pädagogischen Autonomie, in: Die Erziehung 2, 1927, S. 355-369.
- 26 Tenorth, Pädagogisches Denken (wie Anm. 8), S. 124.
- 27 Langewiesche-Tenorth, Grundzüge (wie Anm. 8), S. 16.
- 28 Tenorth, Pädagogisches Denken (wie Anm. 8), S. 124f.- Zu Friedrich Delekat vgl. Ders., Von Sinn und Grenzen bewußter Erziehung, Leipzig 1927.- Henrik Simojoki, Evangelische Erziehungsverantwortung. Eine religionspädagogische Untersuchung zum Werk Friedrich Delekats (1892-1970), Tübingen 2008 (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart; Bd. 3).
- 29 Rudolf Zentgraf, in: Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau, Darmstadt 1974-1996, Bd. VIII, 1995, S. 331f.
- 30 Karl Dienst, Religionspädagogik zwischen Schule und Kirche. Religionspädagogische Ursprungs- und Erschließungssituationen in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Darmstadt und Kassel 2009, S. 55, 58f. (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte Band 17).
- 31 Thomas Rietzschel, Die Stunde der Dilettanten. Wie wir uns verschaukeln lassen, Wien 2012, bes. S. 173ff.
- 32 Peter Dudek, 'Liebevoller Züchtigung'. Ein Mißbrauch der Autorität im Namen der Reformpädagogik, Bad Heilbrunn 2012.
- 33 Rietzschel, Die Stunde (wie Anm. 31), S. 175f.
- 34 Friedrich Wilhelm Graf, Klöster antimoderner Ganzheitlichkeit, in: FAZ 18.3.2010, Nr. 65, S. 8. "Die frühen Landerziehungsheime der Reformpädagogen sind die Klöster modern-antimoderner 'Ganzheitlichkeit', entworfen aus dem heiligen Willen zur Bildung des anderen, besseren Menschen. Sie setzen auf umfassende Vergemeinschaftung im Kleinen und heben in ihren Alltagsriten, in Sportkultur, Gartenarbeit, Theaterspielen, gemeinsamem Duschen und auch Freundschaftskult, tendenziell den Unterschied zwischen privat und gemeinschaftlich auf. Sie erkennen dem Lehrer eine charismatische Seelenmacht über seine Zöglinge zu... Der Durchgriff auf die Seele des anderen wird zum pädagogischen Programm."
- 35 Heike Schmoll, Die Herren vom Zauberberg, in: FAZ 15.3.2010, Nr. 62, S.3.- Dies., Führer der Verführten, in: FAZ 22.6.2010, Nr. 141, S. 8.- Josef Kraus, Schule als Ersatzreligion, in: DIE WELT 29.3.2010, S. 7.
- 36 Heinz-Elmar Tenorth, Die Bundesrepublik als Internat, in: FAZ 17.3.2010, Nr. 64, S. N5.
- 37 Vgl. Sebastian Müller-Rolli, Evangelische Schulpolitik in Deutschland 1918-1958. Dokumente und Darstellung, Göttingen 1999, S. 779.- Karl Dienst, Religionspädagogik zwischen Schule und Kirche. Religionspädagogische Ursprungs- und Erschließungssituationen in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Darmstadt/ Kassel 2009 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte; Bd. 17).- Andreas Späth/ Menno Aden (Hg.), Die missbrauchte Republik. Aufklärung über die Aufklärer, London/Hamburg 2010.

14.0 Protestantismus als Schuldkult?

14.1 Moral als spezifische Lebensform des Protestantismus?

Der bekannte rheinische katholische Christ und Volksschauspieler Willy Millowitsch sang zu Herzen gehend: "Wir sind alle kleine Sünderlein, war immer so, war immer so..." Nicht nur für Rheingauer Durchschnitts-Protestanten, denen ich entstamme, war das aber eher 'typisch katholisch'! Protestantismus hat es für den dogmen- und kultkritischen Protestanten eher mit aufrichtiger Gesinnung und 'Moral' zu tun, die den Katholiken, auch wegen ihrer Beichtpraxis, öfters fehlen sollen. Wissenschaftlicher formuliert: "Das Wesen des Protestantismus kann als eine Lebensform, eine Haltung, als Ethos umschrieben werden. Es kann deshalb auch nicht deckungsgleich mit einer Institution sein. Seine Prinzipien der Autonomie und der Gewissensverantwortung machen ihrerseits eine Distanz zur Kirche, kirchlicher Lehre usw. notwendig. Kirche kann und darf dem Protestanten und der Protestantin nicht vorgeordnet sein. Es ist umgekehrt: Der Protestantismus ist als Ethos der Kirche vorgeordnet. Die Kirche braucht den Protestantismus als ihren Lebensraum, in dem sie sich entfalten kann, nicht umgekehrt. Der Protestantismus braucht seinerseits die Kirche nicht als Unterstützung oder Heimat. Er braucht sie aber als kritische Instanz. Sie ist nicht der maßgebliche Ort christlicher Vergemeinschaftung. Im Protestantismus hat die Kirche in dieser Hinsicht Konkurrenz in der Familie, verschiedenen Gruppenbildungen und im Staat... Hoffnungen setzen die Protestanten eher auf die Entwicklung der Gesellschaft oder des Staates als auf die ihrer Kirche. Diese Einstellung hat Tradition und wurde bis ins 20. Jahrhundert hinein auch von der Theologie in vielen Fällen abgestützt und begründet. Man berief sich auf die mit der Rechtfertigungslehre gesetzte Unmittelbarkeit des einzelnen zu Gott, die sich vom Grundsatz her nicht mit einer tragenden Rolle der Kirche für den Glaubensvollzug vertrage. Man unterschied zwischen der sichtbaren und unsichtbaren, der sozial vorfindlichen und der geglaubten Kirche. Beides in eins setzen zu wollen, unterstellte man dem Katholizismus. Davon sah man sich selbst weit entfernt."¹

Aus eher kirchensoziologischer Perspektive läßt sich diese Vorordnung des Ethos vor Dogma und Kultus so beschreiben: "Die Unkenntnis über den Unterschied von akademischer Sicht und alltäglicher Wirklichkeit der Kirche verführt mitunter dazu, das Verhältnis von Theologie und Kirche falsch einzuschätzen. Diese Fehleinschätzung offenbart sich drastisch in der Annahme, die moderne wie die traditional orientierte Theologie besäße einen tiefgreifenden und beherrschenden Einfluß auf Struktur und Funktion des kirchlichen Apparats; die Kirche stehe in einem realen Abhängigkeitsverhältnis zur offiziellen und institutionalisierten Theologie dergestalt, daß sie sich von dieser Anweisungen zum Handeln hole und sich von ihr die Strategie ihrer Aktivitäten vorschreiben lasse... In Wirklichkeit orientiert sich die kirchliche Praxis unbewußt an konkreten sozialen und individuellen Erfordernissen und Zwecken, die sich ihr geradezu naturwüchsig aufdrängen... Diese – theologieunabhängigen – Erfordernisse entstammen zum größten Teil dem nicht organisierten gesellschaftlichen Bereich, dem noch nicht direkter und aktiver sozialer Kontrolle und Beherrschung unterworfenen Sektor sekundärer Bedürfnisse. Die Macht dieser konkreten Anforderungen ... ist nun so stark, daß sich ihr die Kirchenorganisation nur schwer entziehen kann... Die gegenwärtige Irrelevanz offizieller Theologie für den Bestand und das Funktionieren der Kirchenorganisation zeigt sich deutlich in der Einstellung der Masse der Kirchenmitglieder, die lediglich die volkshkirchlichen Funktionen in Anspruch nehmen: Sie haben am Dogma samt seinen universitären wie homiletischen Ableitungen überhaupt kein Interesse. Sie haben Religion entdogmatisiert und auf eine besondere Art Ethik reduziert. Die gesellschaftliche Verwertung der Volkskirche, die allein den materiellen Boden für kirchliches Handeln bereitstellt, läßt keinen Raum für einen bedeutsamen theologischen Einfluß... "² Daraus folgert Edmund Weber in pastoraltheologischer Hinsicht gerade ein Ernstnehmen der in einem weiten Sinne verstandenen Seelsorge in der konkreten Gemeinde, die auch die 'theologieunabhängigen Erfordernisse' einschließe. 'Gemeinde' darf gerade nicht auf die 'Gemeinde unter Wort und Sakrament', also auf die Gottesdienstgemeinde beschränkt werden.

In einer Besprechung von Richard Ziegerts 'Kirche ohne Bildung'³ in der FAZ betonte Gerhard Besier: "1923 richtete der liberale Berliner Theologe Adolf von Harnack 'Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unten den Theologen'. Darin gab er seinem jungen Schweizer Kollegen Karl Barth zu bedenken, daß ohne 'geschichtliches Wissen und kritisches Nachdenken' ein rechtes Verstehen der Bibel nicht möglich sei. Die von Barth betriebene Umwandlung des theo-

logischen Lehrstuhl in einen Predigtstuhl führe zur Auflösung der Theologie als Wissenschaft und überantworte die rechte Lehre des Evangeliums den Erweckungspredigern. Barth hielt dagegen, indem er Harnacks 'wissenschaftliche Theologie' in die Tradition der theologischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts einordnete, in der Paulus, Luther und Calvin keinen Platz hätten."

Dieser Streit bestimmte die evangelische Theologie des 20. Jahrhunderts weithin. Karl Barth und seine Schule hätten eine radikale Verkirklichung, Entwissenschaftlichung und Politisierung der Theologie befördert, sagen die Kritiker. Die Folge, so Ziegert, ist eine bisher unbekannte Ideologisierung der protestantischen Welt, ihrer Kulturarbeit wie ihres sozialen und politischen Engagements.

In der Tat: Seit den 20er Jahren proklamierte der sich auf Barth berufende protestantische Klerikalismus mit seinem pfarrherrlichen Machtbewußtsein einen rechts- oder linkspolitischen Messianismus als neue protestantische Lebensform. Als wichtigste Station auf diesem klerikalen Erlösungsweg sieht Ziegert auch die 'völlig verlogene Mythologisierung des Kirchenkampfes', der in Wahrheit ein binnenkirchlicher 'Kreuzzug gegen den Neuprotestantismus' gewesen sei – also gegen liberale Theologen wie Harnack, Ernst Troeltsch, Otto Baumgarten, Martin Rade u.a. Am Ende dieser innertheologischen Auseinandersetzung entstand als 'politische Denkschriftenkirche' die 'Evangelische Kirche in Deutschland' (EKD). "Ihre Leitung aus Geistlichen und 'klerikalisierten Laien' erhob den Anspruch, die Bundesrepublik gleichsam als kirchliche Nebenregierung zu steuern..."⁴ Soweit Ziegert. Demgegenüber verortet er die Predigt der Liberalen Theologie tendenziell als eine dem konkreten Menschen sich zuwendende, Trost und Aufmunterung spendende, aber auch ethische Verpflichtungen nicht vergessende, am Personsein als 'christlichem Prinzip' orientierte Rede. Hierbei dürften auch Überlegungen eine Rolle gespielt haben, die wir z.B. bei dem evangelischen Theologen, Soziologen (Bonn, Heidelberg, Berlin) und späteren Staatssekretär im Preußischen Kultusministerium Ernst Troeltsch (1865-1923)⁴ als Verkörperung Liberaler Theologie finden. In seiner posthum von Gertrud von Le Fort herausgegebenen 'Glaubenslehre' findet sich folgende 'Definition des christlichen Prinzips': "Das Christentum ist ... die entscheidende und prinzipielle Wendung zur Persönlichkeitsreligion gegenüber allem naturalistischen und antipersonalistischen Verständnis Gottes. Dieser allgemein historische Charakter des Christentums prägt sich ... aus als die Idee, die menschlichen Seelen durch die Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott erlösend und heiligend zu Gott emporzuheben und sie in Gott zu verbinden zu einem Reiche der aus Gott stammenden und auf Gott gerichteten ... Persönlichkeiten."

Das 'Wesen Gottes' ist für Troeltsch die Begründung dieses 'Persönlichkeitsideals'.

Diese 'liberal' und 'undogmatisch' klingende Formulierung schließt sich an die mit dem Namen des großen evangelischen Theologen und Philosophen Friedrich Schleiermacher (1768-1834) verbundene liberal-theologische Tradition an, die sich aber auch in pietistischen Transformationen findet, ebenso bei konservativen Kulturlutheranern, also einen größeren Frömmigkeitsbereich abdeckt. Entscheidend sind dann Stichworte wie Autonomie bzw. Mündigkeit oder Freiheit, Glauben als persönliches gewissenmäßiges Überzeugtsein, Vorordnung des Ethos vor Kultus und Dogma. Begriffe wie Person, Subjektivität, Selbstbewußtsein und – schließlich sie ablösend – 'Persönlichkeit' dienen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts dazu, die elementare Grundstruktur menschlicher Existenz, die den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheidet, zu umschreiben: die Struktur der Selbstreflexivität. Damit ist gesagt: Der Mensch ist das einzige Lebewesen, das zu sich selbst Stellung nehmen und diese je individuelle Stellungnahme eigenverantwortlich gestalten muß. Dabei darf gerade nicht übersehen werden: Christliche Tradition gilt hier als unverzichtbare Hilfe zur Auslegung dieser Elementarstruktur menschlicher Existenz. Angesichts der Gefahr, daß das Individuum seine Identität verliere, daß es zwischen den Großsystemen der Gesellschaft zerrieben werde und dem unpersönlichen 'man' zum Opfer falle, soll christliche Religion die 'Persönlichkeit' stärken. So schrieb z.B. Wilhelm Hermann (1846-1922), seit 1879 Theologieprofessor in Marburg, in diesem Jahr: "Das Wort, welches dem Menschen die Welträtsel löst, kann nicht anders lauten als: Persönlichkeit." Der Unterschied zwischen Konservativen und Liberalen lag damals in erster Linie darin, daß die ersteren die Persönlichkeitsbildung eher in überkommenen Institutionen suchten, während letztere eher auf eine freie, religiös integrierte Bildungskultur setzten. Trotz aller Unterschiede kann – vereinfachend – gesagt werden, daß protestantisches Christentums- und Religionsverständnis hier auf einer 'personalen Ontologie' aufruhen, auch wenn in der Folgezeit die sozialen und politischen

Bedingungen stärker als im 19. Jahrhundert mitbedacht werden. 'Personale Ontologie': Christlicher Glaube und christliche Religion legen sich vorwiegend anhand eines christlich-kulturell entfaltenen Persönlichkeitsideals aus. Dazu gehört auch dies: Protestantisches Christsein ist stärker an der Eigenständigkeit der Person orientiert und zeigt ein Gefälle zur Institutionskritik. Für die protestantischen Aufklärer und ihre liberalen Erben ist Religion wesentlich etwas Subjektives; sie hat es vor allem mit der Innerlichkeit des Menschen, mit seiner autonomen Selbsterfassung zu tun. Die Religion, die innere Gewißheit des Einzelnen stehen im Vordergrund. Noch einmal sei Ernst Troeltsch zitiert: "Eine Wahrheit, die in erster Linie Wahrheit für uns ist, ist darum doch Wahrheit und Leben... Das göttliche Leben ist in unserer irdischen Erfahrung nicht ein Eines, sondern ein Vieles. Das Eine in dem Vielen zu ahnen, das aber ist das Wesen der Liebe."

Diese Vorstellungen trafen dann auf die von der Dialektischen Theologie weitergeführte 'Revolution' in der protestantischen Theologie nach dem Ersten Weltkrieg mit dem Ziel einer Generalrevision des Gottesverständnisses, derzufolge Gott als souveräner Herr über Welt und Geschichte und nicht als 'Provinz im Gemüt', als 'Seele' oder als 'Faktor der Kultur' verstanden wurde und die leidenschaftlich eine idealistische, auf dem Erbe von Aufklärung und Liberalismus aufruhende 'verbürgerlichte Religion' mit ihrer Synthese von Christentum und Kultur bekämpfte. Diese damals modische 'Differenztheologie' findet sich aus lebensmäßigen und theologischen Gründen bei Heinrich Steitz gerade nicht.

14.2 Religion und Moral im Urteil der Dialektischen Theologie

Moral als Religionsersatz: Ein fast uferloses Thema, das weit über den religiösen Sektor hinausgeht. In Gestalt der in der Krisenzeit nach dem Ersten Weltkrieg entstandenen, sich gegen Aufklärung, Liberalismus, Individualismus, Mystik und Idealismus wendenden, vor allem mit dem Namen von Karl Barth verbundenen und sich vehement gegen einen 'liberalen Moralprotestantismus' wendenden sog. 'Dialektische Theologie' war nach dem Ende des Ersten Weltkriegs auch im Protestantismus die Revolution angesagt und eine Generalrevision des Gottesverständnisses gefordert. 'Dialektik' sollte zunächst besagen, daß man von der 'Gottheit Gottes' in ihrer Unverfügbarkeit, Unberechenbarkeit, Unzulänglichkeit nur im 'Hin-und-her-Sprechen', in der 'mystischen Paradoxie' (Wolfgang Philipp) reden könne. 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. Der 'Lehrstuhl' sollte zum 'Predigtstuhl' werden. 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 Preisgegebenseins 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" (Wolfgang Philipp). 'Offenbarung' wird zu einer reinen unableitbaren Spontaneität, zum 'Einschlagtrichter' der von jenseits der Todeslinie kommenden Granate; sie kommt 'senkrecht von oben'! Kritiker dieser Theologie sprachen von einer 'Bomben- und Granaten-Theologie', von einer 'Revolutionstheologie', von einem 'Offenbarungspositivismus' usw. Die antihistoristische Stoßrichtung der 'Dialektischen Theologie' erzielte schon im Kirchenkampf der 30er Jahre den entscheidenden Durchbruch; Barths viel zitierte Definition der Kirchengeschichte als einer 'unentbehrlichen Hilfswissenschaft' hat sich Generationen von Studierenden tief eingegraben.

Versuchen wir, uns in diesem komplexen Feld weiter zu orientieren! Dabei kann uns auch Martin Walsers Vortrag am 9.11.2011 (FAZ vom 10.11.2011, 33) vor der Harvard Universität 'Über Rechtfertigung, eine Versuchung' eine Hilfe sein: "Ich habe mein Leben als Schriftsteller auch im Reizklima des Rechthabens verbracht. Und habe erlebt, daß die ablenkungsstärkste Art des Rechthabens die moralische ist. Den Eindruck erwecken zu müssen, man sei der bessere Mensch. Wer diesen Eindruck einmal hat von sich, dessen Gewissen ist domestiziert. In unseren heutigen Literaturen kommen Fälle von gravierendem Rechtfertigungsmangel nicht mehr vor. Rechthaben genügt zur Rechtfertigung..." Die heute oft und in verschiedener Couleur anzutreffende gespreizte

Selbstdarstellung unserer auf Knopfdruck entrüsteten 'Gutmenschen' auch im Kontext einer "gigantischen Gedenkindustrie 'Gegen das Vergessen'" (Henryk M. Broder) ist schon eine Anfechtung, zumal sie in gewissen theologischen, auf ein 'klares Bekenntnis zur eigenen Schuld' bedachten Milieus gepflegt wird, die nach dem Wegfall religiöser Deutungsmuster sich für alles Schlimme, was in der Welt geschieht, zumindest mitschuldig fühlen bzw. dies von ihrer Klientel erwarten!⁵ Noch einmal Martin Walser: "Was ist denn political correctness anderes als eine Domestizierung des Gewissens, eine passe-partout-Rechtfertigung?" Ein Geltendmachen der biblischen Rechtfertigungslehre in diesem auch zivilreligiös bedeutsamen Kontext bedeutet gerade eine Kritik an einer 'Hypermoralisierung' in Religion, Politik und öffentlichem Leben. Von der Rechtfertigungslehre her ist eine Entdramatisierung solcher Moralisierungen dringend geboten. Eine hypertrophe Moral führt bekanntlich zu einem Dauertribunal, zur Tribunalisierung der gesamten menschlichen Lebenswirklichkeit; man flüchtet aus dem 'Gewissen haben' in das 'Gewissen sein'.

14.3 Habermas als Sprachhelfer?

Spätestens in den 1960er Jahren machte sich auch in der EKHN ein Unbehagen zumindest an der kirchenpolitisch gewendeten kirchenleitenden Theologie des Linksbarthianismus bemerkbar. "Nach der Diskussion um die existentialistische und die hermeneutische Theologie ... kam die Entdeckung der Psychologie als eine Art Hilfswissenschaft für die Theologie hinzu, die sich in Deutschland seit den 60er Jahren vollzog. Wir waren hin und weg von dem, was die Psychologie über uns zu sagen wußte. Viele praktische Theologen integrierten sie in ihre Arbeit, waren dadurch up to date oder fühlten sich jedenfalls so... Aber dann entdeckten die ganz Schnellen die Soziologie als neue Hilfswissenschaft für die Theologie. Da ging es um Strukturen, die ganze Gruppen und nicht nur einzelne fremdbestimmten. Diese Strukturen sollten erkannt und abgeschafft oder mindestens verändert werden... Wo war eigentlich die Theologie abgeblieben bei denen, die sich in Soziologie oder Psychologie ganz und gar hineinbegeben hatten?"⁶

Besonders schwierig war die Beantwortung dieser Frage bei Disziplinen, die sich, wie z.B. die Religionspädagogik, nicht mehr als 'pure Anwendungswissenschaften' traditionell etablierter Disziplinen verstehen wollten, sondern – auch im Blick auf eigene Ausstattungen usw. – auf eigenständige Theoriebildungen bedacht waren. Da bot sich vor allem die 'Kritische Theorie' in ihren verschiedenen Spielarten an, die Unabhängigkeit von den jeweiligen anderen theologischen Fakultätsdisziplinen, aber auch von den institutionalisierten Kirchen bieten sollte. Dies brachte große Sprachveränderungen mit sich! Das bisherige Theologendeutsch genügte schlicht nicht mehr! Englisch wurde zur neuen 'Muttersprache', Habermas zum neuen Sprachhelfer, ja zum Sprachlehrer! In den Auseinandersetzungen um die Strukturen der EKHN spielte z.B. zunehmend der Begriff 'Identität' eine Rolle. Formal bezeichnet der Ausdruck eine gedankliche Beziehung, welche die durch das diskursive Denken ermöglichte Vervielfältigung der Vergegenwärtigung eines Gegenstandes aufhebt. In weiterer philosophischer Analyse wird die Identität in Abhebung von Differenz aufgefaßt und als Möglichkeitsbedingung des Unterschiedenen und Vielfältigen gesehen. Von Schellings 'absolutem Identitätssystem' transzendentalphilosophischer Couleur über die eher soziologischen Rollentheorien z.B. von Talcott Parsons als Protagonist der sozialwissenschaftlichen Rezeption Freudscher Motive, George H. Mead, A. Strauss und E. Goffman bis hin zu Jürgen Habermas, der sich um die deutsche Rezeption und Systematisierung der nahezu ausschließlich in den USA entwickelten Konzepte von 'Ich-Identität' verdient gemacht hat, spannt sich ein weiter Bogen! Es dauerte lange, bis es dämmerte: 'Identität' ist wohl eher ein Problembegriff und kein Beschreibungsbegriff. Inzwischen haben diese 'Sprachregulierungen' aber ihren Zweck erfüllt, und zwar in der Form esoterisch anmutender, durch Kirchensteuern finanzierter Institute und 'Sonderpfarrstellen', die heute von manchen Synoden den ortsgemeindlichen Pfarrstellen vorgezogen werden! "Hinter der abschätzigen Bewertung der Ortsgemeinde und der positiv dargestellten Arbeit der übergemeindlichen Dienste steht der Lobbyismus der vielen neuen Institute, die wir eingerichtet haben und die um ihren Besitzstand kämpfen. Sie müßten geschlossen werden, wenn wir Sonderausbildungen als unnütz erkennen."⁷ In der Tat: In der EKHN haben deren Angebote längst biblischen Umfang erreicht!

14.4 Aus einer journalistischen Moralpredigt über die Misere der öffentlichen Gefühle

Die Bundesrepublik Deutschland ist ein übelgelautes Land, aber ihre Einwohner sind glücklich und zufrieden. Dieses Bild des Mißverhältnisses zwischen dem öffentlichen bzw. veröffentlichten und dem privat gehegten Bild vom Leben der Deutschen begegnet monoton vom BILD über SPIEGEL und 'stern', die öffentlichen und privaten Fernsehsender bis hin zu den Kundgebungen der Parteien und Interessenverbände. Der an die Zeit der sog. APO erinnernde 'Wutbürger' wird zum demokratischen Musterknaben gekürt, dessen Nachwuchs man z.B. durch die 'G 8' gefährdet sieht. Da ist viel die Rede von Schuld, Scham und Sühne, aber nie von Erlösung, von Dauerprotesten gegen Kernkraft, Unternehmerwillkür, Informationsbeschränkung und allerstickender Bürokratie. Da wird das Panorama eines Lebens sichtbar, das mit der Säuglingssterblichkeit beginnt und mit dem Elend der Alten endet. "Wenn dieses Bild der Republik der Behinderten, Belasteten und Gemaßregelten nur annähernd mit dem selbsterfahrenen Bild des Lebens der im Lande Lebenden übereinstimmte, dann müßte die Bundesrepublik kein Einwanderungs-, sondern ein Auswanderungsland sein" – so das Resümee der 'journalistischen Predigt' von Johannes Gross.⁸

In dieses Bild passen für Johannes Groß auch die *Kirchen!* "Zum öffentlichen Klima der Bundesrepublik tragen auch die Kirchen ihren Scheffel Mehltau bei. Die protestantische Kirche, die das Sünden-Ethos unserer Gesellschaft weit mehr ausdrückt als die katholische, hat schon seit Jahrhunderten eine innigere Beziehung zum Zeitgeist unterhalten und ihn unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg als Hauptsprecherin der richtigen Gesinnung ausgedrückt. Seit der Stuttgarter Schulderklärung 1945 ist sie den Deutschen keine Handreichung schuldig geblieben, die weniger frohe Botschaft enthielt als den permanenten Ruf zur Buße und Umkehr, die politisch durchaus vollzogen war. In ihr herrscht heute gleichsam ein ewiger Karfreitag, was theologisch auch seinen Grund darin haben mag, daß die Kreuzigung ein unbezweifelbares Faktum ist, die Auferstehung aber nicht, so daß die Verheißungen des Evangeliums dem Kirchenvolk nur in violetten Farben verkündigt werden. Die freudigen Hochfeste der Christenheit, wie Ostern oder Weihnachten, werden von unserem, seiner Staatsbindung verlustig gegangenen Protestantismus eher herunter moralisiert. Atomkraft und Entwicklungshilfe bieten beliebte Motive und ein allgemeiner Aufruf zur Askese bei der Wahrnehmung nationaler Interessen. Ein schlechtes Gewissen gegenüber der Welt wird den Christen als gutes Bewußtsein insinuiert; Opferbereitschaft als schmallippig unfrohe Verzagtheit unter einem Baldachin von Malaise. Die katholische Kirche hat daran weniger teil, weil der deutsche Katholizismus Teil einer übernationalen Kirche ist. Sie verfügt noch immer über eine größere Resistenz gegenüber dem zeitgenössischen Milieu und hat das Aggiornamento des Zweiten Vatikanischen Konzils ohne bleibende Schäden überstanden. Immerhin ist auch sie aus der *ekklesia militans* zur *ekklesia clamans* geworden. Wehklagen über die verderbte Zeit, das schon immer ihr Auftrag war, scheint jetzt ihr alleiniger zu sein."

Gleichermaßen Vehikel wie Urheber öffentlichen Trübsinns sind auch die *Medien*, die immer mehr in die Stiefel von Staatsanwälten und in die Schuhe von Richtern hineinschlüpfen und schließlich das Jüngste Gericht Gottes überflüssig machen. Einen Ablaß bekommt nur, wer sich den Medien unterwirft und vor ihnen bedingungslos seine Sünden bekennt. Bundespräsident a.D. Christian Wulff hätte das doch wissen müssen!

Was hier als 'weltlich' erscheint, hat zumindest theologische Ränder! "Es ist typisch für unsere Nation, daß sie die theologisch besessenste der Christenheit ist. Durch die konfessionelle Auseinandersetzung seit der Zeit der konfessionellen Spaltung ist sie in extremer Weise theologisch geprägt worden... Jede Frage kann bei uns mit Leichtigkeit zu einer prinzipiellen Frage gemacht, in den Rang einer Überzeugung erhoben werden“, was leicht zum Moralisieren führt, das auch dem lehrhaft-pedantischen Zug der deutschen Geistesgeschichte in besonderer Weise entspricht. Besonders seit dem Zusammenbruch des nationalsozialistischen Regimes glaubt man, moralisches Denken an die Stelle des Politischen überhaupt setzen zu können. Am Ende gehört bei uns das Lehrhafte insgesamt zum Bestandteil des öffentlichen Lebens. Entsprechend ist der pädagogischen Disziplin eine Stellung in unserem öffentlichen Leben zugewachsen, die man bei anderen Nationen nicht leicht findet. Das hat unmittelbare Folgen. Etwa die, daß bei uns *Moral* von schlechterdings jedermann gepredigt werden kann, nicht nur von denen dazu amtlicher- oder kirchlicherseits Berufenen; daß bei uns z.B. bei einem Unfall in den Medien immer erst die Schuldfrage diskutiert wird, bevor auch nur die Kausalität festgestellt werden können, vom Denken an die Opfer ganz zu schweigen. "Und so ist Deutschland eine zuweilen peinlich pädagogische Provinz, in der beinahe jedermann jeden anderen über beinahe alles zu belehren vermag."

Ein wichtiges Fundament des öffentlichen Trübsinns bildet die Hinterlassenschaft des *Nationalsozialismus*. Schuldbekennnisse gehören zum Ritual der deutschen Politik. Allerdings sprechen dabei diejenigen, die solche öffentliche Schuldbekennnisse ablegen, weit weniger von sich selbst. Sie versammeln lieber ungefragt eine große Anzahl von Bußfertigen und Mitsündern um sich, als deren Sprecher sie dann als bereits absolvierte Repräsentanten auftreten.

Auch wenn die westliche Gesellschaft zunehmend den Eindruck erweckt, sich in ihrer Mehrheit von Kirche und Religion zu verabschieden: 'Areligiös' ist sie dennoch nicht geworden! Auch in 'weltlicher' Gestalt zelebriert man christliche Liturgien, wie die *Hypertrophie öffentlicher Bußbekennnisse* zeigt, die sich – im Unterschied zur 'Privatbeichte' – an die mittelalterlich-calvinistische Tradition der 'Offenen Schuld' anschließen, die lautstarkes Bekennen von Schuld mit dem Abwerfen einer großen Last gleichsetzt. Vor allem im Gefolge einer Politisierung vieler, auch ehemals als 'privat' geltender Lebensbereiche tritt jetzt eine enorme *Moralisierung*, eine zunehmende Bereitschaft zu öffentlichen und plakativen Bußbekennnissen für alle möglichen Taten und Untaten in Vergangenheit und Gegenwart nicht nur im Raum der Kirche, sondern auch im politischen Bereich in den Vordergrund. Auch der 'weltliche' Bereich wird zum Ort der Buße, die Gesellschaft zur Bußgemeinschaft, in der 'Säkulare' von 'Religiösen' lernen und umgekehrt: 'Wir sind alle kleine Sünderlein...!' "Fortwährend banalisieren prominente Kirchenvertreter das Evangelium zur schlichten Sozialmoral. Besonders gut läßt sich dies an den hohen christlichen Festtagen beobachten. Zu Weihnachten predigen Deutschlands Bischöfe in ökumenischer Gemeinsamkeit gern über den Sozialstaat, die Gentechnik, die Öko-Krise und das Asylrecht. Pathetisch kritisieren sie die kapitalistische Globalisierung der Ökonomie und bemitleiden Straßenkinder in der Dritten und Vierten Welt. Da viele Deutsche am Heiligen Abend besonders gern in die Kirchen gehen und die Zahl der Gottesdienstbesucher hier so hoch ist wie an keinem anderen Festtag des Kirchenjahres, neigen manche Prediger gern zum politreligiösen Populismus und setzen auf Kanzelschelte gegen böse Bänker. Doch zum religiösen Sinn des Fests fällt ihnen zumeist nicht viel ein. Ihre Weihnachtspredigten gleichen Regierungserklärungen eines allzuständigen *Klerikalgouvernements*, das eine Kompetenz für globales Krisenmanagement in Anspruch nimmt... Im Stall von Bethlehem versammelten sich auch Ochs und Esel. Manche Bischöfe bauen deshalb waghalsige Eselsbrücken. Weil die Weihnachtsgeschichte des Lukas mit der Steuerschätzung des Kaisers Augustus beginnt, wollte einst der badische Landesbischof Klaus Engelhardt eine bessere Steuermoral herbeipredigen... Und der rheinische Präses Manfred Kock bejammerte als EKD-Ratsvorsitzender vor Jahren die 'Gnadenlosigkeit' von Massenarbeitslosigkeit und neuer Armut. Linke Protestanten stimmen mit rechten Katholiken im kulturkritischen Lamento über eine kapitalistische Konkurrenzökonomie überein, die harte Leistungen fordere und den Menschen zum Kostenfaktor reduziere. Das ist nur hohle Appellsprache. Auch die Kirchen sanieren ihre Haushalte durch Stellenstreichungen oder, schlimmer noch, durch das Absenken der Einstiegsgehälter von Vikaren und jungen Pfarrern und Pfarrerinnen... Die Feste des Kirchenjahres sind 'heilsame Unterbrechungen' (Eberhard Jüngel) des Alltags. Die Bischöfe aber konfrontieren die Gottesdienstbesucher nur mit platten Alltagsweisheiten. Weniger egoistisch solle der Mensch sein, friedfertiger und gütiger. Dies kann man auch in der *ZEIT* lesen und im Bundestag hören. Theologen sollten demgegenüber von jenem Realismus künden, der einst als Lehre von der Erbsünde formuliert wurde. Das Christentum ist keine Religion der Selbstverbesserung, sondern erschließt die Einsicht, daß jeder Mensch immer auch von Grund auf böse ist. Auch der neue, gute Weihnachtsmensch ist nur der alte Adam."⁹

Was die Großkirchen recht ist, ist den vorwiegend der amerikanischen Religionskultur entstammenden und meist moralgesättigten '*Freigemeinden*' bzw. '*Freichristen*' erst recht bllig! Da bekennt in einem entsprechenden Pressedienst¹⁰ ein erweckter adventistischer Mediziner – auch unter Berufung auf 1. Mose 1,29: "Wer ehrlich über die Welternährung nachdenkt, muß zwangsläufig auf Fleisch verzichten. Unser Fleischverbrauch ist ökologischer und wirtschaftlicher Wahnsinn.... Christen müssen Verantwortung für die Schöpfung übernehmen und deshalb auch ihre Ernährung umstellen. Außerdem haben Vegetarier die besten Chancen auf ein langes Leben. Das bedeutet auch eine massive finanzielle Entlastung des Gesundheitssystems!" Da kann ein Bauernvertreter und Viehhalter an gleicher Stelle nicht schweigen: "Wir leben in einer in Sünde gefallenen, unperfekten Welt, nicht mehr im Paradies. Und als Gott die Menschen aus dem Garten Eden vertrieb, jagte er sie nicht nackt davon, sondern kleidete sie in Tierfelle (1. Mose 3,21). Dazu hat er zweifellos Tiere geschlachtet – auch zum Nutzen der Menschen... Tiere als unsere Mitgeschöpfe verdienen mit ihrer von Gott gestif-

teten Würde unseren Respekt – essen dürfen wir sie dennoch, am besten aus regionaler Erzeugung." Was das mit ernsthafter wissenschaftlicher Theologie noch zu tun hat, weiß ich nicht. Was wäre, wenn besagter Bauer eine Biogasanlage betreiben und hier auch auf Kuhmist angewiesen wäre... In dem gleichen Heft läßt der Psychiater, katholische Theologe und Bestsellerautor Manfred Lütz (Köln) grüßen: "Kein Zweifel, wir leben heute im Zeitalter der real existierenden Gesundheitsreligion. All das, was man früher für den lieben Gott tat – wallfahren, fasten, gute Werke verrichten –, das tut man heute für die Gesundheit."

14.5 Aus einer philosophischen Predigt über die Rechtfertigung

Weite Teile der Gegenwartsphilosophie sind der Auffassung, daß nicht nur für die Wissenschaften, sondern auch überall da, wo es um menschliche Dinge und Üblichkeiten geht, ein Rechtfertigungskontext notwendig ist. Bei Handlungen, Institutionen, Normen, Individuen genüge es nicht, wenn sie nur konventionell existieren: Sie alle müssen sich vielmehr rechtfertigen, legitimieren. "Dafür wird – in repräsentativen Trends der Gegenwartsphilosophie: bei den Diskursphilosophen transzendentaler oder universalpragmatischer oder konstruktivistischer Couleur – ein quasiinstitutioneller Rechtfertigungskontext angeboten, nämlich der Rechtfertigungsdiskurs: In ihm darf und muß sich – in idealer herrschaftsfreier Kommunikation, doch unter Konsensdruck – alles rechtfertigen. Die, die diesen Diskurs führen und seinen Konsensdruck betreuen, verwalten das Rechtfertigungsverlangen. Sie sind dann das große Über-Wir der Wirklichkeit: jenes absolute Gewissen, das alles in der Welt zu haben hat, d.h., vor dem sich alles rechtfertigen muß, insbesondere dann, wenn es in Legitimationskrisen geraten ist; und das ist modern – im postkonventionellen Zeitalter – überall der Fall; und sollte es irgendwo noch keine Legitimationskrise geben, wird sie notfalls erfunden: im Interesse der Ubiquisierung des Rechtfertigungsverlangens. Denn heute bedarf alles der Rechtfertigung: die Überlieferung, die Religion, die Familie, die bürgerliche Gesellschaft, der Staat, das Recht, der Konformismus, das Abweichlertum, der Sport, die Kausalität, das Individuum, die Chemie, die Kochkunst, das Gemüse, die Statistik, der Haarwuchs, der Markt, die Laune, das Latein, die Industrie, das Gefühl, die Vorlesung, die Lederhose; nur eines bedarf – warum eigentlich? – keiner Rechtfertigung: die Notwendigkeit der Rechtfertigung von allem und jedem."¹¹

Philosophisch gab es diese Hochkonjunktur des Rechtfertigungsverlangens bereits im deutschen Idealismus und dort zuerst bei Kant, der in seiner 'Kritik der reinen Vernunft' die 'quaestio juris' an die Kategorien richtete und ihre 'transzendente Deduktion', d.h. Rechtfertigung verlangte: Mit welchem Recht gelten sie überhaupt und nicht vielmehr nicht? Und was der 'Revolution der Denkungsart' in der Philosophie recht ist, ist der politischen Revolution in der sozialen Realität billig: "Wie dort die Kategorien, müssen sich hier – zuerst in der französischen Revolution, der alle seitherigen Revolutionen nachgebildet sind – die Menschen rechtfertigen: und wenn sie – die bestehenden Zustände oder die bestehenden Individuen – das nicht können: dann weg mit ihnen. So existiert der Mensch und alles Menschliche in einem Dauerprozeß vor einem Dauertribunal verdächtigt, angeklagt, zur Rechtfertigung gezwungen, verurteilt: 'Die Weltgeschichte ist das Weltgericht'."

Für Odo Marquard bedeutet diese ungeheure Konjunktur des Rechtfertigungsdrucks die Verwandlung der Menschenwelt in ein Tribunal, die *Tribunalisierung* und Übertribunalisierung der menschlichen Lebenswirklichkeit, die er (als eine mögliche und plausible Antwort) aus der Theodizee herleitet.

In der 'Theodizee' geht es um die Frage: Woher kommen die Übel? Der Mensch ist hier der Ankläger, Gott der Angeklagte. In der 'Leibniztheodizee' hat Gott aber einen guten Verteidiger: nämlich den Philosophen Leibniz, der Gott im Blick auf die Frage nach der Herkunft der Übel in der Welt mit dem Argument rechtfertigt: Schöpfung ist (nur) die Kunst des Bestmöglichen, nicht des Vollkommenen. Darum muß Gott die Übel in Kauf nehmen, sie 'zulassen'. Das genügt aber der modernen Geschichtsphilosophie nicht mehr. Sie geht einen Schritt weiter, in dem sie statt Gott den Menschen zum Schöpfer ausruft und die Wirklichkeit fortan als eine Schöpfung begreift, die man dem Menschen zutrauen kann: als Geschichte. "Die moderne Geschichtsphilosophie ist die Radikalisierung der Theodizee durch den Freispruch Gottes wegen der erwiesensten jeder möglichen Unschuld: der Unschuld wegen Nichtexistenz. Durch diesen Atheismus ad maiorem Dei gloriam wird der Mensch der Erbe der Funktionen Gottes: nicht nur seiner Funktion als Schöpfer, sondern ... auch seiner Funktion als Angeklagter der Theodizee. Danach gilt durch die Geschichtsphilosophie folgendes: Das Pensum der Philosophie bleibt ein Prozeß, der Mensch bleibt der absolute Ankläger, aber eines hat

sich geändert: Statt Gottes wird nunmehr – in der gleichen Sache: in Dingen Übel in der Welt – zum absoluten Angeklagten der Mensch."

Das klingt zunächst noch nach 'christlich'; auch dort wird der Mensch ja absolut – nämlich durch den Absoluten: durch Gott – wegen der Sünde angeklagt. Aber diese absolute Anklage ist christlich zugleich absolut ermäßigt: durch die göttliche Gnade. Christlich gerät der Mensch gerade nicht unter absoluten Rechtfertigungsdruck.

Das ändert sich spätestens am Anfang des 18. Jahrhunderts: Indem der Mensch zum absoluten Ankläger avanciert, wird die absolute Anklage gnadenlos. "Das ist ein spezifisch moderner und für die Übertribunalisierung der menschlichen Lebenswirklichkeit entscheidend mitursächlicher Vorgang: der Verlust der Gnade. Weil durch ihn die absolute Anklage wegen der Übel in der Welt den Menschen nunmehr gnadenlos trifft, setzt sie ihn – ohne Pardon – unter absoluten Rechtfertigungsdruck. Darum kann die Rechtfertigungsfrage – über innerphilosophische Legitimationsverlangen hinaus – schließlich gesteigert und ubiquisiert werden zur totalen gnadenlosen Anklagefrage an jedermann: Mit welchem Recht bist du so, wie du bist, und nicht vielmehr anders, und mit welchem Recht gibt es dich überhaupt und nicht vielmehr nicht? Unter dem Druck dieser Frage muß sich fortan der Mensch in toto ständig zur Disposition stellen: Jedermann hat – als säkularisierte causa sui – ohne Pardon die totale Beweislast für sein eigenes Seindürfen und Soseindürfen... Man ist versucht, zu sagen: Die Zumutung, diese Beweislast zu haben (die über jedes einmalige Soll an guten Werken weit hinausgeht) ist – wie schon (sehr frei nach Max Weber) der Kapitalismus – die Rache der reformatorisch vertriebenen Werkgerechtigkeit an ihrer Vertreibung. Durch derlei absoluten Rechtfertigungszwang wird schließlich zum exklusiven Lebenspensum des Menschen dies: vor einem Dauertribunal, bei dem der Mensch zugleich als Angeklagter, Ankläger und Richter agiert, die Entschuldigung dafür leben zu müssen, daß es ihn gibt und nicht vielmehr nicht, daß es ihn so gibt, wie es ihn gibt, und nicht vielmehr anders." Die moderne Philosophie verwaltet diesen Legitimationszwang, diesen Rechtfertigungsdruck, und zwar möglichst exklusiv, denn dadurch wird sie selber unangreifbar; sie entkommt dem Tribunal, indem sie es wird. Marquards These lautet also: "Die moderne Anklagelage des Rechtfertigungszwangs, die Tribunalisierung der menschlichen Lebenswirklichkeit kommt – durch deren Zusammenbruch – aus der Theodizee; total und ubiquitär aber – also zur Übertribunalisierung der Menschenwelt – wurde sie dabei durch den Verlust der Gnade."

Diese moderne Übertribunalisierung ist aber nicht auszuhalten, kann sich doch niemand ständig total zur Disposition stellen. Dadurch entsteht ein enormer Entlastungsbedarf: "Die moderne Übertribunalisierung erzwingt den Ausbruch in die Unbelangbarkeit."

Diesem Ziel dient z.B. die *'Kultur des Alibiwesens'*. Zu ihr gehört etwa die vorromantisch-romantische Positivierung des Wahnsinns oder das Wegschieben der Schuld auf die anderen oder anderes: auf den Geschichtslauf, die Gene, das Milieu, die Gesellschaft, die Umstände, die Verräter, die Feinde, das 'Man'.

Diesem Ziel dient die *'Kultur der Unerreichbarkeit'*. Zu ihr gehört der wachsende Anonymitätsbedarf: die unberührte Natur, die einsame Landschaft, die Wildnis, aber auch die große Stadt, in der man untertaucht auf der Flucht vor den sonst allgegenwärtigen Rechtfertigungszwängen. Dazu gehört die Kunst der Abwesenheit, die Reise: natürlich die in die räumliche Ferne, bis hin zum heutigen Tourismus und Wissenschaftstourismus; doch auch die in die Zeit, die Historie. "Derlei Halbemigrationen und Emigrationen verlangen nicht selten Bildung: Bildung – und das wäre mein Versuch einer Definition – Bildung ist die Sicherung der Emigrationsfähigkeit, also der Chance zum Ausbruch in die Unbelangbarkeit."

Diesem Ziel dient die *'Kultur rechtfertigungsdiesseitiger Besonderheiten'*. Zu ihr gehört z.B. die Karriere des Geschmacks, den man – weil er indemonstrabel ist – nicht zu rechtfertigen braucht: "Das Ästhetische wird das Refugium menschlicher Rechtfertigungsunbedürftigkeit. Als Urlaub vom Tribunal wird die Kunst ästhetisch und das autonome Kunstwerk vielleicht am meisten das, vor dem die Frage 'mit welchem Recht...?' verstummt: als Ausbruch in die Unbelangbarkeit." In diesen Umkreis gehört auch das von ihren Anhängern meist vergessene Motiv der Frankfurter Schule, die besonders den Entlarvungs- und Anklagegestus pflegte: Das 'ohne Angst anders sein können' (Th. W. Adorno), was Odo Marquard als die 'substantiellste Formel des Ausbruchs in die Unbelangbarkeit' bezeichnet.

Der Ausbruch in die Unbelangbarkeit ist für Marquard der moderne Versuch einer Kompensation des Verlusts der Gnade angesichts des Gnadenloswerdens der Rechtfertigungsfrage. "Der christliche Rechtfertigungsglaube zerfällt also modern in Übertribunalisierung *und* Ausbruch in die Unbelangbarkeit; vielleicht kann man sagen: jene – die Übertribunalisierung – ist Christentum minus Gnade; dieser – der Ausbruch in die Unbelangbarkeit – ist Gnade minus Christentum."

Was den Blick auf das so explizierte Rechtfertigungsthema anbelangt, so kann dieses für Marquard "kein Philosoph explizieren, ohne darüber auch theologisch zu reden... Ein Philosoph, der nicht das Theologische versteht und spricht, ist an vielen wichtigen Stellen seines Fachs nicht in der Lage, dessen Probleme unverkürzt zu artikulieren.... Doch bei diesem Gespräch kann der Philosoph nur wirklich lernen, wenn der Theologe wirklich ein Theologe und nicht ausschließlich ein getarnter Auch-nur-Philosoph ist... Eine auf Philosophie reduzierte Theologie ist für Philosophen ... als theologischer Gesprächspartner uninteressant. Ein Theologe, der das Christentum traktiert als Philosophie fürs Volk – das Christentum einst etwa als Platonismus fürs Volk, das Christentum heute etwa als Marxismus fürs Volk – ist für Philosophen gesprächsentbehrlich: Philosophie nämlich – Platonismus, Marxismus – können wir selber: undilettantischer, profihafter, besser. Mit einer auf Philosophie reduzierten Theologie führt der Philosoph kein wirkliches Gespräch, sondern bestenfalls ein – kompliziertes – Selbstgespräch; für einen Monolog aber braucht ein Philosoph nicht im Ernst den Theologen, sondern einzig sich selbst. Daß jede wesentliche Begegnung Selbstbegegnung sei und jedes wesentliche Gespräch Selbstgespräch: Diese idealistische These – und selbst das haben sie überwiegend bei Theologen gelernt – hören auch Philosophen heute nicht mehr pathetisch, sondern nur noch frustrativ, so nämlich, wie in jener Berliner Variante von Schillers 'Verschleiertem Bild zu Sais' (in der zugespitzten Deutung von Novalis, Paralipomena zu 'Die Lehrlinge zu Sais' [1798]: 'Einem gelang es – er hob den Schleyer der Göttin zu Sais – Aber was sah er? Er sah – Wunder des Wunders – Sich Selbst'), in der – und nehmen wir an, da (wegen des Wunderns, des Staunens) sitze ein Philosoph – es heißt: 'Ick sitze da und wundre mir. Uff emal jeht se uff, die Tür' – zum Gespräch mit dem Theologen – 'ick jehe raus und kieke, und wer steht draußen? Icke'...."

14.6 Christen im Büßerhemd

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs waren es vor allem *Evangelische Akademien*, die 'politisch, kritisch und verbindlich' die 'Elite der Sozialkritiker, Sozialwächter und politischen Vordenker wahrer und vollkommener gesellschaftlicher Einheit und Gemeinschaft' zu formen versuchten.¹² Hier geht es dann um total alles: "um eine Menschheit, nicht aufgespalten in Weiße und Schwarze, Herren und Knechte, Satte und Hungernde. Ein Gott heißt: Eine Geschichte für diese Welt und nicht den Fortschritt für die einen und den Stillstand für die anderen. Eine Geschichte für die ganze Welt heißt: Der Horizont, die Wirklichkeit und den Menschen wahrzunehmen, ist nicht durch nationale oder soziale Grenzen beschränkt. Der eine Gott heißt: Eine verbindliche Bindung ermöglicht Freiheit gegenüber allen anderen Bindungen..." (Martin Stöhr). Ein solches weltumspannendes utopisch-ideologisches Konzept ist, wie Richard Ziegert bemerkt, ohne dazukommende machtpolitische Stützen nicht lebensfähig, und so war es auch: Dieser kirchliche Machtanspruch und die allgemeine Stimmung (besonders in Hessen) paßten genau. Eine gleichzeitig aufgekommene gesellschaftliche Konjunktur des öffentlichen Raisonement ermöglicht diese Arbeit einer Ev. Akademie, "die exemplarisch, kategorial und fundamental für die Krise der Welt im Namen der Kirche die Krise der deutschen Gesellschaft ausspricht und dieses Aussprechen durch die Benutzung und diskursiv-intensive Pflege der Dauerhermeneutik des Stuttgarter Schuldbekenntnisses in seinem gesellschaftlichen Rang in der Tat noch zu steigern in der Lage ist" (Richard Ziegert). 'Konflikt' ist der Schlüssel zu allen gesellschaftlichen Phänomenen; von der Gemeindeveranstaltung bis zum Kirchentag wird fortdauernd gesellschaftliche 'Konfliktarbeit' 'Bußarbeit' und 'Schuldarbeit' betrieben. "Hier war der Barthianismus am Ziel, hier waren 'sozialistische Kirche' und sozialistischer, radikal gemeinwohlorientierter Staat in der kirchlich erwarteten 'Harmonie'" (ebd.); hier war von einem reichlich idealistischen egalitär-sozialen Bild von Gesellschaft aus die Negativität der bestehenden Gesellschaft auf den Begriff gebracht, was wohl weniger die konzeptionellen Aporien des protestantischen Kirchenverständnisses zu bearbeiten half als "die Freizeitbedürfnisse und nicht zuletzt auch die ganz verständlichen existentiellen Interessen eines bestimmten, mit dem Idealsozialismus kokettierenden, bürgerlich saturierten Milieus vor allem im Frankfurter Raum befriedigt hat" (ebd.).

Durch die vor allem auch mit dem Namen Martin Niemöllers verbundenen 'Schuldarbeit' glaubte der Barmenprotestantismus mit seiner 'Intensivpflege eines globalmoralischen Minderwertigkeitsgefühls durch die Dauermeditation der politischen Sünden der Deutschen Geschichte als primär staatspolitische Aufgabe der deutschen Nachkriegsgesellschaft' (ebd.) einen welthistorischen Auftrag erfüllen zu müssen: Es gibt zwar "keine Kollektivschuld, es gibt aber eine Kollektivhaftung. Kollektivhaftung meint, daß eine vorhandene Schuld von einer Gemeinschaft mit ihren Folgen getragen werden muß." Entgegen dem abendländisch-christlichen Verständnis vom Menschen, demgemäß moralische Begriffe wie Gewissen, Schuld und Sühne *subjektive* Begriffe sind, wird hier – auch im Gegensatz zur Liberalen Theologie – versucht, diese Begriffe zu *objektivieren* und auf Gemeinschaft und Gesellschaft zu übertragen. Die in Bethel bei Bielefeld versammelte EKD-Synode erklärte am 13. März 1963: "Auch der Bürger, der an dem Verbrechen nicht beteiligt war, ja nichts von ihnen wußte, ist mitschuldig geworden, weil er lässig war gegen die Verkehrung aller sittlichen Maßstäbe und Rechtsnormen in unserem Volk. Wir können auch uns und unsere Gemeinden nicht ausnehmen von dieser Schuld." Das will sagen: "Alles Religiöse ist nun offiziell 'Schuldpädagogik', alles Selbstbewußtsein der Pfarrer dem geschichtlichen Auftrag verpflichtet, solches deutsche Schuldbewußtsein zu vermehren und darin selbst möglichst ein Beispiel zu geben" (Richard Ziegert). Teile des deutschen Kirchenprotestantismus schwingen sich hier zu selbstberufenen Richtern über alles kirchliche und politische Leben in Deutschland auf. "Ihr Geschäft besteht darin, möglichst alle Differenz zwischen Politik und Moral, und ebenso zwischen Offenbarung und menschlichem Verkünder aufzuheben und fortwährend Entscheidungssituationen zwischen Gut und Böse, Links und Rechts, zwischen Freund und Feind, zwischen Gerechtigkeit und Verderben zu konstatieren, und dies alles als ‚verbindliche christliche Stellungnahmen‘ auszugeben" (ebd.). Hier sei noch einmal an Johannes Groß erinnert: "Zum öffentlichen Klima der Bundesrepublik tragen auch die Kirchen ihren Scheffel Mehltau bei."

14.7 Ohne die junge Generation?

Vom Frankfurter Auschwitz-Prozeß unter Generalstaatsanwalt Fritz Bauer über die US-Fernsehserie 'Holocaust' (1979) und Spielbergs Spielfilm 'Schindlers Liste' (1993), über Goldhagen, Finkelstein und Aly: Bis heute ist der Meinungsdiskurs zum Thema Vergangenheitsbewältigung, Erinnerungspolitik, Erinnerungskultur, Schuldfrage usw. nicht abgerissen. Ganze Bibliotheken sind mit zeithistorischen Titeln gefüllt. Die Wortschöpfungen nehmen weiter zu. Hier nur eine kleine zufällige Auswahl: 'Aufarbeiten – bewältigen – Beschuldigungsritual – Betroffenheit – geliehene Betroffenheit – Betroffenheitskult – Erinnern – Erinnerungspolitik – Erinnerungssymbolik – offizielle Erinnerungskultur – Erinnerungsarbeit – kollektives Gedächtnis – richtiges Erinnern – Erinnerungspflicht – selektives Erinnern – Erinnerungslosigkeit – Koordinaten der Erinnerung – Erinnerungsroutine – Gedächtniskult – Gedächtniskultur – Gedächtnisort – kollektives Gedächtnis – gedenken – Gedenkpolitik – Gedenkstättenlobby – Gedenkstättenarbeit – Geschichtsvergessenheit – Schuldgeschichte – Kollektivschuld – Kollektivverdacht – Opferkultur – Trauerarbeit – Meilenstein gegen das Vergessen, Kainszeichen von Auschwitz usw.'" Hinzu kommen die geschichtstheoretischen Grundsatzdiskussionen über Ereignisse, deren Verständnis und vor allem Bewertung auch von Erlebnis- und Kampfbildern sowie von Überblendungen, zuweilen auch von einem affektiven Moralismus bestimmt sind. Aus der Perspektive der jungen Generation und aus schulpraktischer Sicht sei allerdings mit dem früheren Direktor der Frankfurter Anne-Frank-Schule und katholischen Christen Bernhard Kothe¹³ die Frage gestellt, ob dies wirklich die Sprache und Begriffswelt der jungen Generation ist? "Sicher ist, daß die gesamte öffentliche Gedenkdiskussion ohne Blick auf unsere Kinder stattfindet, ohne Blick auf die nächste Generation und mit Sicherheit ohne Rücksicht auf Schule und wie Schüler darauf reagieren." Die Intensität, mit der die Deutschen um Worte und Formen streiten, mag dem Maß ihres Verantwortungsgefühls entsprechen: "Nur, eine Sprache für die Nachgeborenen ist das nicht. Diese Begriffswelt ist wie eine Mauer, zu der jeder junge Mensch auf Distanz gehen muß." Ausgeklammert wird oft auch der Blick auf die Migranten, zu denen ja auch Juden aus Rußland und anderen mittelasiatischen Ländern gehören, die in die hiesigen jüdischen Gemeinden integriert werden müssen. Hinzu kommt: "Für Kinder aus Rußland sind die Verbrechen nicht an Holocaust und Nazismus gebunden, sondern an Stalinismus und GULAG... Zur Erinnerungspraxis in den Familien gehören die Spuren, die Vertreibung, Bomben, Entbehungen und andere Erlebnisse hinterlassen haben... Im Privaten, in den Familien leben ganz andere Erlebnisse wieder auf als in den Büchern

stehen" – so noch einmal Bernhard Kothe. Nicht nur die Debatte um die hessischen Rahmenrichtlinien für Gesellschaftslehre der 1970/1980er Jahre hat gezeigt, wie schnell geschichtliche Wissens-elemente auf aktuelle politische Lernziele, auf die 'Bewältigung der Vergangenheit' reduziert werden. Die Erzeugung von subjektiver 'Betroffenheit' wird dann schnell zur didaktischen Zielsetzung für den Unterricht. Wird aber 'Betroffenheit' zum obersten Lernziel, dann wird das Geschehen, dann wird die Person zum Mittel zum Zweck, dann bleibt das Historische schnell auf der Strecke oder weicht 'der Rechthaberei, die sich als Aufklärung tarnt'.¹⁴ Dabei spielt nicht nur eine Rolle, was in den Lehrplänen und den Schulbüchern steht. Genauso wichtig ist der konkrete Unterricht, der allerdings quellenmäßig schwieriger zu erfassen ist.

14.8 Bischöflicher Moralismus

Am Sonntag Invocavit 2012 hat in der Frankfurter Dreikönigskirche in einem auch im Fernsehen übertragenen Gottesdienst die Münchner Regionalbischöfin Susanne Breit-Keßler die Aktion '7 Wochen ohne' eröffnet, die die wieder zur 'Fastenzeit' rückverwandelte protestantische 'Passionszeit' als 'Perfektionspause' im Sinne einer billigen Trivialmoral interpretiert. "Nach einem langen Arbeitstag müsse man nicht unbedingt noch ein Drei-Gänge-Menü kochen und die gesamte Wäsche erledigen", versicherte uns die hochrangige Kirchenfrau, nach eigenem Bekunden selbst eine 'leidenschaftliche Köchin'. Es könne auch reichen, nur die Bluse für den nächsten Tag zu bügeln. So ging es, auch im Rückgriff auf die biblische Geschichte von der 'Versuchung Jesu', beim 'Fasten von schlechten Angewohnheiten' weiter. Neu ist das nicht! So manche Weihnachtspredigten über den Sozialstaat, die Gentechnik, die Öko-Krise, die Banker und das Asylrecht lassen grüßen! "Sie gleichen Regierungserklärungen eines allzuständigen Klerikalgouvernements, das eine Kompetenz für globales Krisenmanagement in Anspruch nimmt" – so der Münchner Theologieprofessor Friedrich Wilhelm Graf. Allerdings tragen solche moralistische Reduktionen von Komplexität in der Regel nichts zur Bearbeitung von schwierigen Problemen und neuen Herausforderungen bei.

Frau Breit-Keßler hätte es in dieser Predigt allerdings einfacher haben können! Statt der Geschichte von der Versuchung Jesu bietet sich eher die Geschichte von 'Maria und Martha' (Lukas 10,38-42) an! Da heißt es in einigen Bibelhandschriften statt 'Eins ist not': 'Weniges ist not'! Dies verstand z.B. der evangelische Theologe Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1781-1851) im Sinne einer volkspädagogischen Bibelauslegung so: Jesus sagt zu Martha: "Ich bin mit Wenigem – gemeint ist ein einfaches Abendessen – zufrieden." Jesus erscheint hier als Menschenfreund, der seinen Gastgebern keine besondere Mühe machen will. Bescheidenheit als eine praktische Lebensweisheit, als Moral wird hier mit Hilfe der Bibel demonstriert. Der Jesus der frommen Aufklärung paßt hier gut zu '7 Wochen ohne!' Aber auch zu Bayern! Dieser Theologe Paulus war übrigens 1803 nach dem Einmarsch der Bayern in Würzburg dorthin als Theologieprofessor berufen worden. Da es aber im katholischen Würzburg keine evangelischen Theologiestudenten gab, mußten die Seminaristen des katholischen Priesterseminars zur Verbreitung der Aufklärung in Bayern die Vorlesungen des evangelischen Theologen Paulus hören! 1807 ging Paulus dann als Schulrat nach Heidelberg, wo er ab 1811 als Theologieprofessor wirkte. Heinrich Eberhard Gottlob Paulus war übrigens Pate des berühmten Frankfurter Kirchenhistorikers Hermann Dechent!

14.9 Evangelikaler Moralismus

"Ein überzeugender Lebensstil wirkt evangelistisch!" – So verkündet es der evangelikale Pressedienst ideaSpectrum Nr. 8/2012 als Antwort auf die Frage, wie heute Gemeinden wachsen. Das alte Missionszelt mit Posaunen, Chören, langen, mit Bibelziten und eigenen Bekehrungserlebnissen garnierten stereotypen Reden des 'Zeltmissionars' hat offenbar ausgedient. "Wenn Gemeinden wachsen, dann tun sie das in der Regel auf Kosten von Nachbargemeinden." Und bei diesem Freibeutertum spielt die 'Moral', der 'Lebensstil' der eigenen Truppe, eine entscheidende Rolle. Eine Umfrage der (deutschen) Konferenz für Gemeindegründung bestätigte bereits 2001 diese Annahme: "Mehr als die Hälfte der Befragten bekannte, daß ihnen das authentische Leben eines Christen geholfen habe, ein Ja zu Gott zu finden." Der 'überzeugende Lebensstil' findet sich dann meistens in Bibelziten kodifiziert, deren Gebrauch nach dem jeweiligen Vereinshaus zwar variiert, aber in ihrer Funktion als 'Moralkeule' über die eigene Gruppe hinausgeht. 'Bibeltreue' nennt man diesen Moralismus, der sich nur zu oft auf den Unterleib konzentriert.

Der Begriff 'evangelikal' ist mehrfacher Deutung fähig. Er entstammt eher der anglo-amerikanischen Religionskultur als dem genuinen Pietismus eines Philipp Jakob Spener oder August Hermann Francke. Öfters wird er (auch polemisch) mit 'Fundamentalismus' gleichgesetzt. Der Fundamentalismus stammt aus dem Westen Nordamerikas, aus der Welt der Farmen und Fencen, wo man den 'Modernismus' der Theologen des östlichen Neuengland schon immer als teuflische Neuerung empfand. Die angegriffenen Modernisten setzten sich ihrerseits mit dem Ruf 'wider die Cowboy-Religion' zur Wehr. Der Fundamentalismus kam in den 'roaring twenties' zur Macht, setzte unter erheblichen Tumulten in vier Weststaaten der USA das Verbot der Abstammungslehre Darwins durch und führte 1925 den berühmten 'Affenprozeß' in Dayton/Tennessee, jenes Verfahren gegen einen im Biologieunterricht unvorsichtigen armen Lehrer, der in moderner Verfilmung ('Wer Wind sät...') Aufsehen erregte. Das sowjetrussische Atheismus-Museum in Leningrad widmete dem Prozeß einen Sonderstand. Die 'Fünf Fundamente' der Religion sind heute die totale Irrtumslosigkeit der Bibel auf allen Gebieten, die Jungfrauengeburt Jesu, das stellvertretende Blutopfer Christi, die Auferstehung des Erdenleibes und die Schrecken des Jüngsten Gerichts. Nach dem Zweiten Weltkrieg griff der Fundamentalismus verstärkt auf Deutschland über und nahm sich auch der Akademiker-, Studenten- und Schülerarbeit an, für die er seine Bibelschulen zur Verfügung stellt. In welcher Breite der Fundamentalismus einwirkt, erkennt man u.a. an Buchveröffentlichungen, die es unternehmen, in wissenschaftlich-volkstümlicher Sprache das dreistöckige mittelalterliche Welthaus zu retten und Kopernikus, Astronomie und Theologie als Diener widergöttlicher Mächte verdammen. Eine Folge der eigenartigen Verschmelzung zwischen Evangelismus und Fundamentalismus ist auch bei Gebildeten der Versuch, ein magisch-supranaturales Weltbild zurückzugewinnen, um mit ihm die 'Fünf Fundamente' untermauern zu können.

Auf einen wichtigen heutigen Aspekt sei aufmerksam gemacht: In der ökumenischen Entwicklung bahnen sich hier neue Koalitionen an! "Im Protestantismus evangelikaler und charismatischer Prägung, der auf der uneingeschränkten Autorität der Bibel beharrt, hat sich ein Wandel in der Verhältnisbestimmung zu Rom vollzogen. Und Rom hat reagiert. Man sieht in den Evangelikalen nicht mehr lästige Sektierer, sondern Verbündete. Evangelikale loben den Papst für seine Warnungen vor einer 'Diktatur des Relativismus'. Vor allem in ethischen Fragen, wie dem Schutz des menschlichen Lebens, in der Wertschätzung der Familie und bei der Stammzellenforschung, ist die Übereinstimmung groß. Protestantische Landeskirchen öffnen ihre Pfarrhäuser für gleichgeschlechtliche Partnerschaften, geben Homo-Paaren ihren Segen. Evangelikale sehen darin, im Gleichklang mit dem katholischen Lehramt, einen Verstoß gegen biblische Prinzipien. Hier baut sich ein innerprotestantisches Problem für die Ökumene auf, das den katholischen Gesprächspartner nicht kalt lassen kann" (Gernot Facius).

Aber noch eine andere Koalition macht sich bemerkbar: eine solche zwischen Evangelikalen und einem sonst von ihnen heftig bekämpften 'Linksprotestantismus'! Versuchte der liberale Kulturprotestantismus das Spannungsverhältnis zwischen Bildungswissen und Heilswissen zu überbrücken, so machte sich nach dem Ersten Weltkrieg zunehmend Polemik gegen Aufklärung und Idealismus, verbunden mit einer Subjektivitätskritik, breit. 'Liberal' wird jetzt als 'bürgerliche Seelenreligion' charakterisiert, in der Gott nur noch eine 'Provinz im Gemüt' sei. Diese Liberalismuskritik der sog. 'Dialektischen Theologie' um Karl Barth, die ursprünglich auch eine pietismuskritische Spitze hatte, wird zunehmend auch vom pietistisch-evangelikalen Lager geteilt, wobei vor allem auch evangelikale Argumente amerikanischer Religionskultur eine wichtige Rolle spielen. "Der innerkirchliche Frömmigkeitspluralismus soll durch neue Homogenität überwunden werden. An die Stelle einer offenen, dadurch notwendig unbestimmteren und sozial diffuseren Kirche soll wieder eine geschlossene Kirche treten, die sich nicht nur durch hohes Engagement ihrer Glieder, sondern auch durch äußerst restriktiv gefaßte Zugehörigkeitskriterien auszeichnet. In diesem Wunsch nach neuer Homogenität stimmen auch der politische Linksprotestantismus und der kirchenpolitisch ungleich einflußreichere evangelikale Protestantismus überein" (Friedrich Wilhelm Graf). In historischer Perspektive wird das Ganze dann durch die Behauptung einer generellen ideologischen Kontinuität zwischen dem liberalen Kulturprotestantismus und der Kirchenpartei der 'Deutschen Christen' (1933/34) politisch/ kirchenpolitisch aufgeladen! Bei Linken und Rechten finden sich gemeinsame Argumentationsmuster! "Ein religiös-sozialistischer Theologe wie Paul Tillich begründet in den späten 20er und frühen 30er Jahren seine radikale Kritik der bürgerlichen Kultur mit Denkformen und Argumenten,

die auch in der antiliberalen Kulturkritik der 'konservativen Revolution' gang und gäbe sind. 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 links orientierten Theologen" (Friedrich Wilhelm Graf). Aus der Perspektive auf die Gegenwart formuliert: Ob im linken 'epd-Protestantismus' oder im rechten 'idea-Protestantismus': 'Eindeutigkeit' gilt hier als oberstes Gebot! Auf beiden Seiten soll – wenn auch inhaltlich sehr unterschiedlich – der innerkirchliche Frömmigkeitspluralismus durch neue Homogenität überwunden werden.

14.10 Synodaler Moralismus

Daß die Kirche geistlich nur 'synodal' geleitet werden könne, dies war nicht nur in der 'Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau' (EKHN) ein 'Dogma'. Mit geschwellter Brust sprachen/ sprechen Synodale gerne von der 'hohen Synode' als dem 'obersten Organ der Kirche' bzw. der 'Geistlichen Leitung'. Demgegenüber zitierte der Erlanger lutherische Theologe Werner Elert gerne einen reformierten Kollegen: "In synodis non quaerunt veritatem sed victoriam", was frei übersetzt heißen kann: Es kommt auch bei Synoden vor allem auf die Macht an! Dann braucht man sich allerdings nicht zu wundern, wenn sie sich zunehmend mit Themen und Aufgaben politischer Parlamente beschäftigen und wenn parlamentarische Verhaltensweisen Inhalte, Stil und Umgangsformen beherrschen. Fluglärm, Atomfragen, Südafrika, Migranten, Umweltverschmutzung, Raketen und Nachrüstung, Feminismus, Grüne und Grünes, Banker und Boni usw., also schlicht die jeweiligen linken politischen Modethemen, werden dann schnell wichtige Synodalthemen. Es gibt da kaum ein Gebiet, wo nicht (vor allem grün-roter) Einmischungs- und Mitredenwollen-Bedarf herrschte. Die Kirche wurde schnell als 'Ersatzpartei' in Anspruch genommen, die politische Moralisierung war hypertroph! Aus der Synode als 'Gemeinde unter Wort und Sakrament' wird schnell ein (oft dilettantisches) 'Kirchenparlament', das schnell von der 'Kirchenreligion' in die 'Zivilreligion' abgeleitet.

Betrachtet man die Inhalte und Themen, mit denen sich Synoden heute beschäftigen, so fällt schon seit geraumer Zeit eine Verschiebung der Gewichte von der Dogmatik zur Moral auf. Genauer: Vor allem im Gefolge einer Politisierung tritt jetzt eine enorme Moralisierung in den Vordergrund. Ein Beispiel dafür ist die zunehmende Bereitschaft zu öffentlichen und plakativen Bußbekenntnissen für alle möglichen Taten und Untaten in der Vergangenheit nicht nur im Raum der Kirche, sondern auch im politischen Bereich, wie z.B. die Beichtgewohnheiten von Bill Clinton im Blick auf Uganda und Senegal oder von Japans Premier Keizo Obuchi hinsichtlich Koreas zeigen. Der Zürcher Philosoph Hermann Lübbe versteht dieses Vordringen der 'Buße' in die Politik mit Recht als Zeichen einer um sich greifenden 'Zivilreligion', die sich vor allem in Deutschland im politischen und im kirchlichen Raum, primär focussiert auf die Überwindung des 'kommunikativen Beschweigens' der eigenen Schuld im sog. 'Dritten Reich', feststellen läßt. Auch wenn die westliche Gesellschaft den Eindruck erweckt, sich in ihrer Mehrheit von Kirche und Religion zu verabschieden: Areligiös ist sie dennoch nicht geworden. Im Gegenteil!

Die Rechtfertigung allein durch den Glauben an Jesus Christus als zentrale Botschaft der Bibel will bekanntlich keine theoretische Aussage über das Wesen des Menschen machen, sondern spricht ein Urteil Gottes über ihn und seine Welt aus: Der Mensch verhält sich in den Augen Gottes nicht richtig, wenn er sein und der Welt Heil von einer Hebung der menschlichen Moral oder einer Verbesserung der Staats- und Gesellschaftsordnung erwartet. Er soll sich ernsthaft um die eine bemühen und entschieden für die andere einsetzen; aber die individuelle, politische und soziale 'Gerechtigkeit', die auf diesem Wege erreicht wird, reicht nicht aus. Wo Menschen sind, da menscht es auch. Die Konsequenz lautet: Es kommt nicht auf die moralische Leistung, sondern auf das Vertrauen zur Güte Gottes an. Nur wer sich auf sie, nicht auf die 'Werke des Gesetzes' beruft, verhält sich in den Augen Gottes richtig. Löst man aber die Rechtfertigungslehre aus ihrem theologisch-kultischen Zusammenhang, kann sie unverstündlich und beliebiger Transformation fähig werden. Die Moral verliert ihre biblische Orientierung und gibt ihr Korrektiv preis, das sie in der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders hat. Dies hat zur Folge, daß die Moral 'moralistisch' wird. Das will sagen: "Man erwartet nicht, durch Gott gerechtfertigt zu werden, sondern rechtfertigt sich vor sich selbst und, sei es spontan oder unter Zwang, vor der Gesellschaft. Aber die Gesellschaft pflegt in ihrem Urteil wenig sachlich zu sein; sie ist selten hochherzig. Ihr Moralismus wird unerträglich, wenn politische Fehlent-

scheidungen, auch solche, die nicht zu kriminellen Delikten geführt haben, und individuelle Fehlritte, die dem Bereich des persönlichen Lebens angehören, planmäßig gesammelt, registriert und bei gegebenem Anlaß politisch ausgenützt werden. Das alles ist zwar nicht neu. Aber es hat zu allen Zeiten das Zusammenleben der Menschen vergiftet" (Friedrich Delekat). Eine hypertrophe Moral führt bekanntlich zu einem Dauertribunal, zur Tribunalisierung der gesamten menschlichen Lebenswirklichkeit; man flüchtet aus dem 'Gewissen haben' in das 'Gewissen sein'. Daß dann z.B. im Gottesdienst so manche Fürbittgebete in Wirklichkeit 'Information' (oder Nachhilfe) für Gott sind, ist oft eine Tatsache, wenn die 'Tagesordnung der Welt' die 'Tagesordnung der Kirche' sein soll. Ob 'draußen' allerdings wirklich ein Bedarf an Themen herrscht, die in Synoden als aktuelle 'Bedürfnisse' ausgegeben werden? Wer definiert eigentlich solche 'Bedürfnisse'? Die jeweilige Mehrheit? Oder – wie gerade auch im 'idea-Protestantismus' – die jeweilige Statistik oder Umfrage? Links wie Rechts herrscht die Auflösung der Urteilskraft in die Zahlengläubigkeit. Wo bleibt dann die Wahrheitsfrage? Es herrscht der Eindruck, daß in der protestantischen Kirche diejenigen oft das Sagen haben, die von 'Kirche' selbst nicht viel halten, sondern eher so etwas wie eine moralgesättigte zeitgeistige meist grün-grundierte Sozialpädagogenreligion vertreten. Die heute von diesen Kreisen so oft beklagte 'soziale Kälte' fiel doch nicht vom Himmel! Die Kläger haben in den 1960/1970er Jahren selbst kräftig mitgeholfen, soziale Bindungen zu zerstören, auch in der Kirche! "Gehört doch die Mehrheit der überwiegend jugendlichen Investment-Banker bereits zu einer Generation, die schon im antiautoritär geführten Kinderladen lernen konnte, daß man sich zuerst einmal durchsetzen muß, ehe man sich von irgendwelchen Regeln in seinem Tun einengen läßt, kürzer gesagt, daß das Ziel eigener Persönlichkeitsentfaltung, die Selbstverwirklichung, den Einsatz erfolversprechender Mittel in jedem Fall rechtfertigt."¹⁵

14.11 Der Schuldkult als neue Zivilreligion

Der polnische Historiker Bogodan Musial, der damals auch manchen Schwindel in Reemtsmas sog. 'Wehrmachtsausstellung' aufdeckte, resümierte in der 'Frankfurter Rundschau' am 6. Oktober 2000: "Deutschland ist wohl das einzige Land der Welt, in dem – wenigstens offiziell – der einzige identitätsstiftende Nenner aus einem Bündel von Antigeprühlungen besteht, aus denen sich der sogenannte 'negative Nationalismus' zusammensetzt." Kurz: Wer mit einem einseitigen deutschen Schuldkult nicht übereinstimmt, wird sogleich als 'rechtsextremistisch' und 'faschistisch' verurteilt: Er 'relativiere' durch sein Vergleichen die deutsche Schuld usw. Damit werden aber Historiker generell unter Kollektivverdacht gestellt, wird doch Geschichte, wenn sie nicht in Weltanschauung aufgehen will, nur durch ein 'Miteinander-in-Beziehung-Setzen' (Fremdwort dafür: 'Relativierung'), eben durch Betrachtung auch der Wechselwirkungen der geschichtlichen Kräfte erst verstehbar. Dem steht heute der zur 'Zivilreligion' (N. Bellah) maßgebender Kreise der Bundesrepublik gewordene 'Schuldkult' entgegen, dessen zentraler und wichtigster Bestandteil letztlich die 'Kollektivschuld', das Negative des kulturellen Zusammengehörigkeitsgefühls ist, die nicht z.B. durch 'Vergleichen' 'relativiert' werden dürfe. Die inzwischen staatstragend gewordene oder zumindest den Journalismus beherrschende 68er Generation belegt alles, was dieser Ideologie widerspricht, sofort mit Vokabeln wie faschistisch, rechtsradikal, populistisch oder gar antisemitisch, um jede differenzierende Perspektive von vornherein abzuqualifizieren oder unter den Generalverdacht des 'Verharmlosens' zu stellen. Dieser Schuldkult vereint auch den sonst zerstrittenen Deutschen Bundestag quer durch alle Fraktionen!

Als einer der Väter dieses zweifelhaften Unternehmens gilt der nicht gerade unpolitische Sozialphilosoph (!) Jürgen Habermas, der z.B. den (fälschlich so genannten) 'Historikerstreit' der 1970/1980er Jahre auch mit seiner Unart, Andersdenkenden sofort unlautere Motive zu unterstellen, ausgelöst hat. Bei der sogenannten 'Habermas-Kontroverse' ging es vor allem um den Vorwurf einer Indienstnahme der Vergangenheit für eigene ideologische Zwecke. Habermas warf seinen Gegnern, durchweg namhaften Historikern, eine bis heute zumindest als totale politische Disqualifizierung beliebte Verharmlosung und Verteidigung des Nationalsozialismus vor. Auf der Seite von Habermas spielten aber auch eigensüchtige Interessen eine wichtige Rolle: zum Beispiel die Verteidigung der ihm in der APO-Zeit zugefallenen Vorherrschaft der politischen Sprache (Wer damals etwas werden wollte, 'habermaste' – auch in der Theologie!) und seiner Machtstellung im Medien- und Hochschulbereich, was den gewiß unverdächtigen Bremer Historiker Immanuel Geiss¹⁶ zu der Feststellung veranlaßte: "Die fast totale Kritiklosigkeit der Linken gegenüber Habermas ... kultiviert den absoluten Primat des Politisch-Ideologischen, eines emotionalen historischen Moralismus linker Selbstgerechtigkeit."

Unter 'politischem Moralismus' versteht man in der politikwissenschaftlichen Sprache eine Taktik der Parteiwerbung, bei der unter Berufung auf das höhere Recht der eigenen, moralisch angeblich besseren Sache die sittliche Integrität des Gegners bezweifelt oder gar geleugnet wird. Der politische Moralist widerspricht seinem Gegner nicht mit Sachargumenten, sondern empört sich über die moralische Verkommenheit, die aus dessen eigennütigen und verwerflichen Zielen spricht. Aus dem politischen Widersacher wird auf diese Weise der Vertreter des schlechthin Bösen. Es geht dann nicht mehr um Fragen wissenschaftlicher Redlichkeit, sondern um die Aufkündigung des demokratischen Grundkonsenses. Der so Angegriffene, dem 'Faschismusvorwurf' schutzlos Ausgesetzte wird schnell ehrlos und wehrlos. Er kann, wie weiland Kaiser Heinrich IV., nur noch nach Canossa gehen und Buße tun, um die Absolution von den Meinungsführern einer monopolisierten Interpretation von Geschichte zu erhalten. Noch einmal Immanuel Geiss: "Wer darf als Deutscher überhaupt noch wagen, sich Gedanken über die historische Einordnung der jüngsten deutschen Geschichte in weltweite Strukturen und Prozesse zu machen, ohne von dem Gedanken eingeschüchtert zu werden, er werde sofort als NS-Apologet entlarvt?"

Was mich hier am meisten bedrückt ist dies: Auf diese Weise wird jedes Gespräch, jede faire Auseinandersetzung von vorn herein unmöglich gemacht. Das Denunzieren wird zur Hauptbeschäftigung. Man braucht nur auf bestimmte Wörter und Bilder hinzuweisen, die der Andere benutzt, um ihn in eine bestimmte Ecke zu stellen und abzuqualifizieren. Das war übrigens eine Unart nicht nur von Jürgen Habermas, der dauernd von der 'herrschaftsfreien Kommunikation' redete, diese aber seinen Gegnern oft durch das Unterstellen unlauterer Motive verweigerte. Übrigens war das schon so bei der Bannandrohungsbulle gegen Martin Luther; auch hier wurde vor allem zitiert statt argumentiert. Die große Gefahr eines solchen Verfahrens: Moral wird zum Vernunftersatz, Denunzieren ersetzt Verstehenwollen.

Anmerkungen:

- 1 Wolfgang Lück, Lebensform Protestantismus. Reformatorisches Erbe in der Gegenwart, Stuttgart 1992, S. 111 (Praktische Theologie heute; Bd. 9).- Vgl. auch vgl. Martin Honecker, Ethos und Lebensform. Der Beitrag theologischer Ethik im Zeichen der Krise, in: Deutsches Pfarrerblatt (DtPfbI) 4/2012, S. 192-197.
- 2 Edmund Weber, Die Forderung nach Auflösung der Kirchenorganisation, in: Menschlich sein – mit oder ohne Gott? Hg. von Jens Marten Lohse, Stuttgart u.a. 1969, S. 108-121; hier S. 108f.
- 3 Richard Ziegert, Kirche ohne Bildung, Frankfurt a. M. (1997) 21998.
- 4 Ernst Troeltsch, Glaubenslehre, hg. von Gertrud von Le Fort, München 1925.
- 5 Ein Beispiel für dieses Milieu liefert der Walser-kritische Beitrag von Markus Chmielorz/ Christoph Fleischer, 'Mind the Gap'. Dekonstruktion einer säkularen Rede über Religion, in: Deutsches Pfarrerblatt 3/2012, S. 148-153.
- 6 Gerhard Müller, Theologia semper reformanda? Evangelische Theologie am Scheideweg, in: Deutsches Pfarrerblatt (DtPfbI) 3/2012, S. 168-170; hier S. 169.
- 7 Gerhard Müller, Wovon wir nicht lassen können – Die Zeitlosigkeit der Liebe Gottes erfahrbar im Gottesdienst, in: Mitteilungsheft des Thüringer Pfarrvereins Oktober-Dezember 2011, S. 4-22.
- 8 Das Folgende nach Johannes Gross, Die Misere der öffentlichen Gefühle. Vortrag am 7.12.1979 auf dem Herrenabend der Berliner Handels- und Frankfurter Bank in Frankfurt/M. Manuskript.- Im Druck erschienen in: Anton Preisl/ Armin Mohler (Hg.), Die Deutsche Neurose, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1980.
- 9 Friedrich Wilhelm Graf, Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen, München 2011, S. 73-75.
- 10 ideaSpectrum Nr. 8/2012, S. 15.
- 11 Das Folgende nach Odo Marquard, Rechtfertigung. Bemerkungen zum Interesse der Philosophie an der Theologie, in: Gießener Universitätsblätter Heft 1, 1980, S. 78-87.
- 12 Das Folgende nach Richard Ziegert, Kirche ohne Bildung, Frankfurt a. M. 1997, S. 494-504.
- 13 Bernhard Kothe, Pädagogisches Tagebuch. Frankfurt am Main 1962-1994. Über den Umgang mit dem Gedenken an Anne Frank, Norderstedt 2008.
- 14 Lothar Gall, in FAZ Sonntagszeitung 31.10.1999.

- 15 Thomas Rietzschel, Die Stunde der Dilettanten. Wie wir uns verschaukeln lassen, Wien 2012.
- 16 Immanuel Geiss, Die Habermas-Kontroverse. Ein deutscher Streit, Berlin 1988.

15.0 Ecclesiastical Correctness. Oder: Auf dem Monte Verità?

Der 'Monte Verità': Von dem freien Gelände über Ascona am Lago Maggiore, auf dem Rohkünstler und Anarchisten, Naturisten, Esoteriker, Okkultisten, Astrologen, Spiritisten, Theosophen, Anthroposophen und andere Lebenskünstler einst darangingen, die Welt zu verändern, ist heute nur noch wenig zu sehen. Selbst das legendäre Café Verbano ist zu einer Sushi-Bar umgebaut.¹ Die Gäste der Vorzeit wie z.B. Ida Hoffmann, Henri Oedenkoven, Hermann Hesse, Erich Mühsam, Rudolf von Laban, Mary Wigman., die glaubten, dort ein Paradies gefunden zu haben, sind meist der Erinnerung entfallen. Die Klavierlehrerin Ida Hoffmann formulierte damals als Programm: "Unser heute durch Einfüsse und Machtgebote aller Art so kläglich gehemmtes Wünschen, Wollen und Können muß frei zum Ausdruck gebracht werden. Hierin liegt die ganze mögliche Summe individueller Befriedigung." Thomas Rietzschel faßt zusammen: "Der eigene Persönlichkeitsanspruch sollte nicht länger von gesellschaftlichen Normen oder Ansprüchen eingeengt werden, nicht einmal von Bildungsstandards und künstlerischen Maßstäben... Jedermann sollte so anerkannt werden, wie er sich selber sehen wollte, so emotional, so genial, so künstlerisch begabt... Von Selbstverwirklichung würden wir heute sprechen." Auf dem Monte Verità wurde die Kunst erfunden (oder zumindest exemplarisch gepflegt), allein mit dem Glauben an sich selbst jene Gipfel zu imaginieren, auf denen man gern stehen möchte. Solche Kunst bedarf allerdings keiner historischen Versicherung mehr. "Landauf, landab scheppert das Mantra aus den Gebetsmühlen der Lebensberater, der Coachs. Als weltoffene Patres wie der omnipräsente Anselm Grün, als Popularphilosophen, als gestandene Mütter oder als abgedankte Manager, mit und ohne Gottesbezug, wissenschaftlich untermauert oder ganz einfach gestützt auf die eigene Erfahrung wie der Pilger Hape Kerkeling, führen sie uns auf allen Kanälen der Mediengesellschaft zu der Erkenntnis, daß man sich selbst bedeutend empfindet" (Thomas Rietzschel). Aber: Wo das Wollen mehr gelten soll als das Können, wird die Beherrschung der Sache nebensächlich, schlägt die Stunde der Dilettanten. Was anfangs eher exotisch, als politischer Anarchismus oder lebensreformerischer Ausstieg in Erscheinung trat, hat sich inzwischen zum Mainstream verwandelt. Der Monte Verità ist längst mobil geworden – auch in der Kirche.

"Der deutsche Protestantismus befindet sich derzeit in einer widersprüchlichen Situation. Die Volkskirche stellt sich dar als ein offener 'Markt der Möglichkeiten' mit einem breiten Pluralismus konkurrierender Frömmigkeitsstile, politischer Weltdeutungen und kultureller Einstellungen. Die Legitimität dieses protestantischen Pluralismus ist in der Kirche [allerdings] umstritten; 'links' wie 'rechts', im epd-Protestantismus nicht weniger als im idea-Protestantismus, findet die pathetische Beschwörung von 'Eindeutigkeit' deutlich größere Resonanz als das schwierige Bemühen, die Vielfalt protestantischer Mentalitäten konstruktiv zu akzeptieren."²

Die Beschwörung von 'Eindeutigkeit' gibt es auch im Blick auf den Nationalsozialismus. Musterbeispiel ist, wie wir sahen, der sog. 'Kirchenkampf'! Das hier vorherrschende 'korrekte' Geschichtsbild ist, wie bei so mancher Schwarz-Weiß-Malerei, einfach gestrickt: Im 'Dritten Reich' kämpfte die 'wahre', rechtgläubige 'Bekennende Kirche' (BK) in eher defensiver Haltung gegen die offensiven, totalitären Übergriffe eines antichristlichen NS-Staates und gegen die 'Deutschen Christen' (DC) als seiner kirchenpolitischen Spielart. Diese 'kirchennahe Grunderzählung', die auch im (umstrittenen) Ausdruck 'Kirchenkampf' als Epochenbegriff ihren Leitbegriff fand, ist inzwischen aber nicht nur bei Allgemeinhistorikern in die Kritik geraten! Dieser 'Schlüsselbegriff' sei im Grunde eine vieldeutige, moralisch-symbolisch hoch aufgeladene Selbstbezeichnung seitens der historischen Akteure, die ursprünglich den theologisch-kirchenpolitischen Auseinandersetzungen der 1930er Jahre entstammte, nach 1945 rasch zum Epochenbegriff der 'Kirche im Nationalsozialismus' schlechthin 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 'Barmer' (Barmer Theologische Erklärung vom 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... Kirchenkampfgeschichte war Leidens- und Opfergeschichte. Man suchte und fand 'Helden' und 'Heilige': Dietrich Bonhoeffer, Martin Niemöller, Heinrich Grüber, Paul Schneider, Jochen Klepper... Die Erlebnisgeneration selbst erinnerte sich. Und natürlich legitimierte sie sich durch die Art ihrer Erinnerung. Verengungen, Verdrängungen, Ausblendungen gehörten dazu...": So formulierte es z.B. Manfred Gailus (TU Berlin).³ Der Ge-

schichtwissenschaft müsse es aber um 'Bildungswissen' und nicht um 'Heilswissen' gehen.⁴ An die Stelle einer selbstrechtfertigenden und so Geschichte für eine 'Vergangenheitsbewältigung' ideologisch mißbrauchenden 'kirchlichen Zeitgeschichte' im Sinne einer Leidens- und Opfergeschichte der BK müsse eine 'Kirchenzeitgeschichte' im Sinne einer 'Dekonstruktion' eines vieldeutigen, moralisch-symbolisch hoch aufgeladenen Epochenbegriffs 'Kirchenkampf' und einer kritischen historischen Rekonstruktion des gesamten Protestantismus auch als sozialmoralisches Milieu einschließlich seiner Verflechtungen mit dem Nationalsozialismus treten. In nicht wenigen Darstellungen der Zeit zwischen 1933 und 1945 interessiert allerdings links wie rechts eher in Schwarz-Weiß-Manier das Vergangene als Glorifizierung oder Schuldvorwurf, wobei Ambivalenzen, eben das 'Nicht nur, sondern auch' eher ausgeblendet bleiben. Ob dies aber der historischen Wirklichkeit zur Genüge gerecht wird, wage ich zu bezweifeln! Der Abstand zwischen einer 'ritualisierenden Geschichtspolitik' – z.B. Dietrich Bonhoeffer als 'ein protestantischer Heiliger' (Wolfgang Huber) und 'Barmen 1934 als Erinnerungsort wahrer evangelischer Kirchlichkeit' – und der Aufgabe einer kritischen Geschichtsforschung, statt falschen Eindeutigkeiten auch die Eigenmacht des Mehrdeutigen, Unabgeschlossenen und auch Widersprüchlichen herauszustellen, ist zuweilen groß.

Allerdings haben inzwischen nicht wenige Selbstbilder der führenden deutschsprachigen protestantischen Theologen des 20. Jahrhunderts Risse und Sprünge erhalten. "Galten nach Ende des Zweiten Weltkriegs die theologischen Ideengeber der Bekennenden Kirche [z.B. Karl Barth, Martin Niemöller] als hehre Gestalten, denen es zu verdanken sei, daß die evangelische Kirche unter der nationalsozialistischen Herrschaft ihre Glaubenssubstanz bewahren konnte, so wurden diese Selbst- und Fremdbilder spätestens Mitte der 1970er Jahre zunehmend problematisiert. Durch konsequente Historisierung dekonstruierte die neuere Theologiegeschichtsforschung nicht nur die Mythen der Bekennenden Kirche, sondern auch die heroischen Selbstbilder eines 'Religiösen Sozialismus', der sich gern als Avantgarde im Kampf gegen den 'Faschismus' und Nationalsozialismus pries und mehr als jedes andere Lager des deutschen Protestantismus das 'bessere, politisch-moralisch integre Deutschland' zu repräsentieren beanspruchte. Distanzierte historische Blicke zeigten jedoch: Der 'Religiöse Sozialismus' war ebenso wenig wie die rechtsrevolutionäre Bewegung eine in sich einheitliche, durch klare politische Abgrenzungen bestimmte Bewegung, vielmehr waren die einzelnen Gruppen in sich hochdifferenziert und gegenseitig dynamisch durchlässig."⁵ Und was die Frage eines 'Widerstandes' gegen den Nationalsozialismus anbelangt, so faßt Günter Brakelmann hier seine Forschungen so zusammen: "Die BK, 1933/34 eine Oppositionsbewegung in der Deutschen Evangelischen Kirche (DEK) gegen binnenkirchliche Häresien, die mit der Religions- und Kirchenpolitik der NSDAP und der staatlichen Ordnungspolitik in größter Übereinstimmung standen, hat verhindert, die Kontinuität eines vom Staatswillen unabhängigen Kirchentums aufzugeben. Sie hat dem weltanschaulichen und staatlichen Totalitätsanspruch widerstanden. Das dürfte eine große kirchengeschichtliche Leistung im Kontext der nationalen politischen Geschichte gewesen sein.... [Allerdings] kann Barmen [1934] nicht, wie es in der kirchengeschichtlichen Literatur und vor allem in Jubiläumsreden häufig geschieht, in apologetischer Absicht in die deutsche politische Widerstandsgeschichte eingereiht werden. Das verbieten sowohl eine historisch-kritische Arbeitsweise wie ein theologisch-kritischer Umgang mit kirchlicher Zeitgeschichte."⁶

Ein wichtiges Beispiel ist hier die Rezeption und Bewertung Dietrich Bonhoeffers, die z.B. familien- und verwandtschaftsmäßig und auch vereinsmäßig (z.B. Internationale Bonhoeffer-Gesellschaft; Dietrich-Bonhoeffer-Verein) abgesichert ist. Er gilt als einer der wichtigsten 'Leuchttürme' der 'Helden und Heilige der Kirchenkampfgeschichte' und besitzt fast Denkmalstatus! Aber auch hier lohnt sich genaueres Hinsehen, um parteiische Vereinnahmungen vor allem für politische und kirchenpolitische Zwecke zu problematisieren. In nicht wenige Fällen stammen die Bonhoeffer-Kenntnisse aus bestimmten Biographien und Vereinsblättern und weniger aus eigener Lektüre, die übrigens zuweilen nicht gerade einfach ist! Hier nur einige Hinweise!

So hat z.B. Dietrich Bonhoeffer in seiner Dissertation 'Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche' (Berlin 1930) Christlichkeit gerade mit der definitiven Verabschiedung des neuzeitlichen, aufgeklärten Subjektivitäts- und Autonomiedenkens identifiziert. "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.“⁷ Das mag sehr gelehrt klingen: Es entspricht aber dem Reflexionsniveau Bonhoeffers! Billig ist er nicht zu haben! Daß Dietrich Bonhoeffer seinen nationalistischen Doktorvater Reinhold Seeberg (Deutschnationale Volkspartei/ DNVP) auch nach dessen begeistertem Bekenntnis zum neuen deutschen Führerstaat in großer Hochachtung verehrte, sei angemerkt. Dies ist nicht zufällig! Noch einmal Friedrich Wilhelm Graf: "Bonhoeffers radikale Individualismuskritik kann für die protestantische Theologie des 20. Jahrhunderts als weithin repräsentativ gelten. Selbst politisch so gegensätzlich orientierte Theologengruppen wie die 'Religiösen Sozialisten' und die radikal konservativen konfessionellen Lutheraner stimmten in der Weimarer Republik darin überein, daß Individualismus der Inbegriff des theologisch Illegitimen, nämlich Manifestation der Sünde sei. Dieser individualismuskritische Grundkonsens prägt auch noch die theologische Diskussionslage im bundesdeutschen Protestantismus der Gegenwart... Der Streit um die Volkskirche ist in seinem Kern ein Streit um die christliche Legitimität dieses Pluralismus und Individualismus.“

Zu diesem durchaus modernen antimodernistischen Protest gegen die gesellschaftliche Modernisierung gehört aber auch der Nationalsozialismus! "So sehr der Nationalsozialismus eine radikale, revolutionäre 'Antimodernisierungsbewegung' ist, so sehr ist er zugleich paradoxerweise in seinem Stil, in der Wahl seiner Mittel und seinen Wirkungen hypermodern, eine Modernisierungsbewegung.“⁸ Es gibt gemeinsame Argumentationsmuster von Linken und Rechten! "Die komplexe Intellektualgeschichte [nicht nur!] der zwanziger Jahre geht weder im moralisch fixierten Gegensatz zwischen theoretischen Wegbereitern des Nationalsozialismus und späteren Antifaschisten noch auch in starren Links-Rechts-Unterscheidungen auf. Es hat 'Linke Leute von Rechts' und konservativ-revolutionäre Antikapitalisten genauso gut wie sozialdemokratische Volksgemeinschaftstheoretiker und liberalen Parteien zugehörige Kritiker der politischen Kultur des Westens gegeben. Für die geistige Signatur der Zeit sind gerade die – aus einer Post-1933-Perspektive schwer verständlichen – vielfältigen Verbindungen zwischen politisch linken und rechten Intellektuellenmilieus repräsentativ“ (Graf ebd.). Schwarz-Weiß-Malerei ist da fehl am Platz!

Daß Bonhoeffer nicht nur innerhalb des Protestantismus für alle möglichen Ziele, von der Freiwilligkeitskirche bis zu bibeltreuen Freichristen mit ihren 'Hinterhofmoscheen', vom Pazifismus bis zum 'religionslosen' Christentum usw. herhalten muß, daß seine Instrumentalisierung inzwischen groteske Züge angenommen hat, zeigt z.B. die völlig gegenläufigen Bewertungen der jüngsten Bonhoeffer-Biographie von Eric Metaxas.⁹ 'Bonhoeffer war anders' – titelte z.B. *ideaSpectrum* 38/2011. Aber wie? Als Lesehilfen für Metaxas Buch dienen in 'ideaSpectrum' wohl die 'evangelikale' Grundüberzeugungen signalisierenden Überschriften: 'Bonhoeffer war keineswegs ein liberaler Theologe' – 'Wie man die Bibel lesen sollte' – 'Auch den Juden muß Christus bekanntwerden' – 'Was Hitler von Pastoren hielt ... und Bonhoeffers Enttäuschung über seine Mitchristen' – 'Bonhoeffer über die Theologie in den USA (1930-1931)' – 'Bonhoeffer zur Abtreibung: Nichts anderes als Mord' usw. Also: Bonhoeffer als ein vorbildlicher 'Evangelikaler', als ein konservativ-reaktionärer 'born again Christian', als einer, den Metaxas deshalb gerade 'den kritischen, auf eine auf Frieden, solidarische und ökologisch orientierte Lebensführung ausgerichteten ... Kirchen entreißen will' ? So z.B. Hans Pfeiffer in seiner gegenläufig zu 'idea' wertenden Rezension in den 'Mitteilungen der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft' vom Juli 2010: "Man muß leider sagen, daß Metaxas unter den vielen evangelikalen Versuchen, Bonhoeffer für die eigene Theologie fruchtbar zu machen, den bislang schlechtesten vorgelegt hat.“ Daß auch 'Familien- und Verwandtschaftsbilder' die Bonhoeffer-Rezeption gewichtig mitbestimmen, wurde schon erwähnt. Kurz: Über das Bonhoeffer-Verständnis gehen die Meinungen schroff auseinander! Metaxas spricht auch von einem 'erschreckenden Mißverständnis' bei der Rezeption Bonhoeffers und gibt dafür folgende Gründe an: "Das merkwürdige theologische Klima nach dem Zweiten Weltkrieg und das Interesse an Bonhoeffer als Märtyrer bewirkten, daß man sich auf die wenigen Knochenfragmente in Bonhoeffers privaten Briefen als ausgehungerte Milane oder weniger edle Vögel stürzte und viele ihrer Nachkommen nagen noch immer an ihm... Einige Theologen haben aus diesen wenigen Skelettfragmenten so etwas wie eine theologische Piltdown-Menschfälschung geschaffen, eine schlecht fundierte aber ehrlich geglaubte Täuschung. Man kann fast sicher gehen, daß Bonhoeffer nicht nur verlegen, sondern zutiefst beunruhigt gewesen wäre, hätte er

gewußt, daß seine privaten, schlecht formulierten theologischen Gedanken den Diskussionsstoff für Seminare der Zukunft abgeben würden." Was dann bei einer Bonhoefferrezeption noch übrig bleibt, ist meistens die Intensivpflege eines globalmoralischen Minderwertigkeitsgefühls durch die Dauermeditation der deutschen Geschichte.

Allerdings dürfen nicht nur bei religiösen, sondern auch bei eher politischen Abgrenzungen gegenüber 'Rechts' Überblendungen nicht übersehen werden! Der 'Religiöse Sozialismus' z.B. war ebensowenig wie die rechtsrevolutionäre Bewegung in sich einheitlich, sondern in sich hochdifferenziert und gegenseitig dynamisch durchlässig. Strukturaffinitäten werden z.B. im Affront gegen einen als blutleer geltenden Intellektualismus sowie in der Betonung religiöser Erlebniskategorien und christlicher Orthopraxie sowie im Tat- und Erlebnisimpuls beider Bewegungen ausgemacht.

Interessant ist hier auch der heute hochgeschätzte jüdische Denker Martin Buber¹⁰, der auch an der Frankfurter Universität lehrte! Er schätzte den von den Deutschen Christen und von der Bekennenden Kirche als Schöpfer der 'Deutschen Glaubensbewegung' strikt abgelehnten Tübinger Indologen Jakob Wilhelm Hauer (1881-1962), der zu Beginn des 20. Jahrhunderts für die Basler Evangelische Missionsgesellschaft in Indien gewirkt und zeitweilig mit dem Marburger Religionswissenschaftler Rudolf Otto an einem 'Religiösen Menschheitsbund' gearbeitet hatte. Hauer stand in der Tradition des religiösen Liberalismus und träumte von großen religiösen Synthesen. Daß eine universale, auch die Grenzen eines partikularistisch sich eingrenzenden Judentums sprengende, menschheitliche Perspektive durchaus im Sinne Bubers lag, ist bekannt. Hauer war kein unbeschriebenes Blatt! Seine 'Deutschen Glaubensbewegung' schob sich, von Kirchenfeinden und Ideologen eines neuen Glaubens in der NSDAP gefördert, als Vertreterin eines 'völkischen' Glaubens im Dritten Reich nach vorn. 'Unser heiliges Land ist und bleibt Deutschland' hieß ihre Parole. Nicht auf dem Christentum, sondern auf der 'göttlichen Seelenhaltung der germanischen Ahnen' sollte Deutschlands Zukunft ruhen. Seine Anhänger nannten sich 'gottgläubig'! Nach 1945 versuchten sie, Hauer zu entnazifizieren! Hauers Anhänger in der nach dem Sturz des Dritten Reiches gegründeten 'Arbeitsgemeinschaft für freie Religionsforschung und Philosophie' versuchten, ihren Meister zu salvieren. Er sei ein hoffnungslos unpolitischer Denker gewesen, der nicht bemerkte, daß man seine Treue zum Geheimnis des Numinosen schamlos instrumentierte.

Allerdings sah Buber, bei aller Wertschätzung des Indologen und religiösen Denkers Hauer, den bei ihm herrschenden Zusammenhang von Religion und Diktatur, den Widerspruch von religiöser Freiheitssehnsucht und geistigem Zwang: "Es war insbesondere bei Hauer bemerkenswert, wie er zugleich sein eigenes Freiheitsbedürfnis bekannte und die Notwendigkeit des Kommens einer Zwangsordnung erklärte, wie er das Fazit zog, alle seien sich, wiewohl 'aus verschiedenen Seelenräumen' in der Wesentlichkeit des 'Gehorsams' einig – als ob es nicht *alles* darauf ankäme, *wem* man gehorcht": So Buber am 4.1.1933 in einem Brief an seine Frau von einer Tagung mit Hauer unter dem Thema: "Die geistigen und religiösen Grundlagen einer völkischen Bewegung". Daß Hauers 'Bund der Köngener' eine 'linke' Abspaltung von den eher pietistischen 'Bibelkreisen' war, wird oft übersehen.

Übrigens wurde Martin Buber durch ein hektrographiertes Rundschreiben von Seiten der Universität Frankfurt am Main offiziell zur Teilnahme an der Bücherverbrennung am Abend des 10.5.1933 auf dem Frankfurter Römerberg eingeladen, bei welcher der evangelische Hochschulpfarrer Lic. Otto Fricke (1902-1954), den der spätere Landesbischof von Nassau-Hessen und bekannte Semitist Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich einen 'fanatischen DC-Mann' nannte, die Ansprache hielt. In der zweiten Jahreshälfte 1933 war Fricke dann schon auf der anderen Seite! Ob Bubers eigene Schriften damals auf dem Römerberg mitverbrannt wurden (eine Liste der verbrannten Bücher existiert wohl nicht), ist eher unwahrscheinlich, "wenn man etwa die gewisse Hochachtung in Betracht zieht, mit der noch 1935 die vom Institut zum Studium der Judenfrage herausgegebene und im parteioffiziellen Verlag Franz Eher Nachf., München, in 2. Auflage erschienene Schrift 'Die Juden in Deutschland' von Buber redet. Dieser gilt hier als jüdischer Kronzeuge gegen den Weg der Assimilation und zugleich als Vertreter eines jüdischen Rasse- und Volkstumsdenkens: 'Es ist, als ob er genau die gleiche Sprache spräche und genau die gleichen Erkenntnisse entwickelte wie die völkische Geschichtsauffassung. Er vertritt den Primat des Blutes gegenüber den Faktoren der Umwelt. Und so kommt Martin Buber zu dem Programm des Zionismus, dessen lauterster und angesehenster Vertreter er wohl ist.'" Mein

verstorbenen Frankfurter Kollege Willy Schottruff, dem ich diese Informationen verdanke, zitiert auch aus einem an ihn gerichteten Schreiben des Frankfurter Stadtarchivs vom 30.5.1985, das in die gleiche Richtung weist: "Es ist unwahrscheinlich, daß Bubers Bücher mitverbrannt wurden: der Zionismus wurde von den Nationalsozialisten bis etwa 1936 nicht nur geduldet, sondern teilweise sogar gefördert; erstes Ziel des Zionismus ... war die Mobilisierung jüdischer Auswanderungsbereitschaft, dies kam den nazistischen Zielen entgegen. Außerdem waren zwar die Werke jüdischer Schriftsteller besonders Ziel der Bücherverbrennung 1933, andererseits wurden spezifisch jüdische oder judaisische Bücher kaum angetastet, man wollte schließlich 'das fremde Volkstum' achten."

Kurz: Jemanden in eine bestimmte Ecke stellen oder aus einer bestimmten Ecke herausholen: Das gehört auch zum Geschäft auf dem auch in der Kirche mobil gewordenen Monte vérita! Da ist auch eine 'Revision' des 'alten Steitz' ein mühsames und kompliziertes Geschäft, zumal auch die Kirchengeschichte zuweilen den Monte vérita im Blick behält. Zwei Fragehinsichten verbinden die in Einzelheiten (z.B. Theoriesprache) recht unterschiedlichen Positionierungen miteinander¹¹: Die institutionelle Verortung der im weiten Sinne als 'Christentumsgeschichte' verstandenen Kirchengeschichte (KG) zwischen allgemeiner Geschichtswissenschaft und Theologie und der Bedeutung der Theologie als jeweiliger 'Denkrahmen' oder 'Meta-Rahmen' der KG. Die durchweg betonte Notwendigkeit einer Kooperation der Kirchenhistoriker mit den 'allgemeinen Geschichtswissenschaftlern' (früher sagte man: 'Profanhistoriker') im Blick auf Methoden und Niveau der Forschung soll aber im Selbstverständnis der Kollegen gerade nicht die Preisgabe eines spezifisch theologischen und kirchlichen Horizonts der KG bedeuten. Unterschiede werden vor allem im 'Erkenntnisinteresse' begründet: Der Kirchenhistoriker betrachte als Theologe die Geschichte mit anderen Interessen, anderen Fragestellungen und anderen Schwerpunkten als der Geschichtswissenschaftler oder auch der Religionswissenschaftler. Was den jeweiligen 'Denkrahmen' anbelangt, so herrscht allerdings eine auch durch persönliches Erleben beeinflusste Vielfalt, die von fundamentaltheologischen und universalgeschichtlichen Ansätzen bis hin zur Semiotik und Spieltheorie reicht. Die Einsicht in die Notwendigkeit der 'employability' (Berufsvorbereitung) des KG-Studiums spielt da öfters eher eine Nebenrolle.

Weshalb Kirchengeschichte gerade auch in ihrer territorialgeschichtlichen Gestalt? Hier nur einige Hinweise! Gerade eine vom empirisch-historischen Befund ausgehende KG kann zu einer möglichst unbefangenen Würdigung der historischen Realitäten unter Zurückstellung theologischer und (vor allem) kirchenpolitischer Werturteile verhelfen, was z.B. angesichts der moralisierenden Neigungen nicht weniger Theologen, Lehrer und Juristen äußerst wichtig ist. Sodann kann KG helfen, der Gefahr zu wehren, Identitätsfragen der Kirchen letztlich kirchenpolitisch zu lösen, indem z.B. eine Synode Recht und damit auch Historie setzt. Die Tendenz zum theologischen Totalitarismus ist aber genau so schlimm wie der Versuch, der Kirchengeschichte (nur) das 'Heilswissen', der 'allgemeinen Geschichte' aber das (höhere) 'Bildungswissen' zuzuschreiben. Es geht um 'Vernetzungen' und nicht um Bevormundungen! Das setzt aber auch voraus, daß schon im Studium 'Funktionskanäle' für eine auch gemeindepädagogisch wirksame KG geschaffen, zumindest aber aufgezeigt werden! "Ein dringliches Desiderat wäre auch die Nutzbarmachung der Kirchengeschichte für die Predigt. Die moderne protestantische Homiletik hat die Geschichte vollständig ausgeblendet. Wir brauchen Predigthilfen, die kirchengeschichtliches Material für die Verwendung in Predigten zusammenstellen, ordnen und aufbereiten. Die Kirchengeschichte muß sich den Religionslehrern und dem Religionsunterricht zuwenden, und sie muß fachdidaktisch arbeiten. Die Zukunft der evangelischen Kirchen in Deutschland liegt in den Händen der Religionslehrer, nicht der Pfarrer", was nicht nur für die ehemalige DDR gilt: So z.B. der Leipziger Kirchengeschichtler Martin H. Jung,

Im Blick auf das Thema Kirche – Kirchengeschichte – Pfarrer/Religionslehrer hat die evangelische Kirche im Gebiet von Hessen und Nassau gute Vorbilder, wobei gerne (aber nicht nur) an Wilhelm Diehl und seine Schüler bzw. Gesinnungsgenossen zu denken ist. Sie hat aber auch ihre Tiefpunkte: Mit der 'Verkirklichung' der Theologie wurde die Identitätsfrage der Kirche letztlich kirchenpolitisch gelöst, indem z.B. eine Synode Recht und damit auch Historie setzt. Zwar ist der Begriff 'Kirchenpolitik' als 'Emanzipationsbegriff' im Umfeld einer frühliberalen Theologie des Vormärz entstanden; er brachte zunächst die liberalen Forderungen nach einer kirchlichen Verfassung und nach Freiheit der Kirche vom Staat zum Ausdruck. Vor allem im Verlauf des sog. 'Kirchenkampfes' verschwammen aber diese liberalen Konturen. Das Wort wurde jetzt in abwertendem Sinne für solche (z.B. deutsch-christliche und liberale) theologische Positionen in Anspruch genommen, denen gegenüber

es nach Auffassung der BK die reine Lehre 'nach Schrift und Bekenntnis' zu vertreten gelte. Selbst einfache Verwaltungsvorgänge, die jede Institution braucht, wurden so theologisiert und als Waffe gegen ein mißliebigen Kirchenregiment benutzt, wie umgekehrt z.B. das Dekanat jetzt vom 'Leib Christi' abgeleitet wird.

Allerdings darf darüber nicht übersehen werden, daß mit dieser Tendenz zum theologischen Totalitarismus auch ganz bestimmte kirchenpolitische Ziele verbunden sind, auch wenn man das so nicht nennt. Nicht nur Kirchenpräsident Martin Niemöller betonte, daß die EKHN eben ein 'Sonderfall' sei, was Niemöller aber letztlich kirchenpolitisch begründete: In einem Brief an Propst Dr. Hans Böhm (Berlin) von 7.10.1947 (Niemöller war gerade zum Kirchenpräsidenten der EKHN gewählt worden!) spiegeln sich seine die kirchliche Gestaltung leitenden programmatischen Überzeugungen und Motive wider: "Ich habe die feste Überzeugung gewonnen, daß diese arme Kirche hier [= EKHN] die einzige ist, die uns 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 eigenen Weg geraten müßten." In diesen vor allem kirchenpolitisch bestimmten Rahmen paßt auch die Bemerkung des führenden Mitglieds der Bekennenden Kirche Lic. Otto Fricke, 'daß hier [= EKHN] die Bekennende Kirche mit dem Anspruch auf die Leitungsämtler vor die Synode getreten sei.'" In der Kirchenordnung der EKHN und vor allem ihrer 'Ordnung des kirchlichen Lebens' wurde dann versucht, möglichst viele Vorstellungen aus der Zeit des 'Kirchenkampfes' zu verwirklichen. Die EKHN – ein 'Sonderfall': In historischer Perspektive ist dies insofern gerechtfertigt, als sie eher ein 'Zufallsprodukt' aus über hundert vor allem von dem französischen Kaiser Napoleon I. zusammengeführten Kleinlandschaften und Territorien darstellt, deren Erbe nicht nur im Blick auf die Kirche bis heute noch sichtbar ist. Darauf hat vor allem Heinrich Steitz schon bei seiner Mitarbeit im Verfassungsausschuß der EKHN 1947-1949 hingewiesen: "Hessen nahm bei der ersten evangelischen Lehrfestsetzung eine eigentümliche Stellung ein. Der Landgraf [Philipp der Großmütige] zählte [zwar] zu den [Augsburgischen] Confessions-Verwandten, fühlte sich aber nicht gebunden und führte in der hessischen Kirche die Augustana nicht als verpflichtendes Bekenntnis ein... Sein Streben zielte auf Lehreinheit, die 1536 in der Wittenberger Concordie erreicht ward. Die Abendmahlslehre der Augustana fand darin Bucerisch-Melanchthonische Umdeutung. Unter dem Namen Concordia Bucei wurde diese Bekenntnisschrift als erste in Hessen eingeführt." Die Augustana wurde erst 1537 in Hessen zur kirchlichen Lehrgrundlage erklärt, "freilich nur mit der einschränkenden Erklärung der Wittenberger Concordie von 1536." Im Blick auf Hessen gehören für Steitz also Augustana, Apologie und Wittenberger Concordie wesentlich zusammen, was auch für die Geschichte der Frömmigkeit von Bedeutung ist: "Die hessische Kirche steht im Reformationsjahrhundert einzigartig da. Ihre Lehrgrundlage ist weit gefaßt, so daß sie eine Lehreinheit aller evangelischen Richtungen abgeben konnte. Diese Entwicklung hatte Philipp der Großmütige herbeigeführt, für den das kirchliche Allgemeinwohl als die politische Seite im Vordergrund stand, und der in der Lehrfestsetzung zum Nachgeben bereit war. Bucer bildete in den Jahren 1538-1540 die Eigenart der hessischen Kirche heraus. Ihr Wesen liegt darin, daß sie nicht die Lehre, sondern die Seelsorge in den Mittelpunkt kirchlichen Handelns stellte. So zeigt die hessische Kirche sich in ihrer ersten Ausprägung als eine evangelische Seelsorgekirche." Dies schloß aber gerade die Weiterentwicklung zu einer gemäßigt lutherischen 'Bekenntniskirche' und dann im 19. Jahrhundert zu einer eher liberalen Züge zeigenden 'Volkskirche' ein! "Es war [im 19. Jahrhundert] unmöglich, die Kirchen der drei hessischen Provinzen [Starkenburg, Oberhessen, Rheinhessen] in einer Kirche lehrmäßig aufgehen zu lassen. Deshalb faßte das Organisationsedikt von 1832 nur die Verwaltung zusammen, ohne Bestimmungen über die Lehre zu treffen. Die Kirchenverfassung von 1874 bezeichnet die hessische Kirche als 'Evangelische Landeskirche'. Sie trug keinen Bekenntnischarakter. Nach § 1 der Kirchenverfassung umfaßte sie sämtliche evangelischen (lutherischen, reformierten und unierten) Gemeinden. Damit war aus der hessischen Kirche eine Kirchengemeinschaft mit Bekenntnissen geworden. Die Selbständigkeit der Gemeinde kommt darin zum Ausdruck, daß ihr in Sachen des Kultus und der Lehre wider ihren Willen nichts aufgedrungen werden kann. Andererseits darf sie ohne Genehmigung der Landeskirche ihren Bekenntnisstand nicht ändern." Das Bekenntnis ruht bei der Gemeinde; die Lehrgrundlage der hessischen Kirche war im Bekenntnisstand der Gemeinde verankert. Heinrich Steitz² faßt zusammen: "In vier Jahrhunderten zogen drei Formen evangelischen Kirchentums an uns vorüber; evangelische Seelsorgekirche, lutherische Bekenntniskirche und evangelische Kirchengemeinschaft. Auch die dritte Form ist zur geschichtlichen Tatsache geworden. Wir stehen mitten im

Werden einer neuen Kirche. Sie muß an die Überlieferung der hessischen Kirchenväter anknüpfen und wird auch das, was sie als Eigenart im Zeitalter der lutherischen Bekenntniskirche herausbildete, übernehmen."¹² Genau

dies wollten aber Niemöller und die jetzt die EKHN beherrschende BK nicht! Ihr kirchenpolitisches, theologisch garniertes Ziel war es, die EKHN als 'eine' Kirche (und nicht als ein 'Kirchenbund' oder 'Bund bekenntnisbestimmter Gemeinden') auszuweisen. In der Tat gab es aber lutherische, reformierte und unierte Kirchengemeinden, für deren 'Bekenntnis' die BK doch im Kirchenkampf gekämpft hatte! Im Bild gesprochen: Die EKHN war schon längst auf einem Monte vérita angekommen, wo die Kunst zumindest exemplarisch gepflegt wurde, allein mit dem Glauben an sich selbst jene Gipfel zu imaginieren, auf denen man gern stehen möchte. Solche Kunst bedarf allerdings keiner historischen Versicherung mehr.

Im Vorwort zur ersten Lieferung 1961 seiner 'Geschichte der EKHN' betonte Heinrich Steitz: "Die 'Evangelische Kirche in Hessen und Nassau' ist das Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung. Es wäre ein lohnendes Ziel gemeinschaftlichen Mühens, wenn auf Grund der hier aufgezeigten Anregungen viele Mitarbeiter die Entwicklung in geschichtlichen Studien erforschen wollten. Sie dienten dabei nicht nur der Aufhellung unbekannter Zusammenhänge; sie lieferten vielmehr einen Beitrag für kirchliche Entscheidungen in der Gegenwart. Es wäre verhängnisvoll, wenn die Kirche – die am Ende einer geschichtlichen Entwicklung erscheint – aus der Tatsache ihrer verzweigten Wege in der Vergangenheit den Schluß ziehen würde, deshalb lieber ohne Vergangenheit leben zu wollen. Es wäre abwegig, aus Bequemlichkeit einen der vielen Wege als den allein richtigen zu bezeichnen.“ Bei allen notwendigen Revisionen und damit verbundenen Korrekturen sollte diese Einsicht des 'alten Steitz' nicht preisgegeben werden!

Anmerkungen:

- 1 Zum Folgenden Thomas Rietzschel, *Die Stunde der Dilettanten. Wie wir uns verschaukeln lassen*, Wien 2012 passim.
- 2 Friedrich Wilhelm Graf, 'Auf der Bahn wohlgeprüfter Wahrheit und echt-religiöser Aufklärung mutig voranschreiten'. Zur Bedeutung der Pfälzischen Union für den Protestantismus, in: *Vielfalt in der Einheit. Theologisches Studienbuch zum 175jährigen Jubiläum der Pfälzischen Kirchenunion*. Im Auftrag des Landeskirchenrates hg. von Richard Ziegert, Speyer 1993, S. 264-274; hier S. 268.
- 3 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.
- 4 M. Rainer Lepsius, *Demokratie in Deutschland. Soziologisch-historische Konstellationsanalysen. Ausgewählte Aufsätze*, Göttingen 1993.
- 5 Friedrich Wilhelm Graf, *Der heilige Zeitgeist*, München 2011, S. 343f.
- 6 Günter Brakelmann, *Evangelische Kirche im Entscheidungsjahr 1933/1934: Der Weg nach Barmen. Ein Arbeitsbuch*, Berlin 2010 (Zeitansage. Schriftenreihe des Evangelischen Forums Westfalen und der Evangelischen Stadtakademie Bochum. Hg. von Manfred Keller und Traugott Jähnichen; Bd. 5), S. 177f.
- 7 Friedrich Wilhelm Graf, *Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen*, München 2011, S. 119.
- 8 Graf, *Zeitgeist* (wie Anm. 5), S. 267.
- 9 Eric Metaxas, *Bonhoeffer. Pastor, Martyr, Prophet, Spy*. In englischer Sprache mit einem Vorwort von Timothy Keller (Verlag Thomas Nelson, 2010); deutsch: 'Bonhoeffer – Pastor, Agent, Märtyrer und Prophet', SCM Hänssler, Holzgerlingen 2011).- Eine Rezension von Erich Schwerdtfeger findet sich in: *Verantwortung*, 25. Jg., Nr. 47/2011, S. 40.
- 10 Vgl. Willy Schottroff, *Martin Buber an der Universität Frankfurt a. M. (1923-1933)*, in: Dieter Stoodt (Hg.), *Martin Buber/ Erich Foerster/ Paul Tillich, Evangelische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität Frankfurt a. M.*, Frankfurt a. M. 1990, S. 90f.- Zu Bubers distanzierter Stellung gegenüber den Institutionen des jüdischen Kults vgl. Schottroff, ebd. S. 95.- Kurt Nowak, *Geschichte des Christentums in Deutschland*, München 1995, S. 262ff.
- 11 Bernd Jaspert (Hg.), *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013.