

Kirchlich-theologischer Liberalismus und Kirchenkampf

Erwägungen zu einer Forschungsaufgabe

Von Friedrich Wilhelm Kantzenbach

I.

Die Zeit der Kirchenkampfforschung, in der man sich gegenseitig Erfolge und Versäumnisse während des Kirchenkampfes aufrechnete, ist endgültig abgelaufen. So kommt der in unserem Thema formulierten Frage eine sachlich-historische Bedeutung zu; aus ihrer Beantwortung soll kein kirchenpolitisches Kapital geschlagen werden. Die Erfassung der theologischen und kirchenpolitischen Gruppierung der deutschen evangelischen Pfarrerschaft, die im Jahr 1934 18 842 aktive Pfarrer zählte, ist kaum in Angriff genommen worden, stößt auch auf große Schwierigkeiten. Die geschichtliche Prägung der Kirchen im thüringischen und badischen Land durch einen starken theologischen Liberalismus einerseits, die relative Einheitlichkeit der bayerischen Pfarrerschaft andererseits oder auch der bedeutsame Einfluß des pietistischen Erbes in Württemberg machen deutlich, daß die Landeskirchen mit sehr unterschiedlichen geschichtlichen Voraussetzungen in den Kirchenkampf eintraten. Insgesamt läßt sich mit aller Vorsicht wohl sagen, daß überwiegend Männer von kirchlich konservativer Haltung den Deutschen Christen beitraten oder mit ihnen zeitweise sympathisierten. Auch Pietisten und Gemeinschaftsleute zeigten sich für die Deutschen Christen offen. Der traditionelle politische Rechtskurs von Zeitschriften wie der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung, dem Reichsboten und dem Gemeinschaftsblatt „Licht und Leben“, das unter der Leitung von J. Gauger dann freilich einen kritischen Kurs gegenüber den Deutschen Christen einschlug, legt die Vermutung nahe, daß viele der Leser dieser Blätter den nationalen Aufbruch begrüßt haben. Das Beispiel Gaugers zeigt, daß man sich vor Vereinfachungen zu hüten hat. Bedenken gegen die Deutschen Christen sind von allen Seiten theologisch-kirchenpolitischer Gruppenbildung her angemeldet worden. Heinrich Wolfgang Seidel, der Gatte Ina Seidels, zuletzt Pfarrer in Berlin, hat als schon emeritierter Pfarrer in einem Brief vom 15. 8. 1935¹ die Vermutung ausgesprochen, daß vor allem Pastoren und

¹ Briefe 1934–1944, hrsg. von Ina Seidel, Witten u. Berlin 1964, S. 42. Zum Begriff „theologischer Liberalismus“ vgl. H.-J. Birkners terminologische Studie in: M. Schmidt und Georg Schwaiger, Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert, 1976, S. 33 ff.; dazu muß aber ergänzt werden, daß Robert Kübel schon 1881

Kandidaten, die an Eitelkeit und mangelndem Interesse für die sachlichen Dinge und Fragen ihres Berufes krankten, zu den Deutschen Christen gegangen seien. Auch diese Vermutung provoziert natürlich sofort wieder kritische Einwände. Denn neben eindeutigen Karrierejägern unter den Deutschen Christen hat es auch im Pfarrerstand ernste, um das Schicksal der Kirche besorgte Männer gegeben, die sich den Deutschen Christen anschlossen. Stellvertretend sei Ludwig Tügel hervorgehoben, der als Deutscher Christ Hamburger Bischof wurde, im Laufe der Jahre seine Fehlentscheidung einsah und nach Kräften zu korrigieren bemüht war.

Die Schaffung einer einheitlichen Reichskirche ist 1933 von allen Seiten nahezu widerspruchlos bejaht worden. Der lutherische Laie Wilhelm von Pechmann hat von Anfang an die Reichskirche als gefährliche Angleichung an den nationalsozialistischen Führerstaat bekämpft.² Im Streit der Meinungen der Jahre 1933/34 und auch noch späterhin haben sich die Vertreter unterschiedlicher theologischer Prägung und kirchenpolitischer Auffassung gegenseitig beschuldigt, den Deutschen Christen vorgearbeitet und ihnen sich bevorzugt angeschlossen zu haben. Karl Barth erwartete den Anschluß Rudolf Bultmanns an die Deutschen Christen, stellte aber zu seiner Überraschung fest, daß Bultmann von Anfang an den Weg der Bekennenden Kirche ging. Das vertiefte das bei aller theologischen Differenz respektvolle Verhältnis zwischen den beiden großen Theologen. Der Oberschulrat Hans Schlemmer, ein führender Mann des Protestantenvereins, schrieb umgekehrt 1934 eine Broschüre mit dem Titel „Von Karl Barth zu den Deutschen Christen“. Da Emanuel Hirsch, Göttingen, als Schüler Karl Holls so wenig wie der Tübinger praktische Theologe Fezer, der von Barth beeinflusst war, wie vor allem Friedrich Gogarten, der lange Jahre theologischer Weggefährte Barths – trotz aller Eigenständigkeit – gewesen war, als liberale Theologen bezeichnet werden konnten, blieb nach Schlemmers Auffassung als namhafter Theologe, der vom Liberalismus zu den Deutschen Christen übergewechselt war, Georg Wobbermin übrig. Tatsächlich bot die jungreformatorische und lutherische Theologie mit ihrer starken Betonung der Schöpfungsordnungen eher eine Brücke zum nationalsozialistischen Staats- und Führerverständnis als der theologische Liberalismus, zu dessen Erbe freilich die entschiedene Bejahung der Volkskirche gehörte, zum Teil im Sinne der Nationalkirche des 19. Jahrhunderts. Aber der deutsche Protestantenverein, der solche Gedanken hochhielt, umschloß zugleich Theologen, die ein intimes Verhältnis zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts unterhielten. Der kirchliche Liberalismus war sich der Dialektik von pneumatischer und institutioneller Kirche mindestens nicht weniger bewußt als eine Theologie, die das neue „Erlebnis der Kirche“ reflektierte.

„Über den Unterschied zwischen der Positiven und der Liberalen Richtung . . .“ schrieb. Vgl. auch P. Althaus: Die theologische Lage vor 50 Jahren, Dt. Pfarrerbblatt 1965, Nr. 24.

² F. W. Kantzenbach: Widerstand und Solidarität der Christen in Deutschland 1933–1945, Eine Dokumentation zum Kirchenkampf aus den Papieren des D. Wilhelm von Pechmann, 1971.

II.

Faßt man die führenden Vertreter des theologisch-kirchlichen Liberalismus näher ins Auge, so ergibt sich die überraschende Beobachtung, daß kaum einer den Anschluß an die Deutschen Christen suchte. Eine Ausnahme ist Martin Rades Freund Paul Jaeger. Die beiden großen Publikationsorgane des freien Protestantismus, *Die Christliche Welt* Martin Rades und das Organ des Protestantenvereins *Protestantische Blätter*, steuerten keinen deutsch-christlichen Kurs, sondern setzten sich kritisch mit ihm auseinander. Das Erscheinen der Erinnerungen des aus Bayern stammenden Pfarrerssohnes Johannes Kübel³ kann ein Anlaß sein, die Einstellung einiger führender Theologen, die als liberal gelten, näher in den Blick zu fassen.

Johannes Kübel, am 20. Sept. 1873 als Sohn eines kirchlich wie politisch ziemlich konservativen Elternhauses geboren, entwickelte sich während seines Studiums zu einem die historisch-kritische Forschung bejahenden Theologen. 1899 begegnete er Martin Rade, der im Jahr 1905 einen Aufsatz Kübels in die „Christliche Welt“ aufnahm. Zahlreiche Veröffentlichungen weisen Kübel als einen theologisch liberalen, politisch jedoch streng konservativen Mann aus. Im Jahr 1909 verließ Kübel Bayern und wurde Pfarrer in Frankfurt am Main. Hier wuchs er in einen lebendigen Kreis von Pfarrern hinein, deren Theologie sich an Ritschl, Harnack und Rade, der selbst viele Jahre in Frankfurt gewesen war, orientierte. Trotz der politischen Differenz zwischen Rade und Kübel wurde letzterer in den engen Ausschuß des Vereins der Freunde der *Christlichen Welt* gewählt, als dieser sich am 7. 12. 1918 neu konstituierte. Neben dem Demokraten Rade und dem Sozialdemokraten Emil Fuchs wurde der Deutschnationale Kübel akzeptiert, und alle drei wurden 1930 nochmals wieder gewählt.⁴

Kübel war und blieb ein entschiedener Gegner des von Rade befürworteten Pazifismus. Trotzdem herrschte bei allen starken Spannungen zwischen beiden ein achtungsvolles Verhältnis, und Kübel übernahm es sogar, zu Rades 70. Geburtstag einen Artikel über „Die politische Haltung der ‚Christlichen Welt‘“⁵ zu schreiben, in dem die Gegensätze zwischen dem Demokraten und Pazifisten einerseits und dem staatspolitisch Konservativen andererseits nicht verschwiegen werden.

Aber Kübel bescheinigt Rade, daß er und die *Christliche Welt* das Problem „Politik und Ethik“ schwerer als andere genommen haben, daß es viel war, wenn ein kirchliches Blatt überhaupt die Spannungen zwischen christlicher Ethik und Politik so scharf wahrnahm und mit solcher Disziplin behandelte. Kübel hat sich im Kirchenkampf dem Pfarrernotbund und dar-

³ J. Kübel: Erinnerungen, Mensch und Christ, Theologe, Pfarrer und Kirchenmann, Privatdruck (1973).

⁴ Johannes Rathje: Die Welt des freien Protestantismus, Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte, dargestellt an Leben und Werk von Martin Rade, Stuttgart 1952, S. 272 u. S. 369.

⁵ 40 Jahre „Christliche Welt“, Festgabe für Martin Rade zum 70. Geburtstag, 4. April 1927, hg. von Hermann Mulert, Gotha 1927, S. 172 ff.

nach der Bekennenden Kirche angeschlossen, ohne sich der Theologie Barths oder anderen theologisch konservativen Strömungen anzunähern. Er blieb theologisch liberal. In Frankfurt hatte der theologische Liberalismus unter der Pfarrerschaft großen Einfluß; in Konferenzen, Vorträgen und Publizistik äußerte sich seine beachtliche Aktivität. 1933 schieden aus dem liberalen Pfarrerkreis wohl einige deutschchristliche Kollegen aus, aber insgesamt zeigten sich die führenden, von Ritschl bzw. dem Liberalismus geprägten Theologen auf dem Kurs der Bekenntnisfront. Erich Foerster, der zugleich Honorarprofessor an der Universität Frankfurt war, hatte 1918 den Übergang zur demokratischen Partei vollzogen, interessierte sich Ende der zwanziger Jahre bereits lebhaft für die Barthsche Theologie, womit er bei den Marburger und Frankfurter Liberalen auf Unverständnis stieß, und schloß sich, schon emeritiert, der Bekennenden Kirche an. Es ist hier nicht der Ort, Kübels Beteiligung an der Frankfurter Kirchenleitung und seine Erlebnisse bei der Gründung der Reichskirche zu erörtern. Kübels Bericht über diese Vorgänge stellt eine Bereicherung für die Kirchenkampfforschung dar. Was in unserem Zusammenhang interessiert, ist die Tatsache, daß ein seit 1894/95 in Naumanns Bewegung stehender, 1918 in die Deutschnationale Volkspartei eingetretener Pfarrer, dem man in Frankfurt zudem antisemitische Tendenzen vorwarf, der auch Mitglied im Offiziersverein war, sich gegen Hitler entschied. Zwar gewinnt er zunächst dem Programm der Partei einige positive Aspekte ab, er findet sogar Hitlers Äußerungen über Religion und Kirche „im ganzen vernünftig“, aber die Judenpolitik und den Rassegedanken empfand er als unvereinbar mit der christlichen Ethik. Im Frühjahr 1934, so stellt Kübel fest,⁶ war er sich über das Antichristentum Hitlers und seiner Partei endgültig klar geworden. Seinen Widerspruch zur nationalsozialistischen Kirchenpolitik hat er mannhaft auch in literarischer Form zum Ausdruck gebracht. Mit Kübel haben in Frankfurt der von Ritschl kommende Senior Professor Wilhelm Bornemann, Mitbegründer der *Christlichen Welt*, die Pfarrer Foerster, Lueken, Wallau, von Kübels Freunden Prof. von Soden in Marburg und der Generalsekretär des Protestantenvereins D. Wilhelm Schubring, Pfarrer in Berlin, den Anschluß an die Bekennende Kirche vollzogen.

III.

Unter den von Kübel genannten Freunden, die trotz ihres liberalen Erbes sich in der Bekennenden Kirche engagierten, fehlt der Name von Martin Rade. Rade, Jahrgang 1857, geboren als Sohn eines theologisch konservativen Pfarrers in der Oberlausitz, war beim Ausbruch des Kirchenkampfes schon seit Jahren im Ruhestand und hatte die Leitung der *Christlichen Welt* dem Kieler Professor Hermann Mulert übergeben. Rade, dessen Vorfahren in der Lausitz noch Wendisch sprachen, hat wie kaum ein anderer seiner Altersgenossen die geistig-theologische Entwicklung von einem lutherisch

⁶ Erinnerungen, S. 111.

konservativ geprägten Klima zum liberalen, demokratischen Standort reflektiert. 1879–80 war er Hauslehrer in einer reichen jüdischen Familie, 1881/82 gab er sich dem eifrigen Studium Treitschkes hin, wurde 1882 Pfarrer und beschäftigte sich intensiv mit dem Schrifttum Luthers, woraus eine dreibändige Darstellung Luthers 1884–87 hervorging. Das lutherische Erbe seines Elternhauses blieb zeitlebens lebendig in ihm, mochten sich seine Interessen auch – entsprechend den besonderen Nöten der Zeit – verlagern. 1886 gründete er zusammen mit Wilhelm Bornemann, Paul Drews und Friedrich Loofs die nach kurzer Zeit unter dem Titel *Die Christliche Welt* epochemachende Zeitschrift. Sie wollte grundsätzlich theologisch und kirchlich positiv sein, aber nicht im Sinne eines engen Konfessionalismus die gebildeten Laien ansprechen und die Theologie Ritschl'scher Prägung mit starkem Eingehen auf das geschichtliche Denken publizistisch umsetzen. Anfangs spielte die Auseinandersetzung mit dem Katholizismus wie in den Organen des theologischen Liberalismus eine bedeutende Rolle. Aber schon seit 1888 setzte man sich mit der sozialen Frage umfassend auseinander, zunächst vorsichtig vermittelnd, dann unter dem Einfluß Friedrich Naumanns, dessen Schwager Rade 1889 wurde, immer engagierter im Sinne der Rechte des arbeitenden Volkes. Von 1888 bis 1890 war Max Göhre Rades Redaktionsgehilfe, der 1890 unter fremdem Namen drei Monate Fabrikarbeiter wurde und sich dann aufgrund der gemachten Erfahrungen für die Sozialdemokratie entschied. Rade ist dem sozialen Kurs entschlossen verpflichtet geblieben. Als Anhänger Naumanns war er ein wichtiger Mitarbeiter der Evangelisch-Sozialen Kongresse und 1898 hielt er seinen aufsehen erregenden Vortrag über „Die religiös-sittliche Gedankenwelt unserer Industriearbeiter“.⁷

Die Frage, ob Martin Rade ohne weiteres dem theologischen Liberalismus zuzurechnen ist, verdiente eine genauere Erörterung. Als Schüler von Harnack stellte sich Rade vor seinen Lehrer und suchte im Apostolikumstreit 1892/93 zu vermitteln. Die theologisch konservative Linie der *Christlichen Welt* wurde damit immer stärker verschoben, so daß schon in diesen Jahren eine Krise im Freundeskreis aufbrach. Diese vertiefte sich zu einer Spannung zwischen Alten und Jungen, nachdem Rade die Religionsgeschichtler unbefangen in der *Christlichen Welt* mitarbeiten ließ. 1895 wurde Johannes Weiß Professor in Marburg, der zunächst zweifellos der Hauptanstoß für Rades ältere Gefährten aus der Schule Ritschls wurde. 1898 versprach Rade Loofs, auch die Konservativen weiterhin in der Zeitschrift zu Worte kommen zu lassen, aber der Bruch mit Loofs ließ sich nicht vermeiden. Ende des Jahrhunderts hatte man den Eindruck, daß die *Christliche Welt* zu einem religiös-theologischen Organ geworden war, das sich in Nähe des Liberalismus, wie ihn auch der Protestantenverein vertrat, begeben hatte, wenn auch die lutherisch geprägte Frömmigkeit Rades dem Blatt weiterhin einen unver-

⁷ Göttingen, 1898; zu der sozialen Seite des Wirkens Rades vgl. seinen eigenen Beitrag „Die Geschichte des Evangelisch-Sozialen Kongresses, vor 50 Jahren“ in: Johannes Herz: Evangelisches Ringen um soziale Gemeinschaft, Leipzig 1940.

wechselbaren Stempel aufdrückte. Bis 1918 vertrat Rade einen Mittelkurs zwischen den kirchenpolitischen Bestrebungen der Evangelischen Vereinigung und dem Protestantenverein. Loofs beobachtete bei Rade nicht zu Unrecht einen nie versiegenden Optimismus, der es Rade erlaubte, die *Christliche Welt* einer nahezu unbeschränkten Aussprache über die Fragen des Glaubens und der Kirchengestaltung zu öffnen. Und Rades Marburger Kollege Adolf Jülicher sah das Geheimnis der Persönlichkeit Rades in der starken Überzeugung von der Gerechtigkeit, die im Streit der Meinungen geübt werden müsse. Diese Gerechtigkeit verschaffte Rade auch den Respekt Andersdenkender.

Rade habilitierte sich zum Wintersemester 1899/1900 in Marburg für das Fach Systematische Theologie. Als systematischer Theologe widmete er sich in der Hauptsache der Darstellung ethischer Probleme. In die letzten Jahre seiner Frankfurter Tätigkeit fielen die Schriften „Religion und Moral“ (1898), „Die religiös-sittliche Gedankenwelt unserer Industriearbeiter“ (1898), und „Die Religion im modernen Geistesleben“ (auch 1898). In Marburg kämpfte er gegen die Verwechslung von Glauben und Frömmigkeit mit Recht und Lehrgesetzlichkeit und er setzte seine ethisch-politische Schriftstellerei fort. Dabei war es von Bedeutung, daß Rade bereit war, sich für einmal als richtig erkannte Aufgaben auch persönlich bis zur Selbstaufgabe von Amt und Besitz aufzuopfern. Der Nationalsoziale engagierte sich für die nationalen Minderheiten in Deutschland und wollte im Jahre 1909 allen Ernstes seine Professur aufgeben, um nach Posen übersiedeln. „Was wir in Posen wollen? Es handelt sich schlechterdings um nichts anderes, als um einen Kolonisationsversuch“. Da der Verkauf seines Hauses in Marburg scheiterte, blieb er in Marburg. 1918 stellte sich diese Fügung als glücklich heraus.⁸ Daß der Kampf für nationale Minderheiten bei Rade nicht aus nationalistischen Motiven erfolgte, wird auch deutlich aus seinem ritterlichen Eintreten für das von einem militanten Antisemitismus pauschal verdächtigte Judentum im Jahre 1908. Aus seinem Gerechtigkeitssinn und dem Willen zur Versöhnung erklärt sich Rades manchmal geradezu gefährlich anmutende Großzügigkeit. Von der Krise des Freundeskreises, ausgelöst durch die religionsgeschichtliche Schule, war schon die Rede. 1910 nahm Rade sogar am Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt teil. Das gefährdete erneut die Einheit des Kreises um die *Christliche Welt*, der beim Kongreß mit dem Protestantenverein zusammenarbeitete. Rade erhoffte eine bessere Zukunft des Liberalismus, und so wurde die *Christliche Welt*, was sie ursprünglich nicht hatte sein wollen, ein liberales Blatt. Aus dieser Hoffnung auf einen erneuerten Liberalismus, weniger im Hinblick auf die Gestaltung der Frömmigkeit, als hinsichtlich der Gestaltung des Verhältnisses zwischen Theologie und Kirche und Kirche und Staat, erklärt sich Rades vermittelnde Haltung im Streit Jatho und Harnack wie überhaupt in den Lehrprozessen 1910/11. Die theologische Diskussion wollte Rade nicht beschnitten wissen und so hat er zu Beginn des Kirchenkampfes der Deutschen

⁸ Rathje, S. 172.

Glaubensbewegung Jakob Hauers und verwandten Erscheinungen übermäßige Beachtung gewidmet, wie er denn ein alter Freund von Arthur Bonus war, was der *Christlichen Welt* manchen Leser kostete. Rathje urteilt: „Das Kapitel Bonus bleibt aufs Ganze gesehen eine sachliche Verirrung unseres Martin Rade“.⁹

Bonus, der das Christentum eindeutschen wollte, widmete 1909 sein Buch „Die Kirche“ Martin Rade und Paul Göhre. Einen im ganzen klaren Kurs steuerte Rade während des 1. Weltkrieges in der Behandlung der Problematik „Krieg und Frieden“. Seine vorsichtigen, vor nationaler Überschätzung warnenden Voten wurden ihm schwer verübelt. Bernhard Dörries oder Johannes Kübel konnten hier nicht mit ihm gehen, und Kübel meinte, daß Rade niemals etwas gegen seine *politische* Auffassung und Partei geschrieben habe.¹⁰

Einem Schweizer Leser dagegen waren Rades Bemerkungen noch zu nationalistisch, und in der Tat macht auch Rade zu Beginn des Weltkrieges dem nationalen Einheitsgefühl kleine Zugeständnisse. Aber längst vor dem Krieg engagierte sich Rade mit Otto Umfrid, Stadtpfarrer in Stuttgart, und mit Ludwig Weber, Pfarrer in Mönchen-Gladbach, für den Pazifismus in einem Rundschreiben, das an etwa tausend Pfarrer hinausging. Man forderte den Anschluß an eine organisierte Friedensbewegung und warnte davor, daß die Kirche ständig der Entwicklung nachhinke. Die Geistlichen sollten sich an die Spitze der Friedensbewegung stellen. Etwa 100 Geistliche wurden Mitglied der Deutschen Friedensgesellschaft. Auf dem ersten deutschen Kongreß in Jena, bei dem sich die Friedensfreunde sammelten, sprach auch Martin Rade.¹¹

1911 wurde der Verband für internationale Verständigung gegründet, und einer Einladung zum Beitritt im Jahre 1918, die zur Friedenspolitik aufrief, wurde Martin Rades Schrift „Der Beitrag der christlichen Kirchen zur internationalen Verständigung“¹² beigelegt.

Zu den Unterzeichnern der Einladung gehörte Rades Marburger Kollege Walther Schücking, der 1927 Rades Einsatz für Völkerverständigung und Pazifismus gewürdigt hat.¹³ Die Kriegsfrage hat Rade immer unter dem Aspekt des Weltfriedens untersucht.^{13a} Allerdings hat Rade seine Einstellung zum Pazifismus, im Unterschied zu Otto Umfrid oder Friedrich Siegmund-Schultze,¹⁴ etwas verklausulierter umschrieben, wenn er konstatierte: „Man

⁹ S. 88 f.

¹⁰ 40 Jahre Christliche Welt, S. 174 f.

¹¹ Vgl. *Walter Bredendiek*: Irrwege und Warnlichter, Anmerkungen zur Kirchengeschichte der neuen Zeit, Hamburg 1966, S. 18 f. u. 46 ff.

¹² Stuttgart 1912, Veröff. des Verbandes für Internationale Verständigung, Heft 4.

¹³ 40 Jahre Christliche Welt, S. 176 ff.

^{13a} Vgl. z. B.: Dieser Krieg und das Christentum, Stuttgart und Berlin 1915 (34 S.); Christentum und Frieden, Tübingen 1922 (36 S.); Die Verpflichtung der Kirche zur Friedensarbeit, 1927 (15 S.).

¹⁴ Zu letzterem die ihm gewidmete Festschrift: Lebendige Ökumene 1965, S. 31 ff. bes. 51 ff.

hat mich oft genug als Pazifisten angesprochen . . . Mitglied der Deutschen Friedensgesellschaft bin ich seit langem. Ausdrücklich als Pazifisten bekannt habe ich mich niemals. Was mich daran hindert sind vor allem drei Gründe. 1. Das Bedürfnis, mit allen Völkern Frieden zu halten oder zu stiften, führt leicht zur Überschätzung der Rechte, Taten und Tugenden der Freundvölker zuungunsten des eigenen Volkes. 2. Das Entsetzen über die Grausamkeiten und Greuel des Krieges nährt und stärkt sich nur zu oft von einer Leidenschaft, die mich als Symptom von Dekadenz anmutet, jedenfalls mir als Christen fremd ist. 3. Der Krieg als positiver Faktor in der Weltgeschichte wird verkannt . . . Gleichwohl erscheint mir der Pazifismus als eine nicht nur beachtenswerte und zukunftsreiche, sondern auch gesunde und der Unterstützung werthe Bewegung im heutigen Völkerleben . . . Ohne einen Tropfen pazifistischen Oles ist kein Friede möglich. Wer aber will denn, daß niemals Friede werde?“¹⁵ Trotz dieser Erklärung, die das unbedingte Bekenntnis zum Pazifismus leicht abzuschwächen scheint, hat der Pazifist Emil Fuchs doch richtig geurteilt, daß Rade und die *Christliche Welt* einige der ganz wenigen Stimmen gewesen seien, die während des Krieges auszusprechen suchten, was das christliche Gewissen zu Krieg und Frieden zu sagen hat. Rade bemühte sich eine spezifisch christliche Urteilsbildung zu vertiefen, denn er fand es beschämend, daß die Kirchen zu wenig für eine Theologie des Friedens getan hatten. Er zog aus der Bergpredigt die praktische Konsequenz, daß das Friedensideal die Schaffung einer internationalen Rechtsordnung erzwingt, denn die politischen Gegebenheiten erkannte er wie kein anderer nüchtern an und er lehnte es ab, in eine Welt der bloßen Ideale zu flüchten. Schon 1911 erhob er die Forderung: „Mehr Idealismus in der Politik“, 1913 schrieb er bereits dringender über „Unsere Pflicht zur Politik“.¹⁶

Das politische Engagement führte Rade in die Deutsche Demokratische Partei und in die Preußische Landesversammlung, so daß er seit 1919 zwei Jahre lang mehr in Berlin als in Marburg zu tun hatte. Wiederum waren manche Freunde mit seiner politischen Entscheidung höchst unzufrieden. Als im Jahr 1922 Rathenau ermordet wurde, hielt Rade bei der Marburger Trauerfeier die Rede, und er rügte den Rassen- und Klassenhaß und forderte ein politisches Bewußtsein im moralischen Sinne. „Sollen Mordbuben die deutsche Politik machen?“ Nach dem Tode Eberts sprach er sich gegen Hindenburg und für den Zentrumsman Marx als Reichspräsident gemeinsam mit A. von Harnack, Otto Baumgarten, Heinrich Hermelink und anderen aus. In der *Christlichen Welt* veröffentlichte er zwischen 1924 und 1927 einige Aufsätze, die er „Beiträge zur christlichen Politik“ nannte.

Als die Entscheidung für oder gegen den Nationalsozialismus anstand, hatte die *Christliche Welt* sich mit der Theologie Karl Barths und seiner

¹⁵ Rathje, S. 247.

¹⁶ Rades Stellung im Weltkrieg wird eingehender untersucht von Wolfgang Huber: *Evangelische Theologie und Kirche beim Ausbruch des Ersten Weltkrieges*, in: *Historische Beiträge zur Friedensforschung*, Bd. 4, hg. von W. Huber, 1970, S. 181–186. Brigitte Wiegand: *Krieg und Frieden im Spiegel führender protestantischer Presseorgane Deutschlands und der Schweiz in den Jahren 1890–1914*, 1976, S. 75 ff.

Freunde auseinanderzusetzen. Barth war einst kurze Zeit Redaktionsgehilfe Rades in Marburg gewesen und durch seinen Bruder Peter Barth sogar in verwandtschaftliche Beziehung zu Rade getreten. Der Aufstieg Karl Barths schien endgültig die Krisis der liberalen Theologie zu offenbaren, aber Rade urteilte, daß das Reden von einer Krisis der liberalen Theologie nicht darauf zurückzuführen sei, daß etwa ihre Leistung versagt habe, sondern darauf, daß ihre Methoden und Erkenntnisse sich mindestens in der historischen Theologie durchgesetzt hätten.¹⁷

In Rades Kollegenkreis und bei dem ihm nahestehenden Hermann Mulert beobachtete der Frankfurter Erich Foerster um 1927 eine starke Aversion und gereizte Stimmung gegenüber Barth. Rade bemühte sich wohl um das Gespräch mit der dialektischen Theologie, konnte für seine Person aber nicht mehr den Anschluß an sie gewinnen. Er bezeichnete sich als einen der älteren Herren, die mit dieser neuesten Phase der Theologiegeschichte nicht mehr mit konnten. Doch mit der Frömmigkeit der Dialektiker trat er in eine stete stille Auseinandersetzung ein. Zweifellos hängt mit der distanzierten Stellung gegenüber Karl Barth und dem im Freundeskreis überwiegenden Erbe des Liberalismus die Entscheidung der Männer um die *Christliche Welt* während des Kirchenkampfes zusammen. Das bedeutet nicht, daß die Deutschen Christen ihnen eine Versuchung gewesen wären, aber Rade und Mulert machten aus der Zurückhaltung gegenüber der Bekennenden Kirche keinen Hehl, Mulert noch mehr als Rade, da er vom klassischen theologischen Liberalismus stärker als von Ritschl oder der lutherischen Tradition herkam. Und doch hätte der Weg der *Christlichen Welt* anders verlaufen können, wenn die Leitung des Blattes in die Hände von Hans von Soden, Otto Piper, Heinrich Hermelink oder Ernst Bizer gelegt worden wäre. Diese Männer waren während der Nachfolgeverhandlungen im Gespräch, und alle zeigten sich als entschlossene Gegner des Nationalsozialismus. Stattdessen wurde 1931 Hermann Mulert zusammen mit Friedrich Siegmund-Schultze als Herausgeber der Zeitschrift bestellt, aber Siegmund-Schultze mußte Ende 1933 als entschiedener Pazifist aus verlegerischen Bedenken ausscheiden. Diese Lösung von einem entschiedenen Gegner des Nationalsozialismus schien unvermeidbar, wenn die Zeitschrift nicht überhaupt hätte eingestellt werden sollen. So war Mulert unter der kritischen Begleitung Martin Rades der allein verantwortliche Herausgeber der Zeitschrift.

Rades Einstellung zum Nationalsozialismus war von seiner Vergangenheit her auf prinzipielle Ablehnung angelegt. 1932 schrieb er:¹⁸ „Die evangelische Kirche, von der nationalsozialen (!) Bewegung überrascht, hat durch ihre Pastoren und Journalisten bisher vornehmlich nur den opportunistischen Standpunkt herausgearbeitet, daß man dieser gegenüber nicht denselben Fehler begehen dürfe wie im vorigen Jahrhundert der sozialistischen Bewegung gegenüber. Daß der Protestantismus am 20. März für Hitler vo-

¹⁷ Rathje, S. 349.

¹⁸ L. Klotz (Hg.): Die Kirche und das Dritte Reich. Fragen und Forderungen deutscher Theologen, I, 1932, S. 95 f.

tierte, der Katholizismus für Hindenburg, ist grotesk und beleuchtet die Schwierigkeit einer evangelisch-kirchlichen Stellungnahme. Sie kann nur lauten in der Ablehnung der heutigen Führer der NSDAP und in einer gründlichen positiven Befassung mit der ihr zugetanen und zuströmenden Jugend, insbesondere der Jüngsten.“

Rade fordert eine „umfassende, von Vernunft und Wissenschaft getragene Prüfung“. „Protestantische Gewissenhaftigkeit . . . darf sich nicht bei irgendwelcher Affektpolitik beruhigen.“ Rade verweist ferner auf den Rassegedanken nach dem Programm der Evangelischen Nationalsozialisten, der es unmöglich machen müsse, an eine Listenverbindung zwischen evangelischer Kirche und Nationalsozialisten zu denken.

Schon aus diesem Votum wird deutlich, daß Rade, der stets vor dem Antisemitismus gewarnt hatte, endgültig durch den nationalsozialistischen Arierparagraphen darüber hätte belehrt werden müssen, daß Hoffnungen, die mit seiner nationalsozialen Vergangenheit zusammenhingen, von den Nationalsozialisten bitter enttäuscht werden mußten. Zweifellos hegte Rade gewisse Hoffnungen, wie sein Selbstbekenntnis als „alter Parteigenosse“ beweist.¹⁹ Rades Äußerungen während der nationalsozialistischen Zeit hat Johannes Rathje²⁰ eingehend dargestellt, aber es bleibt abzuwarten, welche neuen Erkenntnisse der erst teilweise bearbeitete Rade-Nachlaß in der Universitätsbibliothek Marburg vielleicht noch bringt. Die Lektüre der Rade'schen Andachten, Artikel und Notizen in der *Christlichen Welt* vermittelt keinen einheitlichen Eindruck. Rade begibt sich auf zahlreiche Seitenwege, vor allem, wenn er die Entwicklung der deutschen Glaubensbewegung Hauers und den religiösen Werdegang seines ehemaligen Redaktionssekretärs Dr. Herbert Grabert verfolgt. Der These einer Eindeutschung des Christentums, wie sie der von ihm stets verteidigte Arthur Bonus schon seit Jahrzehnten vertreten hatte, gewinnt er auch jetzt noch ein gewisses Recht ab. Aber Rade versucht in solchem, dem heutigen Leser fast zu hörwillig anmutenden Dialog doch die unverwechselbare Eigenart des Christentums gegenüber germanischer Religion und Neugermentum herauszuarbeiten. Die übergroße Gerechtigkeit, die Rade offenkundigen Gegnern des Christentums widerfahren läßt, steht in Kontrast zu Rades Appellen an seinen Nachfolger, einen scharf aggressiven Kurs zu steuern. Am 8. 5. 1933 verlangt er von seinem Nachfolger Bekennermut angesichts der Judenfrage: „Bleibt die Kirche gegenüber ihren Extravaganzen fest? Prüfstein: Die Behandlung der getauften Juden . . . hier ist ein Punkt, da muß die Kirche Charakter und Bekennermut beweisen. Auch die ‚Christliche Welt‘, mag dabei herauskommen, was da will . . .“²¹

¹⁹ *Christliche Welt*, 1933, Sp. 423; daß diese Äußerung nicht besagt, daß Rade Mitglied der NSDAP gewesen sei, scheint mir Friedrich Baumgärtel „Wider die Kirchenkampfliegenden“, 2. erw. Aufl. 1959, S. 83, Anm. 65, zu übersehen. Baumgärtel verweist auf einige weitere Äußerungen Rades, die eine gewisse Aufgeschlossenheit für den Nationalsozialismus belegen, andererseits muß Baumgärtel auch zugleich warnende Sätze Rades erwähnen.

²⁰ S. 426 f.

²¹ Rathje, S. 439.

In der Judenfrage war Rade von Anfang an neben Dietrich Bonhoeffer und Wilhelm Freiherrn von Pechmann unnachgiebig, abgesehen von den bekannten Gutachten zur Arierfrage der theologischen Fakultät Marburg und einiger tapferer Neutestamentler. Noch im Mai 1934 behauptet Rade, daß Hitler das Eingreifen des Staates in die kirchlichen Dinge abgelehnt habe. Und es klingt einigermaßen verharmlosend, wenn Rade erklärt:²² „Der kirchlichen Opposition gegen das Kirchenregiment der Deutschen Christen, wie wir es heute haben, wird gerne nachgesagt, daß sie im Grunde nichts anderes sei als politische Reaktion. Damit ist ihr religiöser Charakter vollkommen verkannt. Der neue Staat und das positive Christentum unserer Vergangenheit haben sich deshalb noch nicht gefunden, weil sich in dem ‚deutschchristlichen‘ Kirchenregiment ein Faktor zwischen eingeschoben hat, der es zu einem ruhigen, sachgemäßen, innerlichen Verhältnis zwischen Staat und Kirche nicht kommen läßt. Es ist ja nur zu begrüßen, daß der Staat in die inneren Verhältnisse der Kirche nicht eingreift. Aber was hier hindert, ist gerade das Auftreten einer Macht, die mit Kirche im Grunde überhaupt nichts zu tun hat, eines Fremdkörpers, der von der Kirche nicht lebt – ja wovon denn? – der getrost verschwinden könnte, wenn man der Kirche gibt, was der Kirche ist, der das ‚positive Christentum‘ gerade hindert, seine Kräfte frei zu entfalten, auch zum Segen des Staates. Bis hinein in die Reihen derer, die sich den ‚Deutschen Christen‘ zurechnen, ist eine gemeinsame leidenschaftliche Sehnsucht vorhanden nach Freiheit, das kirchliche Wesen nun wirklich so zu gestalten, wie es der evangelischen Gemeinde ihrer Art gemäß zukommt.“ In diesem Sinne sei eine Front gegen das heutige System vorhanden, die von Weinel bis Barth, von Leffler bis Koch reicht.²³ Es fehle nur der Meister, der sie schließen und führen könne! Hauer wird immer noch überschätzt und mit gewisser Anerkennung bedacht: „Noch ist es möglich, der Arbeitsgemeinschaft der Deutschen Glaubensbewegung anzugehören ohne Austritt aus der Kirche. Was sie an Jesus Christus gelten lassen, reicht aber wirklich nicht aus. Vor Sieg und Herrschaft der radikalen Tendenz möge Gott bewahren“.

Das eindeutige Kriterium des Christenglaubens, Christus selbst, suchte Rade zwar zu verdeutlichen, aber es gelang ihm nicht in der Eindeutigkeit, mit der dann die Theologische Erklärung von Barmen redete. Er sprach von den stammelnd vorgebrachten Grundlehren einer neuen Theologie, die im Führer und durch ihn vermittelt Jesus Christus dem deutschen Volke zu neuer Offenbarung begegnen lassen wolle, und er tat dies nicht nur strikt ablehnend. Das Aufkommen von Hauer und Genossen sei die Folge eines Vernichtungskrieges, den Barth und andere gegen den Idealismus geführt hätten. Die Kehrseite erlebe man nun.²⁴

²² Christliche Welt, 1934, Sp. 491.

²³ Heinrich Weinel, Neutestamentler in Jena, Rade nahestehend; Siegfried Leffler, Leiter der Thüringer Deutschen Christen; Karl Koch, Präses der Westfälischen Bekennenden Kirche.

²⁴ Christliche Welt, 1934, S. 62, S. 63.

Auf die Vertreter des neuen „Heidentums“, d. h. die Leute, die sich um ein „tiefsinniges Gebilde“ aus christlichem und germanischem Geist bemühen, wendet Rade allen Ernstes den Begriff „unbewußtes Christentum“ an, den Richard Rothe für die kirchenfernen Christen mit Taufschein und ethischer Einstellung eingeführt und den Rade einst selbst in einer kleinen Untersuchung aufgegriffen hatte. Zwar setzt er hinzu: „Dieses neue Heidentum, so wie es sich jetzt gibt, will und wird ohne Jesus Christus nicht sein.“ Illusion oder Optimismus? Vielleicht weder das eine noch das andere, was hier aus Rades Worten redet, sondern ganz schlicht Irrtum; denn: „Da ist die ‚dritte Konfession‘ (Hauer) immer noch besser als das ‚neue Heidentum‘. In ihr lebt noch das Bewußtsein des christlichen Erbes fort“.²⁵

Daß Rade sich mit solchen Urteilen auch noch *nach* „Barmen“ hervorwagte, beweist eine Besprechung von Graberts und Hauers Stellung zur deutschen Glaubensbewegung.²⁶

„Solange der ‚Deutsche Glaube‘ eine fromme Schilderhebung zugunsten vergessener oder übersehener oder verkannter religiöser Kräfte bedeutet, zu der man sammelt, die von ihnen ergriffen sind oder nur darauf warten, von ihnen ergriffen zu werden, so wüßte ich nicht, wie man ihr in unserm Volk das Lebensrecht absprechen oder auch nur verkümmern dürfte. Innerhalb des religiösen Individualismus, der dank der Reformation für uns Deutsche selbstverständlich ist – der herrschenden Glaubens- und Gewissensfreiheit also – soll auch diese Entdeckung und Botschaft willkommen sein, und wir wollen von ihr lernen.“

Wenn Hauer und Grabert sich durchsetzten, würde § 24 des Parteiprogramms in der Versenkung verschwinden und der Deutsche Glaube würde Staatsreligion, wobei dahingestellt sein muß, ob im Geiste Hauers oder Rosenbergs. Freilich sieht Rade mit dem Abschied vom Christentum schwerstes Unglück für das deutsche Volk hereinbrechen. Aber seine Erwägungen sind 1935 wirklich abwegig. Erstaunlicherweise schreibt das alles ein Mann, der am 24. 11. 1933 auf Grund von § 4 des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums aus dem Staatsdienst entlassen worden war, obgleich Rade sich seit 1924 bereits als Professor im Ruhestand befand. Er verlor damit seine Pensionsansprüche. Im März 1934 findet bei Rade eine Haus-suchung statt, bei der die Mitgliederliste des Freundeskreises der *Christlichen Welt* beschlagnahmt wird. Rade muß den Freundeskreis kurz danach auflösen.²⁷

Es wäre also genug Anlaß gewesen, offenen Widerstand in der *Christlichen Welt* zu leisten, wie ihn K. Barth von Rade auch forderte. Aber am 1. 2. 1934 antwortete Rade auf diese Forderung, daß für die *Christliche Welt* noch nicht der zwingende Moment zum Widerstand gekommen sei: „Aber ich konnte ein gewisses Gefühl der Scham nicht loswerden gegenüber so viel Charakter, Gewißheit, Energie“ (Barths).²⁸

²⁵ Christliche Welt, 1934, 189 f.; März 1934.

²⁶ Christliche Welt, 1935, 372 f.

²⁷ Rathje, S. 451 f.

²⁸ Rathje, S. 461.

Das Streben, im Sinne des Liberalismus Toleranz walten zu lassen und die *Christliche Welt* zu retten, spielte Rade noch manchen Streich in seinen Urteilen über den Kirchenstreit.²⁹ Am 19. 12. 1934 ist er nach der Lektüre der „Erlasse und Berichte der Bekenntnisfront“ froh, daß er nicht dabei ist.³⁰ Der Entscheidung der Frankfurter Freunde vermochte er sich nicht voll anzuschließen. So suchte Rade schwankend und tastend die letzten Jahre seines Lebens durchzuhalten. Abgesehen von den sachlichen Hemmungen forderte das Alter seinen Tribut: Rade konnte kein Führer sein, jetzt so wenig wie je. Seine Gabe war die Vermittlung und Aussöhnung. Geistliche Vertiefung suchte er und empfahl er in diesen schweren Jahren. Das bleibt beeindruckend, so unbefriedigend uns sonst seine individualistischen Voten zum Kirchenstreit heute auch anmuten mögen.

IV.

Im Jahr 1931 entschloß sich Rade schweren Herzens, die Herausgeber-schaft für die *Christliche Welt* einer jüngeren Kraft anzuvertrauen. Die Wahl gestaltete sich schwierig, fiel aber zuletzt auf den Kieler Professor Hermann Mulert. Der Kopf der *Christlichen Welt* bezeichnete Rade vom Januar 1932 an an erster Stelle als Begründer, als Herausgeber in Verbindung mit Friedrich Siegmund-Schultze wird Mulert genannt. Aus politischen Gründen wurde auf Verlangen des Verlegers Leopold Klotz Ende 1933 das Verhältnis zu Siegmund-Schultze gelöst. Auch der Titel der Zeitschrift erfährt eine Veränderung: Die *Christliche Welt* wird eine *Protestantische Halbmonatsschrift für Gebildete aller Stände*. In der Veränderung von evangelisch zu protestantisch drückt sich ein innerer Wandel aus, den jedoch die allmähliche Entwicklung der *Christlichen Welt* unter Rade legitimiert hat. Personelle Querverbindungen zwischen den Mitarbeitern der *Christlichen Welt* und den Freunden des Protestantenvereins hatte es immer gegeben. In Otto Baumgarten, dem Lehrer und Freunde Mulerts, war die doppelseitige Orientierung besonders eindrucksvoll repräsentiert. Der Unterschied zwischen Rade und dem Protestantenverein bestand darin, daß letzterer entschlossen kirchenpolitisch wirken wollte, während Rade durch die Vielseitigkeit seiner Interessen und seinen ausgeprägten Gerechtigkeitssinn es wohl nicht an kirchenpolitischen Anregungen, aber an konzentrierter kirchenpolitischer Aktionskraft mangeln ließ. Mit Mulert übernahm ein dem Protestantenverein viel enger als Rade verbundener Mann die Leitung der *Christlichen Welt*, und frühere Spannungen zwischen dem Freundeskreis der *Christlichen Welt* und dem Deutschen Protestantenverein erledigten sich von selbst. 1938 feierte der Deutsche Protestantenverein, nach Auflösung des Freundeskreises der *Christlichen Welt* der einzige Verband des freien Protestantismus in Deutschland, das 75. Jubiläum. Seine leitenden Männer waren durchweg keine Deutschen Christen, und der damals wohl wichtigste Mann des Ver-

²⁹ Rathje, S. 466 ff.

³⁰ Rathje, S. 469.

eins, der Berliner Pfarrer D. Wilhelm Schubring, kollidierte, wie wir noch sehen werden, erheblich mit der Gestapo. Vielleicht erklärt sich aus dem stärkeren kirchenpolitischen Wollen der Protestantenvereiner, daß auch Mulert einen beständigeren Kurs als der impulsive Rade steuerte, wenn er kirchenpolitisch auch durch seinen entschiedeneren theologischen Liberalismus gehemmt war, sich der Bekenntnisfront anzuschließen, zu der auch Schubring gestoßen war. Aus dem Briefwechsel D. Wilhelm von Pechmanns geht hervor, daß sowohl Schubring als Mulert das volle Vertrauen dieses engagierten Gegners des Nationalsozialismus besaßen.

Hermann Mulert, als Sohn eines konservativen Pfarrers am 11. 1. 1879 in Niederbobritzsch bei Freiburg (Sachsen) geboren und am 22. 7. 1950 auch in seinem Heimatort verstorben, wurde als Leipziger Student (1897–1900) stark von dem Kirchenrechtler R. Sohm beeindruckt, studierte dann in Marburg, wo er mit Rade bekannt wurde, und fand in Kiel engen Kontakt zu dem dortigen praktischen Theologen und Anhänger des älteren theologischen Liberalismus Otto Baumgarten. Unter Naumanns Schüler Wenk betätigte er sich journalistisch und übernahm schon vor seinem Eintritt in die Herausgeberschaft der *Christlichen Welt* zahlreiche journalistische Aufgaben. Wie Rade und Baumgarten war er Demokrat und betätigte sich in Kiel als Schriffführer des demokratischen Landesverbandes. 1907 nahm er in Kiel die akademische Lehrtätigkeit in der Systematischen Theologie und neueren Kirchengeschichte auf, 1909 habilitierte er sich nach Halle um und wurde wissenschaftlicher Mitarbeiter des Evangelischen Bundes. Als solcher siedelte er 1912 nach Berlin über. 1917 wurde er a.o. und 1920 o. Professor in Kiel. Um seiner Entlassung vorzukommen, ging er 1935 in den Ruhestand, verzog nach Leipzig und dann in seinen Heimatort, hauptsächlich mit der Betreuung der *Christlichen Welt* beschäftigt. Wissenschaftliche Verdienste erwarb sich Mulert vor allem auf dem Gebiet der Schleiermacher-Forschung und in der Konfessionskunde. In seiner Verwandtschaft erlebte er Eingriffe des nazistischen Terrors und 1934 erhielt er einen Verweis. Von seiner politischen Vergangenheit her konnte Mulert nur ein Gegner des Nationalsozialismus sein. In Aufsätzen hat er häufig über Probleme des theologischen und politischen Liberalismus sowie über die Beteiligung von Theologen an politisch-parlamentarischer Arbeit geschrieben, zur nationalen Frage und zu den Problemen des Krieges und Kriegsdienstes von Theologen äußerte er sich recht besonnen. Als Otto Baumgarten in Kiel von nationalsozialistischen Studenten schon vor 1930 in ehrenrühriger Weise angegriffen wurde, stellte sich Mulert ritterlich vor Baumgarten, schilderte dessen Entwicklungsgang und die Auseinandersetzungen an der Universität Kiel im Blick auf den u. a. gegen Baumgarten erhobenen Vorwurf des Landesverrats. Dabei fand Mulert auch anerkennende Worte für die Sozialdemokratische Partei und ihren Beitrag zum Wiederaufbau des staatlichen Lebens.³¹

Wie Rade bezog auch Mulert 1932 sofort kritische Stellung gegenüber der

³¹ H. Mulert: Baumgarten und die Nationalsozialisten, Karl Wachholtz Verlag, Neumünster i. Holstein, 1930.

nationalsozialistischen Ideologie, indem er dauernde Grenzüberschreitungen von christlicher zu nationalsozialistischer Ideologie konstatierte und Bedenken gegenüber dem Anspruch des nationalsozialistischen Monopols im Schul- und Erziehungswesen anmeldete.³² 1933 warnte er vor der simplifizierenden Behandlung des Marxismus und entsprechenden primitiven Kampfesparolen.³³

Wenn sich Mulert der Bekennenden Kirche nicht anschloß, so hing dies vor allem mit seiner ablehnenden Haltung gegenüber der Dialektischen Theologie zusammen, zu der sich unter seiner Leitung der *Christlichen Welt* das Verhältnis immer mehr lockerte, und, was das theologische Anliegen der Barthianer anlangte, verschlechterte.

Mulert war ein Mann von großer Schlichtheit und Sachlichkeit, dem die sittliche Wahrheit noch wichtiger war als theoretische Bündigkeit. Der sittliche Elan Paul de Lagardes hatte ihn beeindruckt und 1913 gab er sogar Texte Lagardes heraus, die Lagarde als Theologen in der Abwehr von Katholizismus, Pfaffen- und Dogmenherrschaft vorstellen sollten.³⁴ Einige Ideen Lagardes haben Mulert offensichtlich bleibend beeindruckt, so die Forderung nach einer nationalen Kirche und die Überzeugung, daß Frömmigkeit allein in der ethischen Bestimmtheit und Ausrichtung berechtigt sei. Als Lagarde von den Völkischen als Kronzeuge bemüht wurde, wies die *Christliche Welt*³⁵ allerdings darauf hin, daß diese Berufung nicht überzeuge, da für Lagarde nicht die Idee „Rasse“ oder „Volk“, sondern die Idee „Menschheit“ von letztentscheidender Bedeutung gewesen sei.

Wenn Rade und andere sich so intensiv mit Hauer und anderen Vertretern des Deutschglaubens auseinandersetzten, so entsprach die überzogene Einschätzung der Wichtigkeit dieser Debatte durchaus Mulerts eigener Überzeugung.

Am 20. Sept. 1934 schrieb Mulert Wilhelm von Pechmann einen Brief, in dem er die Notwendigkeit bejaht, zum Nationalsozialismus, wie dieser auch sei, in scharfen Gegensatz zu treten. Dann heißt es: „Ihnen persönlich lassen Sie mich noch berichten, daß mir beim Notbund die wiederholten Erklärungen, man stehe auf dem Boden des 3. Reiches, bedenklich waren als eine Vermischung von Religion und Politik, ähnlich bei den DC üblichen. Teils weil man diese meine Bedenken kannte, teils wegen meiner Theologie, wollte mich die etwas ängstliche Leitung des hiesigen Notbundes nicht aufnehmen. Schließlich hat auf Drängen von Freunden schweren Herzens sie sich dazu willig erklärt, aber dann hielt ich es für besser, mindestens vorläufig zu verzichten, auch deshalb, weil ich nicht in die Lage kommen wollte, solche halbpolitischen Erklärungen mitverantworten zu sollen.“³⁶

³² L. Klotz (Hg.): Die Kirche und das Dritte Reich II, 1932, S. 74 ff.

³³ Christliche Welt, 1933, Sp. 179 ff.

³⁴ Paul de Lagarde, Berlin-Schöneberg, 1913, in: Die Klassiker der Religion, hg. von Gustav Pfannmüller.

³⁵ Christliche Welt, 1932, Nr. 14.

³⁶ F. W. Kantzenbach: Widerstand und Solidarität der Christen in Deutschland 1933–1945, 1971, S. 103.

Die theologische Erklärung von Barmen und die Erklärung zur Rechtslage der Deutschen Evangelischen Kirche wurden von der *Christlichen Welt*³⁷ abgedruckt, aber die Hemmung gegenüber der Theologie Barths machte eine intensive theologische Würdigung der Erklärung unmöglich. Mulert fühlte sich zum Apogeten des theologischen Liberalismus gegenüber Barth berufen. Energisch leugnete er, daß die Deutschen Christen das Erbe der liberalen Theologie übernommen hätten, obgleich er nicht bestritt, daß nicht wenige Freunde der Christlichen Welt und solche, die es ihrer Gesinnung nach durchaus sein könnten, Deutsche Christen geworden seien. Als Hans Schlemmer eine gemeinsame Grundlage von dialektischer Einstellung und deutschchristlicher Ideologie nachweisen wollte,³⁸ sekundierte ihm Mulert: „Ich würde hinzufügen, daß der Wille zur Macht, der Nationalsozialisten und Deutsche Christen beherrscht, und der Sinn für Autorität, der bei den Dialektikern allmählich stark wurde, verwandte geistige Haltungen sind. Aber wie seltsame Inkonsequenzen ergeben sich bei Dialektikern und Deutschen Christen, bei jenen, wenn sie zugleich Nationalsozialisten sind, und bei diesen, wenn sie in der Art der Dialektiker allen Liberalismus verdammen, dann aber vom Nationalen her Maßstäbe für Religiös-Kirchliches aufstellen, die mehr biologisch als supranaturalistisch sind. Vortrefflich ist gegenüber Barths Vorwurf, die Deutschen Christen seien die reife Frucht des Kulturprotestantismus, von Schlemmer die Anklage zusammengefaßt: Ihr Dialektiker habt den Deutschen Christen vorgearbeitet, habt den Idealismus herabgesetzt, die Sünde durch überstiegene Verallgemeinerungen tatsächlich verharmlost, gegen kirchlichen Parlamentarismus eifernd die Gemeinden lahmgelegt und das ungeistliche Führerprinzip mit heraufbeschworen und durch eure Schöpfungsordnungstheologie eine übertriebene Wertung von Blut und Rasse vorbereitet.“ Mulert geht hier mit dem Begriff „Dialektische Theologie“ sehr unsachgemäß um, denn die inkriminierte Ordnungstheologie haben wohl Lutheraner, Jungreformatoren und nicht zuletzt Gogarten vertreten, nicht aber Barth und seine engeren Freunde. Mulert muß auch zugeben, daß die Jungreformatoren in Gegensatz zu den Deutschen Christen traten, als sie den Widerstand gegen die Herübernahme des staatlichen Arierparagraphen in die Kirche anmeldeten, was vielen als Streit um eine einzelne Rechtsbestimmung erschienen sei, was aber in Wirklichkeit mehr war. Mulert bejaht es, daß dadurch der Unterschied von Kirche und Staat prinzipiell herausgestellt worden ist. Das ist ihm ein wirkliches Anliegen.³⁹ Wenn man eine Theologenschule nennen wolle, die 1933/34 bei den Deutschen Christen eine Führerstellung errungen habe, so seien die Vertreter der Lutherrenaissance, insbesondere Hirsch und andere Schüler Holls, zu nennen. Die Volkstümlichkeit der Deutschen Christen und ihre Überzeugung, daß manches vom alten überlieferten Dogma nicht haltbar sei, sind Mulert sympathisch,

³⁷ 1934, Nr. 12.

³⁸ H. Schlemmer: Von Karl Barth zu den Deutschen Christen, zum Verständnis der heutigen theologischen Lage, Gotha 1934; dazu Mulerts Besprechung in der *Christl. Welt*, 1934.

³⁹ *Christliche Welt*, 1934, Sp. 12–18.

aber Machtstreben und Fanatismus der Deutschen Christen lehnt er entschieden ab. Er versucht den Gegensatz zu ihnen als einen kirchenpolitischen und als einen ethischen zu begreifen. Daß eine scharfe Unterscheidung zwischen dogmatischen und ethischen Kriterien, die bei der Beurteilung der Deutschen Christen zugrunde gelegt werden müßten, nicht ausreicht und prinzipiell problematisch ist, vermag Mulert nur zögernd einzugestehen. Wegen seiner Ablehnung eines Protestes aus Bekenntnisgründen (er hätte es lieber gesehen, die Auseinandersetzung vom „Evangelium“ aus zu führen) ergibt sich Mulert eine zu harmlose Einschätzung des eigentlichen Streites. Für seine Sicht ist folgendes Votum charakteristisch:⁴⁰

„Bei ‚bekenntniswideriger‘ Lehre denkt jedermann an dogmatische Abweichungen. Worum es jetzt geht, sind jedoch vielmehr ethische. Um manche den Deutschen Christen wichtige Lehre ist kaum Streit. Daß Volk und Rasse als Schöpfungsordnungen Gottes zu ehren sind, das wird zwar von den Deutschen Christen und von denjenigen völkischen Gruppen, die sich vom Christentum abwenden (soweit sie dabei noch den Gottesglauben festhalten), stark betont, aber anerkannt wird es auch von allen anderen Gruppen in der Evangelischen Kirche und Theologie. Sondern was den heftigen Streitigkeiten zugrunde liegt . . . ist Folgendes: In weiten leidenschaftlich national gesinnten Kreisen ist die Begeisterung für heldische und kämpfende Ideale und die Feindschaft gegen einige fremde Völker und namentlich gegen die im Lande lebenden, aber als artfremd empfundene Juden so stürmisch, daß man die christlichen Gedanken der Demut, der Liebe, des Friedens (mindestens unbewußt) großenteils ablehnt.“

„Noch einmal sei es betont: gegenüber mancherlei Entartungen des überlieferten Christentums ist das Suchen nach heldenhafter Frömmigkeit gesund und zu begrüßen . . . Ebenso klar ist aber, daß manche Arten des Nationalismus in unseren Tagen bewußt unchristlich sind, sich zu einem neuen Heidentum oder doch jedenfalls zu Nietzsche, nicht zu Jesus, bekennen, und daß manche leidenschaftlich völkisch Empfindende, die Christen zu sein meinen, gefragt werden dürfen, ob ihre Verherrlichung der Macht und der Gewalt noch mit christlichen Grundsätzen vereinbar ist. Sofern der Glaube mancher Völkischer an das Blut und an natürliches Edelmenschentum besonders zur überlieferten Erbsündenlehre in Gegensatz tritt, geht der Streit auf dogmatisches Gebiet über; an sich gehört er vielmehr dem ethischen an.“

Damit gesteht Mulert doch ein, daß man mit der Unterscheidung zwischen ethischer und dogmatischer Beurteilung eben nicht durchkommt, so wenig gelegnet wird, daß ethische Gegensätze tiefer reichen können als dogmatisch bestimmte Glaubensunterschiede und daß echtes Bekenntnis als Tatbekenntnis gegen ethische Irrlehren Opfer und Leiden kosten kann. Die Warnung vor Überschätzung des kirchlichen Bekenntnisses hat der Liberalismus von jeher ausgesprochen, und eine Berechtigung ist ihr nicht abzuspochen. Aber gerade die dogmatische Konzentration der Theologischen Erklärung von „Barmen“ garantiert ja ihre ethische Relevanz.

⁴⁰ Christl. Welt, 1934, 108–111, H. Mulert: Ethische „Irrlehren“.

Das entscheidende Motiv für die Reserve gegenüber dem Weg der Bekenntniskirche ist bei Mulert die Sorge um die Volkskirche. Die Kaltstellung des Reichsbischofs Müller bejaht er, nicht ohne Hinweis darauf, daß der Mitarbeiter der *Christlichen Welt*, Johannes Kübel, im Blick auf den erzwungenen Rücktritt Bodelschwings zugunsten Müllers als einziges Mitglied einer evangelischen deutschen Kirchenbehörde seinen Protest durch Niederlegung seines kirchenbehördlichen Amtes bekundete.⁴¹

Sowohl die Deutschen Christen als auch die Bekenntniskirche gefährden nach Mulerts Überzeugung die Volkskirche. Allerdings tun dies die Deutschen Christen durch politisch-patriotische Predigten und Verwischung der Grenzen zwischen Staat und Kirche in erheblich größerer Weise als die Bekenntnisfreunde, denen Mulert in immer erneuten Ansätzen eine einseitige Auffassung des Bekenntnisses vorwirft.⁴²

Die Verteidigung der Volkskirche ist jedoch nicht zu verwechseln mit der deutschchristlichen Behauptung, daß die Volksmehrheit in der Kirche zu entscheiden habe. Die Erhaltung der Volkskirche darf nicht auf Kosten des Evangeliums gehen, und Mulert meint: „Wäre der Widerstand gegen die Gewaltmethoden der Deutschen Christen von 1933 an nicht unter die Lösung des Bekenntnisses gestellt worden, sondern unter die des Evangeliums, so wäre er vor mancher juristischen und dogmatischen Versteifung bewahrt geblieben. Der Blick auf das Evangelium hätte eine heilsame Mahnung daran enthalten, daß es nicht nur um dogmatische Einzelheiten ging, sondern daß heute oft eine Gesinnung auftritt, die mit dem Wesen des Christentums unvereinbar ist; insofern hätte er den Widerstand kirchlicher Kreise verstärkt. Andererseits hätte er diejenigen, die sich zur Bekennenden Kirche zusammenschlossen, ständig an eine Gefahr erinnert, die gerade ihnen droht. Werden die Bekenntnisschriften neben und praktisch leicht über das Evangelium gestellt, und werden sie so hoch geschätzt, daß das entscheidende Bekennen, das mit der Tat, dahinter zurücktritt, so führt das zu tiefer Zerspaltung der Kirche. Das Evangelium eint, um die Bekenntnisschriften ist viel Streit. Es kommt leicht zur Herrschaft eines Geistes des Sich-Absonderns, eines Sekten- oder Parteigeistes.“⁴³

Die Entmachtung des Reichsbischofs durch den staatlichen Kirchenminister im Herbst 1935 und die von diesem berufenen staatlichen Kirchausschüsse versteht Mulert als eine Chance, den Fortbestand der Volkskirche möglich zu machen. Diejenigen, die sich unter Berufung auf die Beschlüsse der Bekenntnissynoden von Barmen und Dahlem gegen Reichskirchenministerium und Kirchausschüsse aussprechen und jegliche kirchliche Gemeinschaft mit den nicht zur Bekennenden Kirche Gehörenden ablehnen, sieht Mulert in Gefahr, die Freikirche der Volkskirche vorzuziehen. Er traut es den Männern in den staatlichen Kirchausschüssen zu, keinen Rückfall in das alte

⁴¹ *Christliche Welt*, 1936, Sp. 497.

⁴² Zusammenfassend in der Schrift: *Läßt sich die Volkskirche erhalten? Evangelische Gedanken zur Gegenwart*, eine Schriftenreihe, hg. von H. Schlemmer u. D. W. Schubring, Heft 4, Görlitz 1936.

⁴³ Mulert, *Volkskirche*, aa.O., S. 40.

Staatskirchentum aufkommen zu lassen. Mit dem Eintreten für die christliche Volkskirche glaubt Mulert, der drohenden Konfessionalisierung der Kirche bis hin zur Aufspaltung der Union entgegenzutreten zu können, obgleich er weiß, daß die mit den staatlichen Kirchausschüssen kooperierenden Lutheraner, die sich organisatorisch teilweise im Lutherischen Rat zusammengeschlossen haben – nämlich Bayern, Württemberg und Hannover – wegen ihrer Bereitschaft, mit den staatlichen Kirchausschüssen zusammenzuarbeiten, doch an keine Abschwächung des lutherischen Bekenntnisses denken. In der *Christlichen Welt* erörtert die kirchenpolitische Situation 1936 Johannes Kübel in einem „Der Kampf um das Bekenntnis“ überschriebenen Artikel.⁴⁴

Das Barmer Bekenntnis sei klar und sicher auf das Evangelium gegründet gewesen, und auch der dem Erbe der kritischen Theologie Verpflichtete hätte es guten Gewissens vertreten können. Die Begründung des kirchlichen Notrechts und die Schaffung neuer Organe der Kirchenleitung bedeuten nach Kübels Auffassung Maßnahmen gegen das kirchenzerstörerische Regiment Ludwig Müllers, nicht aber Bildung einer Kirche. Die Bekennende Kirche sei nicht um eines neuen Kirchenideals willen gegründet worden. Kübel plädiert deshalb für die Anerkennung der Kirchausschüsse: „Scheitert das Werk der Ausschüsse an dem Widerstand der Bekennenden Kirche, dann werden sie dem Staat ihren Auftrag zurückgeben oder der Staat nimmt ihnen den Auftrag ab. Die weiteren Maßnahmen des Staates würden sicherlich nicht vom Wohlwollen gegen die evangelische Kirche getragen sein. Entweder zieht sich der Staat ganz von der Kirche zurück oder er stellt sich gegen sie; im einen Fall wird die Verwirrung in der Kirche unlösbar werden, im andern Fall ist es mit der Landeskirche endgültig vorüber und setzt die Arbeit an der Entchristlichung unseres Volkes ganz offen ein. – Es sieht aber nicht aus, als ob Zoellner bereit wäre, der Bekennenden Kirche das Feld zu überlassen. Der Reichskirchenausschuß hat am 16. Juli 1936 in einem Wort zur gegenwärtigen kirchlichen Lage an der kirchenpolitischen Haltung der Bekennenden Kirche vor aller Öffentlichkeit und in aller Offenheit schärfste Kritik geübt und feierlich erklärt, daß er nunmehr ein Aufgeben aller unberechtigten kirchenregimentlichen Ansprüche erwarten müsse. Andernfalls werde er alle zu Gebote stehenden Mittel kirchlicher Art anwenden, um eine einheitliche Kirchenleitung sicherzustellen. Dabei werde er die Leitung der Landeskirchen nicht mehr hindern können, in besonderen Fällen mit disziplinären Maßnahmen vorzugehen. Unabhängig davon hat der Kirchenminister der ‚Vorläufigen Leitung‘ die Weiterführung ihres Namens verboten. – Kann sich die Bekennende Kirche zu der Anerkennung der Ausschüsse nicht entschließen, behalten diese aber die Leitung der Landeskirchen, dann wandert sie im weiteren Verlauf zur Freikirche ab. Das bedeutet für die Bekennende Kirche, ihre Gemeinden und Pfarrer nicht etwa nur den Verzicht auf die Rechte einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft, sondern auch den Verzicht auf den Anteil an den mancherlei Vorrechten

⁴⁴ *Christliche Welt*, 1936, Nr. 18, Sp. 843 ff.

der Kirche, auf das Gemeinde- und Pfarrvermögen, auf das Steuerrecht, auf das bisherige Gehalt und Ruhegehalt der Pfarrer; darüber hinaus die Selbstauslieferung an erneute Spaltung und wachsende Verengung: das alles um des ‚Bekenntnisses‘ willen, das in Wirklichkeit keiner der Kirchenausschüsse in Frage stellt. – Schlägt die Bekennende Kirche den Weg zur Freikirche noch nicht ein, glaubt sie aber, an der Ausübung kirchenbehördlicher Befugnisse durch ihre Organe festhalten zu müssen, dann zwingt sie den Reichskirchenausschuß, dessen Wort vom 16. Juli keine leere Drohung bleiben kann, zur Einleitung einer Reihe von Disziplinarverfahren, im weiteren Verlauf zur Amtsenthebung führender Männer der Bekennenden Kirche. Mag sein, daß einzelnen Heißspornen damit ein Gefallen erwiesen würde; eben darum wird Zoellner diesen Weg vermeiden, solange er irgend kann. Kommt es zu dem Äußersten, also zur Disziplinierung von Männern, die Ludwig Müller und den Seinen erfolgreich widerstanden haben, durch die neue, von der Bekennenden Kirche selbst in ihrer kirchlichen Haltung nicht angezweifelte Kirchenleitung, dann wird gleichwohl nicht diese Kirchenleitung (Zoellner und die Seinen)⁴⁵ ‚entlarvt‘, sondern nur die Selbstzerfleischung der evangelischen Kirche vor aller Welt bezeugt sein. Mit dem Sinn und Geist des ‚Bekenntnisses‘ hat das nichts mehr zu tun. – Wir hoffen noch immer, die ‚Bekennende Kirche‘ wird den andern Weg gehen und die Mitarbeit mit den Ausschüssen aufnehmen. Ihre ‚Vorläufige Leitung‘ hatte ihre hohe Aufgabe, solange das Kirchenregiment Ludwig Müllers und der Seinen die evangelische Kirche bedroht hat; was die Bekennende Kirche in dieser Zeit geleistet hat, steht unauslöschbar in der deutschen Kirchengeschichte verzeichnet. Und doch besaßen die ‚Vorläufige Leitung‘ und die andern leitenden Organe der Bekennenden Kirche eigentliche kirchenbehördliche Befugnisse selbst in ihrer großen Zeit nur in sehr beschränktem Maß; die Befugnisse reichten nicht einmal hin, um in ganz Deutschland auch nur einen einzigen Pfarrer in das geordnete Pfarramt zu bringen. Wozu jetzt festhalten wollen, was aufs Ganze gesehen – hier und da ist noch immer Gebiet der Not – durch die Ereignisse überholt und durch die Dahlemer Botschaft vom 22. Oktober 1934 nicht mehr zu rechtfertigen ist? – Die Bekennende Kirche ist nicht gegründet worden, um in Deutschland ein neues Kirchenideal und die Herrschaft einer neuen starren Orthodoxie aufzurichten und im Dienst dieses neuen Kirchenideals, sei es die Landeskirchen zu erobern, sei es eine zweite Kirche neben sie zu stellen; sie ist gegründet worden, um die Deutsche Evangelische Kirche von ihren Vergewaltigern zu befreien und in der Kirche das Evangelium, bei der Kirchenleitung Glauben, Liebe und Recht von neuem zur Herrschaft zu bringen. Heute bleibt die Bekennende Kirche sich selber treu, wenn sie in den Reihen der Gesamtkirche zurücktritt und mit ihr daran arbeitet, daß die Gesamtkirche zu ei-

⁴⁵ Vgl. F. W. Kantzenbach: Generalsuperintendent D. Zoellner und der Herausgeber der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung, Ein Beitrag zur Kirchenkampfforschung, Jahrb. des Vereins für Westfäl. KG Bd. 64, 1971, S. 134–168.

ner Kirche von Bekennern Jesu Christi wird. – Der Verzicht, den die Bekennende Kirche hiezu auf sich nehmen muß, bedeutet in Wirklichkeit keinen Verlust, sondern leitet einen neuen, gleich bedeutsamen Abschnitt ihrer Geschichte ein. Den Gewinn würde sie selbst, außer ihr aber die Gesamtkirche, unser Volk und das ‚Bekenntnis‘ der Kirche haben.“

Kübels Forderung, mit den Kirchenausschüssen zusammenzuarbeiten, bedeutet nach seiner Auffassung aber nicht eine Zurücknahme der Barmer Theologischen Erklärung; er fordert, daß das Evangelium von Jesus Christus die einzige Grundlage der Deutschen Evangelischen Kirche sein müsse.⁴⁶

Mulert versuchte weiterhin seinen Weg nicht zwischen, sondern eher über den Fronten zu gehen und er wurde nicht müde, die Behauptung zu widerlegen, daß die Deutschen Christen die reife Frucht und konsequente Gestalt des Neuprottestantismus seien. Seine Nachweise über die Situation in den theologischen Fakultäten⁴⁷ muten uns heute wohl merkwürdig an, zeigen aber Mulerts mimosenhafte Gewissenhaftigkeit und sein Streben, den überparteilichen Charakter der Wissenschaft auch in den Zeiten stürmischer politischer Auseinandersetzungen zu verteidigen. Indem Mulert als Gegner der Deutschen Christen das Gespräch mit deren unterschiedlich motivierten Gegnern offen hielt und vom theologisch Grundsätzlichen her, wie er es als liberaler Theologe verstand, zu führen suchte, hat er dazu beigetragen, die Entwicklung des Kirchenkampfes nicht monokausal zu interpretieren. Seine publizistischen Beiträge sind in der Kirchenkampfforschung noch längst nicht ausgeschöpft und enthalten wichtige Anregungen.

V.

Der Protestantenverein, 1863 gegründet und zwei Jahre später auf dem ersten Deutschen Protestantentag in Eisenach an die Öffentlichkeit tretend, wollte auf dem Grunde evangelischen Christentums der Erneuerung der protestantischen Kirche im Geiste evangelischer Freiheit und in Einklang mit der gesamten Kulturentwicklung der Zeit dienen. Die Schüler Schleiermachers, die kirchenpolitisch in den vierziger und fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts als kleine Gruppe für die größere Selbständigkeit der Kirche, ihre synodale Struktur und für die Lockerung des Bekenntnisprinzips gekämpft hatten, hatten zur Zeit der Gründung des Protestantenvereins vielfach die Waffen aus Resignation gestreckt oder sie waren bereits von der Bühne abgetreten. Die Führer des Protestantenvereins waren Männer, die sich noch mehr am Erbe der Aufklärung und an Hegel als an Schleiermacher orientierten. Der bedeutendste Gewinn des Protestantenvereins war der theologisch in kein Schema zu pressende Richard Rothe, neben dem der Heidelberger Theologe Daniel Schenkel als publizistischer Propagandist der Ziele des Protestantenvereins ins Gewicht fiel. Der Verein setzte es sich zum

⁴⁶ Christliche Welt, 1937, Sp. 511.

⁴⁷ Christliche Welt, 1936, Sp. 796 ff. u. 1937, Sp. 458.

⁴⁸ Christliche Welt, 1937, Sp. 807.

Ziel, die protestantische Kirche Deutschlands aufgrund des Gemeindeprinzips zu organisieren, die Einigung der Landeskirchen voranzutreiben, hierarchisch-katholisches Wesen zu bekämpfen und das protestantische Prinzip der Freiheit zu verteidigen. Der Protestantenverein bekannte sich zu entschiedenem kirchenpolitischem Willen und unterschied sich darin deutlich von der *Christlichen Welt*, die aber auch darin eine vom Protestantenverein unterschiedene Prägung zeigte, daß sie die Frage nach dem Verhältnis von Evangelium und allgemeiner Kultur kritischer vom Evangelium her zu beantworten suchte. Die Sache des Protestantenvereins wurde stärker von Theologen als von Laien unterstützt, wenn es ihm auch gelang, in Südwestdeutschland, in Bremen und Berlin Laien zu aktivieren. Trotz der Annäherung zwischen *Christlicher Welt* und Protestantenverein seit ca. 1910 blieb es bei einem Nebeneinander dieser beiden bedeutsamen Kräfte des freien Protestantismus. Der Protestantenverein hatte während des Kirchenkampfes keine für die Gestaltung der kirchlichen Frage relevante Bedeutung, aber seine leitenden Männer können als Gegner des Nationalsozialismus angesehen werden. Einer seiner Führer, zeitweise Herausgeber des Protestantenblattes und Schriftführer des Vereins seit 1904, Alfred Fischer (1874–1940), 1920 Konsistorialrat im brandenburgischen Konsistorium, 1930 Oberkonsistorialrat und Mitglied des Evangelischen Oberkirchenrats, hat zwar 1917 noch eine Friedenserklärung von fünf Berliner Pfarrern unter Hinweis auf Bismarck, den größten Meister der Politik, verurteilt. Aber am Ende des Krieges erkannte er die Bedeutung von Sozialdemokratie und selbst vom Zentrum an und freute sich im November 1918 der „freigewordenen Kräfte“. Neben Fischer trat Wilhelm Schubring (1875–1945) in der Leitung des Protestantenvereins hervor, dessen Generalsekretär er im Jahre 1921 wurde. 1913 war Schubring Pfarrer in Berlin.⁴⁹

Schubring erhielt als Herausgeber des Protestantenblattes und Geschäftsführer des Deutschen Protestantenvereins am 25. 6. 1930 den theologischen Ehrendoktor von Kiel. Im Diplom wird ihm bescheinigt, in seiner literarischen und organisatorischen Tätigkeit bei Wahrung der protestantischen Freiheit zugleich der kirchlichen Arbeit und religiösen Vertiefung zu dienen. Schubring hat im Protestantenblatt über die Entwicklung der kirchlichen Frage erstaunlich sachlich, mutig und offen Bericht erstattet. Die Durchsicht der noch erhaltenen Personalakten⁵⁰ brachten ein überraschendes Ergebnis.

Schubring ist von der Geheimen Staatspolizei seit 1933 nicht mehr aus den Augen gelassen worden. Von 1925 bis zum Beginn des Nationalsozialismus war er Mitglied der Demokratischen Partei. Am 3. 11. 1933 verdächtigte man ihn, staatsfeindliche Organisationen gebildet und geleitet zu haben. Am 5. 1. 1934 notiert die Geheime Staatspolizei laut Anzeige eines Gemeindegliedes von St. Marien, Schubring habe in einer Predigt geäußert, daß es sich nicht leugnen lasse, daß alles Heil von den Juden käme, daß zum

⁴⁹ *Otto Fischer*: Evangelisches Pfarrerbuch für die Mark Brandenburg, Bd. II, 2, Berlin 1941, S. 790.

⁵⁰ *Konsistorialarchiv Berlin-Brandenburg*, Person. Schu. Nr. 114, Reg. 16, Fach 7.

3. Reich die Grundlage, das Vertrauen, fehle, da keiner den Mund auf tun dürfe und seine Meinung sagen könne. Aufgrund dieser Predigt wurde Schubring vom 5.–6. 1. 1934 in Schutzhaft genommen. Im Jahr 1941 wurde Schubring beschuldigt, in Vorträgen vor dem Berliner Protestantenverein ketzerische Äußerungen gemacht oder geduldet zu haben, wodurch die öffentliche Ruhe und Sicherheit gestört und Beunruhigung in die Bevölkerung getragen worden sei. Ein SS-Untersturmführer hebt Schubrings Kritik an den kriegsnotwendigen Maßnahmen der Papierersparung, seine Stellung zum Brief des katholischen Bischofs Graf von Galen an Hitler und Äußerungen zum Opfertod eines Soldaten, wobei sich Schubring als fanatischer Gegner der Deutschen Christen erwiesen habe, als belastende Tatsachen hervor. Man suchte Schubring dadurch kaltzustellen, daß man ihm finanzielle Unregelmäßigkeiten vorwarf. Bei einer Vernehmung Schubrings durch die Geheime Staatspolizei (Protokoll vom 5. 12. 1942, 7 Seiten) wurden Schubring noch eine Reihe anderer gravierender Vorwürfe gemacht, etwa über den Warthegau kritisch geurteilt zu haben, er sei ein nationalsozialistischer Versuchsgau, da man die Kirchen dort durch gezielte Maßnahmen auflösen wolle. Schubring kam mit einer Verwarnung davon, aber gegen seine Verwendung im kirchlichen Dienst in Berlin wurden von der Staatspolizei erneut erhebliche Bedenken angemeldet. Schubring fürchtete am 12. 1. 1943 sein Amt zu verlieren. Es ist leider unbekannt, ob sich der Briefnachlaß Schubrings noch erhalten hat. Seine Auffindung würde wohl belegen, daß Schubring nicht nur der Bekenntniskirche beitrug, sondern auch im Unterschied zur *Christlichen Welt* die Zusammenarbeit mit den staatlichen Kirchenausschüssen kritisch beurteilte.⁵¹ So ergibt sich die erstaunliche Tatsache, daß der führende Protestantenvereiner sich dem lutherischen Verständnis der Zweiregimentenlehre annäherte, und der Nationalkirchengedanke, der für den als evangelisches Pendant zum politischen Deutschen Nationalverein zu beurteilenden Protestantenverein alter Prägung ein so zentraler Aspekt gewesen war, sich in der Situation des Kirchenkampfes als gänzlich ungeeignetes Denkmodell erwies. Unsere fragmentarischen Hinweise verdeutlichen wohl, daß die ekklesiologischen Konzepte traditionell kirchenpolitischer Parteien zusammenbrachen und auch nach 1945 keine Chance für eine unmittelbare Anknüpfung boten. Wohl blieb im Kirchenkampf die Sorge um die Volkskirche verständlich und berechtigt, aber das Dilemma der an der Kette staatlicher Bevormundung leidenden Volkskirche war offenkundig geworden. Den kleinen Gruppen von evangelisch-protestantischen Gesinnungsfreunden wurde der Prozeß gemacht und ihre Publikationsorgane verschwanden im Zuge der Papierbeschränkungen, ohne nach 1945 aufzuleben. Der theologische Liberalismus schien tot, aber wir sehen heute, daß jahrzehntelang wirksame Konzeptionen in anderer Form wieder aktuell werden. Deshalb war dieser Rückblick gerechtfertigt.

⁵¹ Vgl. den Brief W. von Pehmanns an Schubring vom 22. 10. 1935, in: F. W. Kantzenbach: *Widerstand und Solidarität der Christen in Deutschland 1932–1945*, 1971, S. 162.