

MITTEILUNGEN

Folge 9

(Stand: Januar 1989)

---

Geschäftsstelle: Schellingstr. 3 VG, D-8000 München 40

Dr. Carsten Nicolaisen	Tel. (089) 2180-2828
Hannelore Braun M.A.	Tel. (089) 2180-2829
Gertraud Grünzinger-Siebert M.A.	Tel. (089) 2180-2829



## WECHSEL IM VORSITZ DER EVANGELISCHEN ARBEITSGEMEINSCHAFT

Mit Beginn des Jahres 1988 hat Herr Prof. D. Georg Kretschmar (München) den Vorsitz der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte nach 17jähriger Tätigkeit niedergelegt. Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland hat daraufhin den bisherigen stellvertretenden Vorsitzenden, Herrn Prof. Dr. Joachim Mehlhausen (Tübingen), zum Vorsitzenden und Frau Dr. Leonore Siegele-Wenschkewitz (Arnoldshain) zur stellvertretenden Vorsitzenden der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte berufen.

## PUBLIKATIONEN

Als Band B 15 der "Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte" wird für den Druck vorbereitet:

Siegfried Hermle: *Evangelische Kirche und Judentum - Stationen nach 1945. Diakonische Hilfe für rasseverfolgte Christen - Ansätze einer theologischen Aufarbeitung - Worte und Erklärungen*

Auf der Grundlage sorgfältiger Archivstudien wird im ersten Teil dieses Buches ein weithin unbekanntes Kapitel der kirchlichen Zeitgeschichte dargestellt, nämlich das Schicksal der während der NS-Zeit wegen ihrer Rassezugehörigkeit bedrängten und verfolgten "nichtarischen" Christen. Beschämenderweise wandten sich offizielle Stellen kaum diesen Verfolgten zu; lediglich aufgrund der Initiative Einzelner wurden sie nicht vergessen und erhielten Hilfe und Unterstützung.

Im zweiten Abschnitt geht der Autor ersten Ansätzen einer theologischen Aufarbeitung des Verhältnisses von Kirche und Israel nach. Dabei wird deutlich, weshalb von seiten der

Kirchenkanzlei und des Rates der EKD keine Impulse ausgingen. Lediglich auf den Studientagungen des "Deutschen evangelischen Ausschusses für Dienst an Israel" wurde der Dialog mit Juden gesucht: Bereits 1948 sprach Leo Baeck in Darmstadt.

Das letzte Kapitel befaßt sich mit den vielerlei Erklärungen zur "Judenfrage", die zwischen 1945 und 1950 im Bereich der evangelischen Kirche abgegeben wurden. Die Untersuchung des Autors, insbesondere die detaillierte Nachzeichnung der Entstehungsgeschichte der einzelnen Dokumente, bringt eine Fülle neuer Fakten und Erkenntnisse ans Licht: Aufschlußreiche Entwürfe werden vorgestellt, Verfasserfragen geklärt, und die Zahl der "Erklärungen" erweist sich überhaupt als weitaus größer, als bislang angenommen wurde.

PROJEKT: AUSWERTUNG DER FÜRBITTE-LISTEN DER BEKENNENDEN KIRCHE

Die Geschäftsstelle der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte bereitet eine Dokumentation über alle diejenigen evangelischen Pfarrer und Laien vor, die zwischen 1933 und 1945 von ihren kirchlichen Behörden mit Disziplinarmaßnahmen belegt wurden oder Pressionen seitens politischer Stellen ausgesetzt waren. Die vielfältigen "Maßregelungen" reichten vom Redeverbot über Ausweisungen und Amtsenthebungen bis zur Verbringung in ein Konzentrationslager.

Grundlage dieser Dokumentation sollen die Fürbitte-Listen der Bekennenden Kirche sein. Die Geschäftsstelle hat bereits alle Listen, die im Landeskirchlichen Archiv Nürnberg vorhanden sind, in den Personal Computer eingespeist. Zur Zeit liegen bereits Namen und Daten von ca. 900 Personen vor.

ZB 2082-9



Ziel des Projektes ist es, möglichst alle noch vorhandenen Fürbitte-Listen zu erfassen und so auszuwerten, daß die einzelnen Personen mit Namen und Vornamen, Berufsbezeichnung, Ort, Landes-bzw. Provinzialkirche sowie Art und Häufigkeit der Maßregelung aufgeführt werden können. Verfolgte Personen, die nicht auf den Fürbitte-Listen standen (z.B. Friedrich Stellbrink, Martin Gauger), können nicht berücksichtigt werden.

Es ist geplant, dieses Verzeichnis später zu veröffentlichen.

Die Geschäftsstelle hat in einem Rundbrief alle landeskirchlichen Archive gebeten, bei ihnen verwahrte Fürbitte-Listen für das Projekt zur Verfügung zu stellen. Sie richtet diese Bitte auch an andere Institutionen und Einzelpersonen, die im Besitz von Fürbitte-Listen sind. Die Kosten für Fotokopien werden von der Geschäftsstelle selbstverständlich ersetzt.

#### AUTORENBEITRÄGE

*Wir danken Herrn Prof. Dr. Heinz Eduard Tödt (Heidelberg), daß er uns seinen auf der Salzburger Arbeitstagung (vgl. dazu unten S. 93 ff) gehaltenen Vortrag zum Abdruck überlassen hat.*

*Aus Anlaß des 40. Jahrestages der Verabschiedung des Grundgesetzes von 1949 veröffentlichen wir ferner eine Arbeit, die aus einem Seminar bei Herrn Prof. Dr. Falk Wagner hervorgegangen ist. Herr Reiner Anselm (München) hat uns sein Manuskript freundlicherweise zur Verfügung gestellt (S.34ff).*

Heinz Eduard Tödt

## Die Novemberverbrechen 1938 und der deutsche Protestantismus

### Ideologische und theologische Voraussetzungen für die Hinnahme des Pogroms

An erster Stelle ist – fünfzig Jahre nach diesem brutalen Geschehen – der Opfer zu gedenken. An zweiter Stelle fällt der Blick auf die Täter und ihre Taten. Ich will hier nur so kurz verweilen, wie es für das Verständnis des Folgenden nötig ist. An dritter Stelle kommt die Gruppe derer in Sicht, deren Verhalten eine der Randbedingungen des Pogroms war, also die deutsche Bevölkerung und die Weltöffentlichkeit. Aus dieser Gruppe behandle ich das evangelische deutsche Kirchentum von 1938. Seine Rolle war passiv, sein Verhalten war vorwiegend Schweigen. Aber darin und in den wenigen erkennbaren Reaktionen liegt das Problem. Wäre damals eine Welle öffentlichen Protests durch die Reihen des deutschen Protestantismus gegangen, hätte gar dieser Einspruch auch bei anderen gezündet und zum Beispiel die römisch-katholische Kirche mitgerissen, vielleicht hätte die Vernichtung des europäischen Judentums nicht den Weg genommen, den wir heute zu beklagen haben.

#### I. Der Pogrom und seine Probleme für Partei und Staat

##### A. Der Tatverlauf

Am 10. November 1938 – die Aktionen begannen noch in der Nacht – wurden 91 jüdische Mitbürger ermordet, viele andere verletzt oder mißhandelt. 191 Synagogen und ungezählte Beträume wurden, meist durch Feuer, verwüstet, dazu fast alle jüdischen Friedhöfe. 7 500 Geschäfte wurden zerstört, teilweise geplündert, ungezählte Wohnungen zerschlagen. Gegen Mitternacht

brachte der Rundfunk die Nachricht, daß die dem Volkszorn entsprungene Massenaktion beendet sei.<sup>1</sup>

Vorangegangen waren die Revolverschüsse des jungen Juden Herschel Feibel Grynspan auf Legationsrat Ernst vom Rath. Grynspans Eltern waren, ehe Polen die Pässe der in Deutschland befindlichen Juden verfallen ließ, mit 17 000 Juden über die deutsche Grenze in das Niemandsland nach Polen gehetzt worden. Er hatte in Paris eine Postkarte, die das Elend dieser Vertreibung schildert, erhalten. Vom Rath erlag am 9. November um 16,30 Uhr seinen Verletzungen. In gekonnter Regie wurde die Nachricht Hitler überbracht, als er am Abend in der traditionellen Versammlung mit den Führern und alten Kämpfern der NSDAP des Marsches — des „Opferganges“ — zur Feldherrnhalle gedachte. Hitler verließ gegen 22 Uhr die Versammlung, während Goebbels die Todesnachricht der Versammlung mitteilte und eine Rede hielt, durch die alle Aktionen ausgelöst wurden. Am 12. November ließ er den Völkischen Beobachter bekanntgeben: „Die berechtigte und verständliche Empörung des deutschen Volkes über den feigen jüdischen Meuchelmord an einem deutschen Diplomaten in Paris hat sich in der vergangenen Nacht in umfangreichem Maß Luft verschafft. In zahlreichen Städten und Orten des Reiches wurden Vergeltungsaktionen gegen jüdische Geschäfte und Gebäude vorgenommen.“ Goebbels wird der einzige Naziführer sein, der seine Initiatorenrolle bei dem Pogrom nicht verschleierte. Hitler hielt sich bei alledem bedeckt. Alle heute bekannten Indizien deuten freilich darauf hin, daß Goebbels nach Verabredung mit ihm und in seinem Auftrage handelte.

Goebbels' Initiative löste Rivalitäts- und Anschlußhandlungen aus, besonders bei Göring und Reichswirtschaftsminister Funk, bei Himmler und Heydrich. Fast 30 000 Juden wurden in Konzentrationslager verschleppt, wo sie für einige Zeit unter furchtbaren Bedingungen vegetieren mußten. Sie wurden bevorzugt entlassen, wenn ihre Auswanderung sichergestellt war. Diese Verhaftungsaktion kostete mehr als tausend Menschenleben und hinterließ schwere Gesundheitsschäden; sie war also im Umfang und in den Folgen schlimmer als das, was beim Novemberpogrom selbst geschah, und wurde doch kaum bemerkt.

---

<sup>1</sup> Zu den Vorgängen vgl. unter den vielen neueren Abhandlungen z. B.: Wolfgang Benz, Der Rückfall in die Barbarei. Bericht über den Pogrom; Uwe Dietrich Adam, Wie spontan war der Pogrom? Beide in: Walter H. Pehle (Hg.), Der Judenpogrom 1938. Von der ‚Reichskristallnacht‘ zum Völkermord, Frankfurt am Main 1988, 13 ff und 74 ff.

Am 12. November wurde den deutschen Juden eine Sondersteuer (Kontribution) von einer Milliarde Reichsmark auferlegt. Der Staat beschlagnahmte die Versicherungsleistungen für alle Schäden. Die Ausschaltung der Juden aus der Wirtschaft, die Wegnahme ihres Besitzes, ihre soziale Deklassierung bis zu bitterster Armut wurde vorangetrieben, der Zwang zur Auswanderung, die sehr schwer gemacht wurde, erreichte einen Höhepunkt. Die Ausgrenzung der Juden aus der Öffentlichkeit und auch aus privaten gesellschaftlichen Beziehungen ging schnell voran. Der Novemberpogrom war also nicht ein Einzelereignis, sondern trieb durch die Parteiorganisationen unter Beteiligung des Mobs der Straße voran, was in formal gesetzlichen Bahnen auch, aber langsamer geschehen wäre. In beispielloser Vollständigkeit waren die jüdischen Mitbürger nun entrechtet und abgesondert von der Bevölkerung, und es wurde noch viel riskanter, Kontakte mit ihnen zu unterhalten.

#### B. Die rechtliche ‚Verarbeitung‘ in der Justiz von Partei und Staat

Polizei und Justiz wurden durch die Inszenierung der Gewaltaktionen in der Nacht vom 9. zum 10. November völlig überrascht.<sup>2</sup> Als Verantwortliche für die deutsche Polizei sahen sich Himmler und Heydrich trotz ihrer Rivalität zu Goebbels als dem Initiator des Pogroms genötigt, nach Mitternacht zum 10. November an alle Staatspolizeistellen die Weisung herauszugeben, nicht gegen die Verwüstung der Synagogen, Geschäfte und Wohnungen einzuschreiten, aber Juden mit ausländischer Staatsangehörigkeit und Arier zu schützen. Plünderer, die nicht im Sinne der Partei handelten, sollten festgenommen und der Berliner Gestapozentrale gemeldet werden.

Der Reichsjustizminister Gürtner erfuhr zunächst nach Mitternacht etwas über antijüdische Ausschreitungen in Berlin. Im Ministerium mußte man sich bald davon überzeugen, daß es sich, wie am 30. Juni 1934 bei den Morden anlässlich der Röhmaffäre, um eine gewalttätige und gesetzwidrige Aktion handelte, die aus dem Kreis der obersten Führung initiiert und organisiert war, aber wahrheitswidrig als spontane Reaktion des Volkszorns hingestellt werden sollte. Ein zentrales Rechtsproblem lag darin, daß den Tätern, die größtenteils auf Weisung ihrer Führer hin handelten und die richtige Meinung hegten, im Sinne des Führers zu agieren, weitgehend das Bewußtsein der Rechtswidrigkeit

---

<sup>2</sup> Vgl. für das Folgende vor allem Lothar Gruchmann, Justiz im Dritten Reich 1933–1940, 1988, 484–496.



ihrer Taten fehlen mußte. So gab das Ministerium im Laufe des 10. November an die Staatsanwaltschaften Weisungen für die Behandlung von Straftaten heraus, denen zufolge nur Plünderungen und Hehlereien und alle Taten, bei denen eigennützige Motive zugrundelagen, gerichtlich verfolgt werden sollten, und das nur, sofern die Staatspolizei an die Staatsanwaltschaft herantrat. Recht und Gesetz waren damit vom Reichsjustizministerium, dem berufenen Hüter der Rechtsstaatlichkeit, außer Kraft gesetzt. Das Ministerium büßte weiter an Kompetenz ein, indem es jetzt zugestand, was es bisher zu verhindern suchte, nämlich daß die Geheime Staatspolizei und Parteiinstanzen nach eigener Vorprüfung entschieden, welche Fälle überhaupt der Staatsanwaltschaft zu übergeben seien.

Noch größer wurde der Kompetenzverlust der staatlichen Justiz, als Göring, von Hitler mit der Regelung aller Folgeprobleme der Aktionen beauftragt, nach Intervention des Obersten Parteigerichts der NSDAP und des Stellvertreters des Führers anordnete, daß die Parteigerichte zusammen mit der Gestapo darüber entscheiden sollten, ob ein Verfahren überhaupt an die Justiz gegeben werden sollte. Gürtner und der Staatssekretär Roland Freisler versuchten, die Ohnmacht und den Zuständigkeitsverlust der ordentlichen Justiz ihren Untergebenen beschönigend zu erklären, konnten aber natürlich nicht verhindern, daß in der Justiz wie in der Bevölkerung das Gefühl der Rechtsunsicherheit schlagartig stieg. In den folgenden Monaten ergaben die Berichte aus der Justiz, daß die Bevölkerung bis in Parteikreise hinein die gewaltsamen Aktionen verurteilte. Das bestätigen auch Berichte ausländischer Diplomaten. Für die Urteilsbildung der Kirchen war diese weitere Aushöhlung der Rechtsstaatlichkeit von großer Bedeutung. Traditionell lehnten sie Einreden in staatliche Angelegenheiten ab, und wenn sie zu gesetzlicher Judendiskriminierung durch staatliche Maßnahmen schwiegen, konnten sie dies mit der strikten Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Gewalt (Zwei-Reiche-Lehre) theologisch begründen und entschuldigen. Aber das Recht konnten sie nicht einfach als eine rein staatliche Angelegenheit betrachten, sondern mußten es als etwas verstehen, was in den Geboten Gottes seinen Rückhalt und Grund hatte und daher auch einer kirchlichen Mitsprache bedurfte.

### C. Reaktionen der Bevölkerung und des Auslands

Über die Einstellung der deutschen Bevölkerung zum Novemberpogrom sagen die geheimen Lageberichte des Sicherheitsdienstes nahezu nichts.<sup>3</sup> Sie stellen das Ansteigen des mittellosen jüdischen Proletariats fest. Am Schluß des Berichtsjahres 1938 übersteige die Zahl der von der Unterstützung Abhängigen bei weitem die Zahl der Juden, die sich selbst unterhalten könnten oder gar noch vermögend seien. Berichte innerhalb der Justiz besagen, daß die Bevölkerung wenig Verständnis für die Gewaltaktionen aufgebracht und sie zum Teil verurteilt habe.<sup>4</sup> Die Generalstaatsanwälte wurden im Januar 1939 aus dem Reichsjustizministerium informiert, kritische Äußerungen sollten nicht, wie üblich, nach dem Heimtückegesetz vom 10. Dezember 1934 verfolgt werden, „wenn sie aus begründeter Empörung heraus getan worden“ seien und nicht von einem notorisch bekannten Schmäher gemacht würden.<sup>5</sup> Manche Berichte lassen darauf schließen, daß man Gewaltaktionen ablehne, daß hingegen wohl „mit einem gesetzlichen Vorgehen gegen die Juden ... die Bevölkerung einverstanden sei“.<sup>6</sup>

Noch weniger als im Inland fand im Ausland die offizielle Version Glauben, daß sich am 10. November die empörte Volksseele Luft verschafft habe. Diplomaten- und Auslandsberichte – so auch die Sopade-Berichte vom Dezember 1938 – berichten über die Ablehnung in der Bevölkerung. Doch unterscheiden die Berichte nicht zwischen dem Widerwillen gegen Gewaltaktionen bei sonstiger Zustimmung zu Maßnahmen gegen Juden und klarer Ablehnung der Aussonderung der Juden aus der Gesellschaft. Jedenfalls ist es wohl eine Übertreibung, wenn Wilfried Mairgünther 1987 feststellt: „Der letzte massenhafte Widerstand gegen die Machthaber des Dritten Reiches ist Ende 1938 geleistet worden“<sup>7</sup>.

Die Weltöffentlichkeit entrüstete sich gewaltig über den Pogrom – aber das änderte wenig an der Lage, die sich im Juli 1938 ergeben hatte, als 32 Staaten

<sup>3</sup> Vgl. Heinz Boberach, Meldungen aus dem Reich. Die geheimen Lageberichte des Sicherheitsdienstes der SS, Band 2, 1938–1945, Herrsching 1984, 20 ff, 221 ff.

<sup>4</sup> Vgl. Gruchmann, Justiz, 494. Ähnlich Jochen Klepper nach eigenen Beobachtungen, und auch der britische Geschäftsträger in Berlin.

<sup>5</sup> Gruchmann, a. a. O., 496.

<sup>6</sup> A. a. O., 495 Anm. 39.

<sup>7</sup> Wilfried Mairgünther, Reichskristallnacht, Kiel 1987, 166.

auf der Konferenz in Evian über Auswanderung und Aufnahme deutscher Juden beraten hatten. New York Herald Tribune schrieb am 8. Juli: „650 000 jüdische Vertriebene in Evian von allen abgewiesen“<sup>8</sup>. Triumphierend stellte Hitler fest, daß niemand die Juden haben wolle – und diese Tatsache konnte neue Überlegungen zur Judenfrage provozieren, über deren konkrete Lösung man sich in den Machtzentren des Dritten Reiches nicht einig war. Die einschlägigen Tagebuch-Aufzeichnungen von Joseph Goebbels, beginnend am 12. November 1938, im Ton zynisch und eitel, beschäftigen sich insbesondere mit Gegenerklärungen gegen die „tobende Auslandspresse“.<sup>9</sup>

## II. Das Verhalten der evangelischen Kirche in der Sicht des Sicherheitsdienstes der SS

Die heutigen kritischen Urteile und Verurteilungen hinsichtlich des kirchlichen Verhaltens gegenüber dem Novemberpogrom erfahren merkwürdige Einschränkungen, wenn man die geheimen Lageberichte des SD studiert. Der Jahres-Lagebericht 1938 und der 1. Vierteljahresbericht 1939<sup>10</sup> haben am Anfang vier Rubriken für gegnerische Aktivitäten: Freimaurerei, Judentum, politische Kirchen, (Marxismus), Liberalismus. Den Berichten zufolge sei es für beide großen Kirchen eine erhebliche Enttäuschung, daß die Sudeten-Krise in München friedlich beigelegt wurde. Vorher schon habe der Anschluß Österreichs auch den Bekenntnisfront-Landeskirchen die Gelegenheit gegeben, ihre politische Zuverlässigkeit zu beweisen. Man habe es zwar nicht bis zu einem bedingungslosen Treueid der Geistlichen gebracht, wohl aber doch zu einem Treuegelöbnis unter ausdrücklicher Berufung auf das Ordinationsgelübde. Wörtlich heißt es dann: „Die radikale Bekenntnisfront war zu einem derartigen Schritt jedoch nicht zu bewegen“. Vermerkt wird auch, daß im Lande Sachsen trotz der von der Deutsche-Christen-(DC)-Landeskirche angedrohten Dienstentlassung 36 Notbund-Pfarrer den Eid

<sup>8</sup> Mairgünther, a. a. O., 31.

<sup>9</sup> Elke Fröhlich (Hg., im Auftrage des Instituts für Zeitgeschichte und in Verbindung mit dem Bundesarchiv), Die Tagebücher von Joseph Goebbels. Sämtliche Fragmente, Teil I: Aufzeichnungen 1924–1941; Band 3: 1. 1. 1937 – 31. 12. 1939, München/New York/London/Paris 1987.

<sup>10</sup> Vgl. Boberach, Meldungen, Bd. 2, 7 ff, 215 ff. Im ersten Vierteljahresbericht 11939 ohne Marxismus.

verweigerten.<sup>11</sup> Die „landesverräterische“ Gebetsordnung, welche die Vorläufige Kirchenleitung (VKL) der bruderschaftlichen Bekennenden Kirche in der Sudetenkrise herausgab, habe zwar die (lutherischen) BK-Bischöfe bewegt, die Trennung zwischen radikaler und gemäßigter Bekenntnisfront zu vollziehen. Der lutherische Landesbischof Marahrens habe aber eine Erklärung des Kirchenministers Kerrl über die landesverräterische Haltung der Vorläufigen Kirchenleitung berichtet. Er habe damit „von neuem die weltanschaulich-geistige Verbundenheit zwischen radikaler (VKL) und gemäßigter (Lutherischer Rat) Bekenntnisfront“ aufgezeigt.<sup>12</sup> Auch alle Distanzierungen von Karl Barth wegen seines Kampfaufrufes an die Tschechen im Brief vom 19. September 1938 an Hromadka nützten den deutschen Kirchenführern in den Augen des SD wenig. Dieser sah in Barth den Begründer der Bekenntnisfront und meinte in diesem Zusammenhang, daß die deutschfeindlichen Aktivitäten aus dem Weltprotestantismus in enger Zusammenarbeit mit katholischen und jüdischen Persönlichkeiten erfolgten, insbesondere bei Hilfeleistung für die vom „Faschismus und Rassismus verfolgten Juden“.<sup>13</sup> Infolge der Maßnahmen gegen die Kirchen im Schul- und Steuerwesen verschärften sich deren Nöte, aber es zeigten sich auch neue kirchliche Aktivitäten in der Intelligenzschicht. So habe der Nationalsozialistische Lehrerbund nur geringen Erfolg gehabt, als er „im Anschluß an die Judenaktion des 9. XI. 1938“ von den Lehrern die Niederlegung des Religionsunterrichts forderte.

Die Berichte des SD zeigen also, wie wenig alle Huldigungsadressen an den Führer, alle Anpassungs- und Treueversicherungen aus den Kirchen genützt hatten, mit welcher Verachtung sie abgetan wurden. Ein SD-Bericht unterstellt, daß im Herbst 1938 die Kirchen statt des Münchener Abkommens Krieg wünschten – doch wohl, um das Hitler-Regime loszuwerden –, daß sie im Grunde landesverräterisch dachten und nur taktische Treuegelöbnisse ablegten. Darin lag eine groteske Verkennung der Denkweise evangelischer Kirchenführer der kirchlichen Mitte und der Bekenntnisfront, deren Staatsloyalität ganz naiv ungebrochen war.

Als Entscheidungsfrage, vor die man die Kirchen wie die christlichen Religionslehrer stellen müßte, betrachtete nun der SD die neu durch den

---

<sup>11</sup> A. a. O., 45.

<sup>12</sup> A. a. O., 48.

<sup>13</sup> A. a. O., 51. Vgl. Brief an Professor Hromadka in Prag (1938) in: Karl Barth, Eine Schweizer Stimme 1938–1945, Zürich <sup>3</sup>1985, 58 f.

Novemberpogrom aktualisierte Judenfrage. So behandelt der Lagebericht I 1939 auch mit erstaunlicher Ausführlichkeit die „Kirchenführerbesprechung“ in Godesberg vom 24. – 26. 3. 1939.<sup>14</sup> In der „Godesberger Erklärung“ habe man unter anderem festgestellt: „Der christliche Glaube ist der unüberbrückliche Gegensatz zum Judentum“. Die Beteiligung an dem „Institut zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das religiöse Leben des deutschen Volkes“ sei vorgesehen worden. Von den deutsch-christlichen Landeskirchen seien neue Gesetze zur Stellung – das heißt zum Ausschluß – der evangelisch getauften Juden erlassen. „Eine unverkennbare Angst vor der stets größer werdenden Macht des Nationalsozialismus war in der gesamten Pastorenschaft zu spüren.“<sup>15</sup> Die radikale Bekenntnisfront sei in finanziellen Nöten. Dennoch seien die Aussichten auf die Durchsetzung der Godesberger Erklärung gering. Folgende Passage ist besonders aufschlußreich: „Die Beziehungen der Bekenntnisfront zum Judentum kamen in gelegentlichen Äußerungen von Geistlichen immer wieder zum Ausdruck. So wurde beispielsweise von einem evangelischen Pfarrer die Gemeinde während des Gottesdienstes ermahnt, ‚für die christlichen Brüder aus dem Hause Israel zu beten‘. Die innerhalb der Kirche gebildete ‚Kirchliche Hilfsstelle für evangelische Nichtarier‘ ist ein weiterer Beweis für die judenfreundliche Haltung und Einstellung der Bekenntnenden Kirche in der Rassenfrage. Trotzdem im ‚Stürmer‘ mehrfach evangelische Geistliche wegen Vornahme von Judentaufen angeprangert sind, wurden solche Amtshandlungen nicht unterlassen.“<sup>16</sup>

Diese Lageberichte des SD stellen also fest, daß nur die deutsch-christlich nationalkirchlichen Kreise mit einigen Sympathisanten, die in Godesberg vertreten waren, nach der Ausgrenzung der Juden durch den Novemberpogrom ihre Loyalitäten gegenüber dem Judentum lösten. Sie sahen hier also die Kirchen immer noch an der Seite des deutschen Judentums, welches das Opfer des Pogroms war. Das stellte den verstockten Kirchen ein ähnliches Schicksal in Aussicht. Goebbels notiert nach dem Pogrom etliche Male, daß

---

<sup>14</sup> Vgl. Kurt Meier, Der evangelische Kirchenkampf, Band 3, Göttingen 1984, 75 ff.

<sup>15</sup> A. a. O., 234.

<sup>16</sup> Bd. 2, 235 f. Ein „Hilfswerk für evangelische Juden“, das „Büro Pfarrer Grüber“, wurde in den ersten Monaten nach dem Novemberpogrom gegründet. Vgl. Hartmut Ludwig, Die Opfer unter dem Rad verbinden. Vor- und Entstehungsgeschichte, Arbeit und Mitarbeiter des „Büro Pfarrer Grüber“, maschinenschriftliche Dissertation B2, Humboldt-Universität Berlin 1988.

man um den Kampf zwischen Staat, Kirche und Christentum nicht herumkommen werde. Er betrachtete also die bisherigen Strafen und repressiven Maßnahmen zur Verdrängung der Kirchen aus der Öffentlichkeit nur als ein Vorspiel.<sup>17</sup> Erstaunlich sind die Urteile des SD, weil sie doch in recht scharfem Kontrast stehen zu dem Bild, das heute die Zeitgeschichte, auch die kirchliche, von dem profillosen Versagen der evangelischen Kirchen 1938 zeichnet. Beim SD beachtete man offenbar weniger eine farblose kirchliche Mitte und mehr die profilierten kritischen Äußerungen von Predigern und Gremien unterschiedener Teile der Bekennenden Kirche.

### III. Das Spektrum evangelischer Reaktionen auf den Pogrom Ende 1938

#### A. Nationalkirchliche Konsequenzen

Die nationalkirchliche Einstellung haben wir anhand der Lageberichte schon angesprochen. Es war ja ein altes, schon von Adolf Schlatter in der Broschüre „Wird der Jude über uns siegen“ 1936 eingeschärftes Muster, christlichen Glauben in einem unüberbrückbaren Gegensatz zum Judentum zu sehen.<sup>18</sup> Von Rasse redeten theologische und kirchliche Äußerungen in diesem Zusammenhang nur beiläufig und ohne direkte Anknüpfung an den Rassenantisemitismus. Man konnte in der Tradition des religiösen Antijudaismus bleiben und dem nationalsozialistischen Druck auch durch religiöse Distanzierung von den Juden Raum geben. Nur ging die Rechnung nicht auf hinsichtlich der christlich Getauften jüdischer Herkunft. Hier schuf nur die Aussonderungsgesetzgebung der Landeskirchen von Thüringen, Sachsen, Mecklenburg, Anhalt und Lübeck klare Verhältnisse. Am 30. November 1938, zwanzig Tage nach dem Pogrom, stellte ein Erlaß des Thüringischen Landeskirchenrates fest: „Der Vollzug kirchlicher Amtshandlungen an Nichtariern kommt selbstverständlich nicht in Betracht.“<sup>19</sup> Damit war hier jedes Band der Gemeinschaft mit jüdischen Mitbürgern und Mitchristen zerschnitten und das

<sup>17</sup> Vgl. die Notizen vom 3. 12. 1938, 31. 1., 12. 2., 29. 12. 1939.

<sup>18</sup> Vgl. z. B. Wilhelm Halfmann, Die Kirche und der Jude, Breklum (21.–30. Tausend) 1937. Halfmann, führender Sprecher der Bekennenden Kirche, wurde nach dem Kriege Bischof von Holstein. Er übertraf in seiner Schrift Schlatter an antijudaistischer Schärfe.

<sup>19</sup> Zitiert nach Wolfgang Gerlach, Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden, Berlin 1987, 298.

erreicht, was ideologischer und praktischer Druck auf die Kirchen als nächstes bezweckte. Freilich gab es juristische Widerstände, die erwähnten Gesetze und Verordnungen in den offiziellen Organen von Lutherrat und Deutscher Evangelischer Kirche (DEK) als rechtsgültig zu präsentieren.

Was gab nun eigentlich den Ausschlag in den nationalkirchlichen Stellungnahmen und Maßnahmen, die ab 1939 nichtarische Gemeindeglieder aus der Kirche ausschlossen: der angebliche Gegensatz zwischen Judentum und Christentum, also der christliche Antijudaismus, oder aber einfach der Rassebegriff des Antisemitismus? Der Reichskirchenminister Kerrl trieb die mit ihm 1939 verhandelnde Kirchenführerkonferenz, die nicht aus Deutschen Christen bestand, zu immer schärferen Formulierungen – und holte sich am Ende mehrheitlich eine Absage.<sup>20</sup> Aber die Landeskirchenführer von Hannover, Braunschweig und Kurhessen schlossen sich schließlich doch der Formulierung von Kerrl an, in der es, sozusagen zweistufig, erst rassenantisemitisch, dann religiös-antijudaistisch heißt: „Die nationalsozialistische Weltanschauung bekämpft mit aller Unerbittlichkeit den politischen und geistigen Einfluß der jüdischen Rasse auf unser völkisches Leben. Im Gehorsam gegen die göttliche Schöpfungsordnung bejaht die evangelische Kirche die Verantwortung für die Reinerhaltung unseres Volkstums. Darüber hinaus gibt es keinen schärferen Gegensatz als den zwischen der Botschaft Jesu Christi und der jüdischen Religion der Gesetzlichkeit und der politischen Messias Hoffnung“<sup>21</sup>. Sobald der Rassenantisemitismus ins Spiel kommt, verhilft auch keine Taufe dem Juden zur Gemeinschaft der Glaubenden. Die unabwendbare Bestimmtheit durch rassische Herkunft war die nationalsozialistische und nationalkirchliche Überzeugung – und das trennte von der kirchlichen Mitte, die, wenn sie beim Bekenntnis bleiben wollte, trotz aller antijüdischen Einstellungen die kirchliche Gemeinschaft mit dem ‚rassefremden‘ Christen aufrechterhalten und also die kirchlichen, wenn auch nicht die staatlichen Konsequenzen des Rassenantisemitismus verneinen mußte;

<sup>20</sup> Der Reichskirchenminister erntete bei führenden Nationalsozialisten, wie Alfred Rosenberg und Joseph Goebbels, mit seinen Bemühungen durchweg verächtliche Kritik. Goebbels notierte in seinen Tagebüchern unter dem 8. Dezember 1938: „Kerrl macht wieder lauter Dummheiten. Faselt von einer neuen evangelischen Synode. Er hat ein seltenes Talent, die Dinge, sobald sie sich beruhigt haben, wieder anzurühren. Der Führer gibt ihm den Befehl, abzustoppen. Wir werden jetzt zuerst einmal die Judenfrage lösen.“

<sup>21</sup> Kurt Meier, Kirche und Judentum. Die Haltung der evangelischen Kirche zur Judenpolitik des Dritten Reiches, Göttingen 1968, 37.

denn bei den Getauften, die jüdischer Herkunft waren, konnte der Verweis auf den Gegensatz der Botschaft Jesu zur jüdischen Religion keine Geltung mehr haben.

#### B. Landesbischof Wurm als Repräsentant kirchlicher Mitte

Wie sehr die kirchliche Mitte freilich trotzdem in antijüdischen Mustern denken und handeln konnte, zeigt vielleicht nichts so eindringlich und schmerzlich wie der Brief, den Landesbischof Wurm am 6. Dezember 1938 an den Reichsminister der Justiz schrieb, an denselben Minister, der nicht imstande gewesen war, mit Staatsanwaltschaft und Polizei gegen den Pogrom vorzugehen. Dr. Gürtner empfing von Wurm nicht einen Protest, sondern „einige Gedanken zur gegenwärtigen inneren Lage in Deutschland“, aus „der Not eines christlichen und deutschen Gewissens“ dem Minister als „dem berufenen Hüter des Rechts und des Rechtsgedankens in unserem Vaterlande unterbreitet“.<sup>22</sup> Die abschließende Bitte lautete, alles zu tun, was der „Wiederherstellung der Autorität des Gesetzes und des Rechtsempfindens dient“<sup>23</sup>. Es handelt sich hier also nicht um ein direktes Eintreten für die verfolgten jüdischen Mitbürger – für die Wurm persönlich Mitleid empfunden hat –, sondern um das Ersuchen, daß bei den antijüdischen Maßnahmen Unrechtmethoden vermieden werden. Diese bedeuteten für Wurm eine Übertretung der Gebote Gottes, die sich über kurz oder lang rächen müsse. Wörtlich: „...[Wir erheben] im Blick auf unser Volk fürbittend, mahnend, warnend unsere Hände, auch wenn wir wissen, daß man uns deshalb Judenknechte schilt und mit ähnlichem Vorgehen bedroht, wie es gegen die Juden angewandt worden ist“<sup>24</sup>.

Hier wurde offen eine Befürchtung ausgesprochen, die unter den Evangelischen nach dem Pogrom grassierte. Sie war begründet, wie die Sicht der Lageberichte des SD zeigt: Als objektive Verbündete der Juden, als die, die sich nicht ganz von ihnen lossagen könnten, müßte den Kirchen ein ähnliches Schicksal bereitet werden wie den Juden. Aber wieviel trennte in

<sup>22</sup> Gerhard Schäfer, Die Evangelische Landeskirche in Württemberg und der Nationalsozialismus. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf, Band 6: Von der Reichskirche zur Evangelischen Kirche in Deutschland 1938–1945, Stuttgart 1986, 116.

<sup>23</sup> A. a. O., 118.

<sup>24</sup> A. a. O., 117.



der eigenen Sicht den Bischof und mit ihm eine große Zahl bewußt evangelischer Zeitgenossen von ‚den Juden‘! Wurm führte in seinem Brief an Gürtner aus: „Ich bestreite mit keinem Wort dem Staat das Recht, das Judentum als gefährliches Element zu bekämpfen. Ich habe von Jugend auf das Urteil von Männern wie Heinrich Treitschke und Adolf Stoecker über die zersetzende Wirkung des Judentums auf religiösem, sittlichem, literarischem, wirtschaftlichem und politischem Gebiet für zutreffend gehalten...“<sup>25</sup>. Wurm hat also das Judentum als Feind, als zersetzende Kraft gesehen. Ist er mit diesem im protestantischen Milieu weitverbreiteten judenfeindlichen Urteil auch ein Rassenantisemit? Für sein Vorbild Stoecker endete mit der Taufe das Judesein.<sup>26</sup> Eine Judenfeindschaft, die auch den getauften Mitchristen jüdischer Herkunft einschließt, kann es hier nicht geben. Eben das ist der Streitpunkt mit dem Rassenantisemitismus und markiert die Trennungslinie gegen ihn.

Nun begründet Wurm in diesem Brief die Judenfeindschaft nicht anti-judaistisch, das heißt mit dem christlichen Glaubensgegensatz gegen die jüdische Religion, obwohl ihn auch derartige Gedanken bewegen. Vielmehr ist ein Drittes im Spiel: die angeblich zersetzende Wirkung des Judentums auf religiösem, rechtlichem, literarischem, wirtschaftlichem und politischem Gebiet – und das ist ausschlaggebend. Auf diesen dritten Faktor neben Rassenantisemitismus und christlichem Antijudaismus müssen wir später genauer eingehen.

Wurm sorgt sich um das Recht in Deutschland, er sorgt sich um den Staat, er befürchtet die Strafe Gottes für das Volk, das Gottes Gebote übertritt, und darum – nicht aus Solidarität mit den jüdischen Mitbürgern – muß er dem Reichsjustizminister schreiben. Mein Eindruck ist, daß Wurm in hohem Maße repräsentativ für Mehrheiten im deutschen Protestantismus um 1938 spricht<sup>27</sup> – was nicht ausschließt, daß viele einzelne Protestanten vielen einzelnen Juden Hilfe, Fürsorge und Mitleid zugewendet haben. Aber der einzelne ist nicht

---

<sup>25</sup> A. a. O., 116.

<sup>26</sup> So Georg Merz, Zur theologischen Erörterung des Ariergesetzes, in: Zwischen den Zeiten 11, 1933, 529 f. Vgl. Werner Jochmann, Stoecker als nationalkonservativer Politiker und antisemitischer Agitator, in: W. Jochmann, Günter Brakelmann, Martin Greschat, Protestantismus und Politik, Hamburg 1982, 123 ff, besonders 148–161.

<sup>27</sup> Vgl. Jörg Thierfelder, „Es lag wie ein Bann über uns“. Landesbischof Theophil Wurm und die nationalsozialistische Judenverfolgung, in: Gerhard Schäfer, Martin Brecht (Hg.), Blätter für württembergische Kirchengeschichte, 88, 1988, 446–464.

„das Judentum“, ist auch nicht „die Synagoge“, ist nicht „der Jude“. Individuelle Hilfe konnte unter der Decke öffentlichen Schweigens sehr wohl gedeihen, aber die Kirche schien, abgesehen von mutigen Predigern, beinahe stumm. Auch Wurms Brief war fast ein privater, keineswegs ein öffentlicher Brief, obwohl in der württembergischen Kirche darauf verwiesen wurde, daß der Bischof einen Brief an den Reichsjustizminister geschrieben habe.

Ähnlich, ja schlimmer stand es mit Hanns Liljes Bericht von einer Amerika-reise, der über Bischof Heckel im Kirchlichen Außenamt an den Reichskirchenminister weitergeleitet werden sollte. Die Aufforderung, in patriotischer Solidarität gegen die jüdische Greuelpropaganda im Ausland, besonders in den USA, Stellung zu nehmen: das war im Februar/März 1933 der – vieles schon vorentscheidende – Einstieg der Äußerungen evangelischer Kirchenführer zur Judenfrage gewesen. Auf diesem Gleis blieb Lilje und spielte 1938 virtuos auf dem Instrument kirchenpolitischer Diplomatie, als er von der hartnäckigen und geschickten Regie jüdischer Kreise bei Protestveranstaltungen gegen den Novemberpogrom in Amerika schrieb: „...[Man schob] immer die religiöse Frage in den Vordergrund. Die Rassenfrage wollte man nicht sehen“. Die lutherischen Kirchen hätten sich völlig ferngehalten. Dazu hätte großer persönlicher Mut angesichts des Druckes der öffentlichen Meinung gehört.<sup>28</sup>

Die religiöse Frage im Vordergrund? Sah Hanns Lilje nicht, daß 1938 – erstmalig seit dem Beginn der Neuzeit, und obendrein noch im ganzen Reich – organisierte brutale Gewalt in den Bereich des jüdischen Kultus, in den bisher geschützten Raum des Glaubens und der Ausübung der Religionsfreiheit eingebrochen war? 200 Synagogen und vielleicht noch mehr Friedhöfe zerstört!

### C. Einstellungen in der radikalen Bekennenden Kirche

Aber mußte nicht die bruderschaftliche, die radikale Bekennende Kirche öffentlich zum Pogrom reden? Die vorhin genannten Lageberichte des SD geben Auskunft darüber, warum das fast unmöglich war: die Strafmaßnahmen

<sup>28</sup> Zitiert nach Gerlach, a. a. O., 245. Lilje strich also die gegenüber dem Judentum ganz distanzierte Einstellung der lutherischen Kirchen heraus und sagte, was man im Reichskirchenministerium hören wollte, nämlich daß die Rassenfrage vor der religiösen Frage entscheidend sei. Dies dürfte kaum seiner Erkenntnis und Überzeugung entsprochen haben.

wegen der Gebetsliturgie der Vorläufigen Kirchenleitung, die Nötigungen zur Distanzierung von Karl Barths Hromadka-Brief, die Vorwürfe des Landesverrats, die Spaltungen in den Führungsgruppen unter dem anhaltenden, fast unerträglichen Druck. Einzelne haben stellvertretend gesprochen: Pfarrer Julius von Jan ging in seiner Bußtagspredigt, sechs Tage nach dem Pogrom, direkt auf die Vorgänge ein. In Paris sei ein Verbrechen geschehen, man trauere um das Opfer. „Aber wer hätte gedacht, daß dieses eine Verbrechen in Paris bei uns in Deutschland so viele Verbrechen zur Folge haben könnte?“ „Die Leidenschaften sind entfesselt, die Gebote Gottes mißachtet, Gotteshäuser, die anderen heilig waren, sind ungestraft niedergebrannt worden, das Eigentum der Fremden geraubt oder zerstört, Männer, die unserem deutschen Volk treu gedient und ihre Pflicht gewissenhaft erfüllt haben, wurden ins KZ geworfen, bloß weil sie einer anderen Rasse angehörten!“<sup>29</sup> Neun Tage später wurde Julius von Jan von einem Haufen zusammengeschlagen, in Schutzhaft genommen und nach dem Heimtückegesetz und dem § 130 a StGB zu einer Gefängnisstrafe von einem Jahr und vier Monaten verurteilt und schließlich aus Württemberg ausgewiesen. Bischof Wurm berichtet in den „Erinnerungen aus meinem Leben“<sup>30</sup> über die deprimierenden Vorbereitungen auf die Verkündigung des Wortes Gottes an dem zum 16. November anstehenden Bußtag – „es lag wie ein Bann über uns, es war, wie wenn einem von einer unsichtbaren Macht der Mund verschlossen wäre“.<sup>31</sup> Sodann wörtlich: „Pfarrer von Jan ... mußte eine sehr scharfe Wendung in seiner Predigt ... büßen.“<sup>32</sup>

In einem Erlaß des Oberkirchenrates Stuttgart an die Dekanatsämter, der bezeichnenderweise nicht die Überschrift trägt ‚Terrorakte gegen Juden‘, sondern „Terrorakte gegen Pfarrhäuser“ (solche gab es auch nach dem 9.

---

<sup>29</sup> Zitiert nach Meier, Kirche und Judentum, 108 f.

<sup>30</sup> Stuttgart 1953.

<sup>31</sup> Wurm, a. a. O., 150.

<sup>32</sup> A. a. O., 151. Wurm beklagte nach 1945 „die furchtbaren Ausschreitungen“ sowie, „daß ein Mann von solcher geistlicher Größe wie Adolf Stoecker diese Bewegung gegen das Judentum zuerst entfesselt hat“. Doch sagt er dann auch: „Aber die Gerechtigkeit verlangt, daß man auch von der Anmaßung spricht, die das jüdische Literatentum im Zeitungswesen ausübte, und von den verheerenden Wirkungen, die der jüdische Wucher im Lande ausübte“ (zitiert nach Thierfelder, a. a. O., 448). 1943 unterschrieb Wurm sehr mutig alleine eine Intervention der Kirchenführerkonferenz bei der Reichsregierung angesichts des sich „mehr und mehr verschärfenden Feldzuges gegen die Juden“ (Wurm, Erinnerungen, 170). Bischof Marahrens konnte sich zu einer Mitunterschrift nicht entschließen.

November), heißt es dann mit Bezug auf die Predigt und das Schicksal von Jans und auf die Beschimpfung von Pfarrern als Judenknechte, die Kirche dürfe auch bei dieser Methode der Diffamierung die Predigt im Sinne von Micha 6,8 nicht unterlassen („Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert, nämlich Gottes Wort halten und Liebe üben und demütig sein vor deinem Gott“). Gleichwohl sei es „selbstverständlich, daß der Diener der Kirche bei dieser Predigt alles zu vermeiden hat, was einer unzulässigen Kritik an konkreten politischen Vorgängen gleichkommt“.<sup>33</sup> „Wenn jedoch ein Pfarrer vom staatlichen oder kirchlichen Standpunkt aus zu Beanstandungen begründeten Anlaß gibt, so sind die Strafverfolgungsbehörden und die kirchliche Aufsichtsbehörde dazu berufen, den Betreffenden zur Verantwortung zu ziehen. Die Empörung der christlichen Gemeinde gegen Lynchjustiz und Terrorakte, wie sie oben geschildert worden sind, ist voll berechtigt.“<sup>34</sup> Ein verwirrender Kommentar zu von Jans Predigt, 25 Tage nach dem Pogrom, und doch auch erinnernd an Bischof Meisers Warnung am 13. September 1935 an die VKL vor einem „selbstverschuldeten Martyrium“<sup>35</sup>. Für die kirchlichen Behörde galt offenbar die wahrheitsgemäße Nennung der unbestreitbaren Tatsachen vom 10. November als Verstoß gegen das Gehorsamsgebot gegenüber der Obrigkeit. Man wagte nicht zu fragen: Sind die, die den Pogrom angezettelt oder mit staatlicher Polizei abgeschirmt haben, noch Obrigkeit? War von Jans Leiden wirklich „selbstverschuldetes Martyrium“? Man hat in diesem Zusammenhang an manche neuere Äußerungen von Widerstandsforschern zu denken, die es für obsolet halten, die Kategorie ‚Martyrium‘, Blutzeugenschaft, in seriöse Darstellungen der Resistenz gegen Hitler einzubeziehen.<sup>36</sup>

Nicht wenige Pfarrer bevorzugten auch nach diesem Pogrom die Methode der verschlüsselten Rede. Sie schien unverfänglich und sagte doch dem, der Ohren hatte zu hören, das Nötige. Ein Musterbeispiel ist Helmut Gollwitzers sicherlich von der Gestapo abgehörte Bußtagspredigt am 16. Dezember 1938 in Berlin-Dahlem.<sup>37</sup> Wieviele Pfarrer mit mehr oder weniger Geschick in

<sup>33</sup> Zitiert nach Schäfer, a. a. O., 115.

<sup>34</sup> A. a. O., 116.

<sup>35</sup> Siehe Wilhelm Niemöller, Die Evangelische Kirche im Dritten Reich, 1956, 383.

<sup>36</sup> Vgl. Martin Broszat, Resistenz und Widerstand, in: M. Broszat u. a. (Hg.), Bayern in der NS-Zeit. Herrschaft und Gesellschaft im Konflikt, Band 4, 1981, 693.

<sup>37</sup> Siehe Evangelische Theologie 11, 1951/52, 145-151.

dieser Weise gepredigt haben, wieviele die traditionelle Abneigung gegen das Judentum angesichts der Aufgabe, Gottes Wort zu verkündigen, überwunden haben, wissen wir nicht. In einer EntschlieÙung des Kirchentages in Berlin-Steglitz vom 10.-12. Dezember 1938 wurde festgestellt: „Andere haben auch angesichts des Vergehens gegen die Juden die Zehn Gebote Gottes mit Ernst gepredigt und sind dafür verfolgt worden“. Wilhelm Jannasch versuchte vergeblich, den Kirchentag zu einem deutlicheren Wort an die Gemeinden gegen die Judenverfolgung zu bewegen.<sup>38</sup> Das Bewußtsein, eine Mitverantwortung für die bedrängten Juden und nicht nur die Judenchristen zu haben, war also in der Bekennenden Kirche weit verbreitet. Man stand dann vor der Frage, ob ein Christ, der den zynischen Unrechtscharakter des NS-Regimes durchschaute, berechtigt und verpflichtet war, sich wissend den Häschern auszuliefern.

Diese Frage muß man heute auch denen stellen, die verwundert oder vorwurfsvoll nachfragen, warum wir von Dietrich Bonhoeffer keine öffentliche Protesterklärung gegen den Pogrom in Händen haben. Ein solcher Protest würde dem Bedürfnis, Bonhoeffer heroisch zu stilisieren, entgegenkommen. Aber er leitete Ende 1938 eine illegale Nachfolgeinstitution des von der Gestapo geschlossenen Predigerseminars Finkenwalde, ein sogenanntes Sammelvikariat, und durfte als Mitwisser der Umsturzplanungen vom Herbst 1938 keinesfalls die Aufmerksamkeit der Gestapo erregen. Wie er sich intern, im Umgang mit den Finkenwalder ehemaligen Kandidaten äußerte, berichtet Eberhard Bethge in der Bonhoeffer-Biographie.<sup>39</sup> 1938 ging es ihm gewiß auch darum, daß es in Deutschland wieder Recht und christlichen Gebotsgesamkeit gebe. Aber er wollte mehr, nämlich die theologische und kirchliche Besinnung auf die unlösbare heilsgeschichtliche Verbundenheit von Israel, Judentum und Kirche, wobei er das Judentum in seinem besonderen Weg mit Gott akzeptierte. Im „Ethik“-Manuskript „Erbe und Verfall“ von 1940 heißt es: „Eine Verstoßung des Juden aus dem Abendland muß die Verstoßung Christi nach sich ziehen; denn Jesus Christus war Jude.“<sup>40</sup>

Was die Zeit nach dem Pogrom forderte, war nicht bloß der Protest gegen Judenverfolgung, sondern auch die Überwindung der fundamentalen Ablehnung des Judentums in protestantischem Milieu und Kirchentum. Karl Barth,

<sup>38</sup> Vgl. Gerlach, a. a. O., 246 f.

<sup>39</sup> Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, München <sup>6</sup>1986, 684 f.

<sup>40</sup> Dietrich Bonhoeffer, Ethik, München <sup>6</sup>1966 (u. ö.; neue Entzifferung), 95.

der sich mit dem konkreten Judentum in Deutschland nicht leicht getan hatte, tat einen gewaltigen Schritt in dieser Richtung in seinem Wipkinger Vortrag vom 5. Dezember 1938<sup>41</sup>. In dem Abschnitt über den prinzipiellen Antisemitismus weist Barth darauf hin, daß mit dem, was in dem Pogrom ins Werk gesetzt ist, nämlich der physischen Ausrottung des Volkes Israel, der Verbrennung der Synagogen, der Perhorreszierung der Judenbibel, auch die Abtötung der Kirche an ihrer Wurzel versucht werde. „Was wären, was sind wir denn ohne Israel. Wer den Juden verwirft und verfolgt, der verwirft und verfolgt doch den, der für die Sünden der Juden und dann damit erst auch für unsere Sünden gestorben ist.“<sup>42</sup> In diesen Worten erscheint der Ansatz einer neuen Israel-Theologie. Protestantische Tradition definierte ganz überwiegend die evangelische Botschaft im Gegensatz zur Gesetzlichkeit, zum statutarischen Kultuscharakter des Judentums. Man profilierte sich so unter Preisgabe des Zusammenhangs von Judentum und altem Israel. Hiervon haben Barth und Bonhoeffer sich 1938 entschieden abgewendet. Sie übernahmen damit die Spannungen, in welche die christologische Konzentration ihrer Bibel-Theologie sie mit der jüdischen Ablehnung Jesu Christi bringen mußte. Für sie existiert in der Erwählungsgeschichte Gottes die Gemeinschaft von Israel, Judentum und Kirche in dieser Spannung. Bonhoeffer formuliert knapp und prägnant in seiner „Ethik“: „Der Jude hält die Christusfrage offen.“<sup>43</sup> Dem trat die von Barth am schärfsten formulierte, von der heutigen Erforschung des Nationalsozialismus bestätigte These zur Seite: „Der Nationalsozialismus aber lebt und webt im Antisemitismus.“<sup>44</sup> Barth befürchtete, daß die Bekennende Kirche dieses auch im Angesicht des Pogroms als eines unübersehbaren Zeichens noch nicht begriffen habe.

Das Spektrum evangelischer Reaktionen auf den Novemberpogrom ist breit und zeigt auch fließende Übergänge. Mehrheitlich wurde der radikale Rassenantisemitismus mit seinen Gewaltmaßnahmen entschieden abgelehnt. Unterschiedlich reagierte man bis in alle Richtungen der Bekennenden Kirche hinein auf die Fragen, ob man eine Ausgrenzung der Juden aufgrund gesetzlicher Regelungen und in formal rechtlichen Formen billigte und ob Hilfsmaßnahmen für Juden in ihrer Not Ausdruck einer allgemeinen

<sup>41</sup> Barth, Eine Schweizer Stimme, 69–107.

<sup>42</sup> A. a. O., 90.

<sup>43</sup> Bonhoeffer, a. a. O., 95.

<sup>44</sup> Barth, a. a. O., 90. Vgl. Eberhard Jäckel, Hitlers Weltanschauung, Stuttgart 1983, 55–78, besonders 64.

Nächstenliebe sein sollten oder auch in einer besonderen, heilsgeschichtlich begründeten Solidarität mit Israel ihren Grund haben müßten. Die Gemeinschaft mit Christen jüdischer Herkunft war der besondere Testfall für die Reichweite rassenantisemitischen Denkens, das solche Gemeinschaft nicht zulassen konnte. Aber auch wo man grundsätzlich die Gemeinschaft mit den ‚getauften Juden‘ aufrechterhielt, unterlag die praktische Realisierung doch manchen innerkirchlichen Hemmungen, die zum Teil nur aus einer tiefgehenden Abneigung gegen das Judentum zu erklären sind. So kam es, daß besonders nach 1938 die jüdischen Bürger christlichen Glaubens sich tiefer verlassen fühlen konnten und mußten als die konfessionslosen oder mosaischen Juden, die sich jetzt auf die jüdische Gemeinschaft zurückgeworfen sahen und hier mehr Rückhalt fanden, als die Kirchen ihren jüdischen Gliedern, die von der jüdischen Gemeinschaft getrennt blieben, gaben.<sup>45</sup> Es erweist sich daher als nötig, noch genauer zu erfassen, aus welchen Wurzeln sich die protestantische Judenablehnung speiste.

#### IV. Ideologische Voraussetzungen des kirchlichen Verhaltens

Ich habe die Worte ‚antisemitisch‘ und ‚Antisemitismus‘ enger und bestimmter gefaßt, als das heute allgemein üblich ist. So habe ich bewußt von ‚Rassenantisemitismus‘ gesprochen und andere Konzepte und Mentalitäten der Judenfeindschaft davon unterschieden. Das hat gute Gründe. Man muß doch zweifellos klären, ob zum Beispiel die Einstellung der Bischöfe Wurm, Meiser und Marahrens oder der Theologen Asmussen und Künneth rassenantisemitisch geprägt war und welche Rolle traditionelle Elemente von christlichem Antijudaismus bei ihnen spielten. Die theologische Lexikographie läßt uns bei solchen zeitgeschichtlich relevanten Klärungsversuchen im Stich.

<sup>45</sup> Vgl. oben Anm. 16 (‚Büro Grüber‘).

Die Artikel „Antisemitismus“ in der Theologischen Realenzyklopädie<sup>46</sup> und im Evangelischen Kirchenlexikon<sup>47</sup> behandeln einfach die Zeit von 1933–1945 nicht. Ergiebiger ist das begriffsgeschichtliche Standardwerk „Geschichtliche Grundbegriffe“<sup>48</sup>. Es berichtet in dem Artikel „Antisemitismus“ zum Beispiel über die Anweisung des Reichspropagandaministeriums von 1935, das Wort ‚antisemitisch‘ grundsätzlich durch ‚antijüdisch‘ zu ersetzen, wodurch man auch die über rassenantisemitische Motive hinausgehende Motivation mobilisieren konnte. Aber klare Forschungskategorien für die differenzierte Erfassung des ganzen Spektrums der Judenablehnung in Deutschland zwischen 1933 und 1945 findet man hier auch nicht.

Das Folgende ist ein aus diesem Referat abzuleitender terminologischer Vorschlag. Ich unterscheide drei Kategorien: 1. Rassenantisemitismus, 2. Judenfeindschaft sittlich-soziokultureller Art. 3. Religiöser Antijudaismus christlicher Tradition. Das Problem des Anti-Zionismus lasse ich hier unberücksichtigt.

#### A. Rassenantisemitismus

‚Semitismus‘ ist ein in der althistorisch-religionsgeschichtlichen Diskussion des späten 18. Jahrhunderts geprägter Terminus. Antisemitismus als Begriff gibt es seit 1879, und zwar sofort verknüpft mit Rassen-Antisemitismus, das heißt verbunden mit dem Mythos von der hochwertigen arischen und der minderwertigen, zersetzend wirkenden semitischen Rasse, die man durch die Juden repräsentiert sah. Die Vorgeschichte dieser Ideologie beginnt mit dem Werk des Grafen Gobineau über die Ungleichheit und Ungleichwertigkeit der

---

<sup>46</sup> TRE III, 1978, 161. – Das Argument, der Nationalsozialismus habe die antisemitische Ideologie nur übernommen und ihr nichts hinzugefügt, ist als Erklärung für diese Lücken nicht akzeptabel. Mit Recht stellen Nipperdey und Rürup in GG I (vgl. unten Anm. 48), 150 f, im Artikel „Antisemitismus“ fest, daß Hitler die Theorie des Antisemitismus konsequent systematisiert, zu einem vermeintlich wissenschaftlichen Antisemitismus erhoben und allein auf die Basis einer Rassentheorie gestellt hat, die es erforderte, die Entfernung der Juden – nicht bloß die Einschränkung ihres Einflusses – in den Mittelpunkt des ‚Kampfes‘ zu stellen.

<sup>47</sup> EKL I, 1986, 181.

<sup>48</sup> GG (Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland) I, Stuttgart 1972.



Rassen<sup>49</sup>. Gobineau wendet sich reaktionär gegen moderne Entwicklungen, die durch die Ideen von 1789 in Gang gesetzt sind, und geriert sich als antidemokratischer Aristokrat. Daß bei Richard Wagner und dem jungen Nietzsche und später bei Wagners Schwiegersohn Houston Stewart Chamberlain ähnliche jüdenfeindliche Ideen im Spiel gewesen sind, sei nur nebenbei bemerkt.<sup>50</sup> Der Journalist Wilhelm Marr, der deutschnationale Historiker Heinrich von Treitschke und – trotz der christentumsfeindlichen Konnotationen der Rassenlehre – der Hofprediger Adolf Stoecker kämpften 1879/80 im „Berliner Antisemitismusstreit“ gegen ‚die Juden‘.<sup>51</sup> Ihr wichtigster Gegner war Theodor Mommsen – ein Repräsentant der Liberalen –, unter anderem mit der Schrift „Auch ein Wort über unser Judentum“<sup>52</sup>. Der Rassenantisemitismus verschärfte sich in seinem ahumanen Charakter, als er gegen Ende des Jahrhunderts mit den sozialdarwinistischen Gedanken der Auslese und des survival of the fittest verbunden wurde. Wortführer war der französische Graf Georges Vacher de Lapouge mit seiner Schrift „Les sélections sociales“ 1896. Hier galten die Juden als Schmarotzer, Parasiten und Zerstörer der allein kulturschöpferischen arischen Rasse. Fortschreitende Rassenvermischung sei nur durch die Vernichtung der jüdischen Rasse zu verhindern. Auf komplizierten Wegen gingen diese Vorstellungen in die nationalsozialistische Ideologie ein und bildeten ihren Kern. Antisemitismus ist also eine durch Rassenlehren geprägte antimodernistische Ideologie mit einer charakteristischen eigenen Geschichte und virulenten Dynamik, nicht aber –

sakulare Fortsetzung in der Verachtung von Juden als einer Minderheit mit  
Die geschichtliche Entwicklung des Antisemitismus der nach hundert Jahren vorantreibt

<sup>49</sup> Arthur Graf von Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, 4 Bände, 1853–55.

<sup>50</sup> Vgl. Jochen Schmidt, *Die Geschichte des Geniegedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750–1945*, Band 2, Darmstadt 1985, 215–237 und 141 ff. Ein noch ungeklärtes Problem ist, wieweit und in welchem Sinne sich Nietzsche – auch mit verächtlichen Äußerungen gegen Antisemitismus – über den Rassenantisemitismus erhoben hat. Die jüdenfeindlichen Ideologien haben jedenfalls bevorzugt auf Nietzsche verwiesen. Der in Anm. 46 genannte GG-Artikel von Rürup und Nipperdey geht auf diese Probleme ebensowenig ein wie das äußerst verdienstvolle Buch von Reinhard Rürup, *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur Judenfrage der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt 1987.

<sup>51</sup> Vgl. Walter Boehlich (Hg.), *Der Berliner Antisemitismusstreit*, Frankfurt am Main 1965. Hier werden freilich keine Texte von Stoecker abgedruckt.

<sup>52</sup> Berlin 1880. Drei Neudrucke.

entgegen heutigen Redegewohnheiten – eine zutreffende Bezeichnung für jede Form von Judenfeindschaft.<sup>53</sup>

#### B. Christlich-religiöser Antijudaismus

Der christliche und dann auch der protestantische Antijudaismus hat eine viel ältere Geschichte. Die Wurzeln reichen ins Neue Testament zurück. Die lutherische Reformation, besonders Luther selbst, brachte neue Motive ein.<sup>54</sup> Die Verwerflichkeit und das Leidensschicksal des jüdischen Volkes wird als Folge der Verwerfung Jesu Christi als Messias und seiner von Juden verschuldeten Hinrichtung angesehen. Historisch-kritische Bibelexegese und religionsgeschichtliche Forschung stellen seit Mitte des 19. Jahrhunderts die jüdische Religion in der nachprophetischen Zeit oder seit dem Auftreten Jesu Christi als eine deformierte, erstarrte Gesetzesreligion dar, als Inbegriff alles dessen, was Jesus bekämpft habe. Der militanteste Antijudaismus kommt zustande, wenn Kirchen und Christen sich selbst als Mitvollstrecker des vermeintlichen heilsgeschichtlichen Strafgerichts Gottes am jüdischen Volk verstehen oder die ‚Obrigkeit‘ gegen ‚die Juden‘ scharfmachen und harte Ausnahmeregelungen des Staates gegen die Juden billigen. In den zwanziger und frühen dreißiger Jahren ist der christliche Antijudaismus als Tradition und Stimmung im evangelischen Kirchentum präsent, aber kaum aus sich heraus sehr aggressiv. So ist auch verständlich, daß Wurms oben behandelte Brief an

---

<sup>53</sup> Die gesellschaftlich-kulturellen Bedingungen für die Entstehung des (Rassen-)Antisemitismus, der nach hundert Jahren vorangetriebener, wenn auch keineswegs voll gelungener Judenemanzipation aufkam, und zwar bezeichnenderweise nach dem Gründerkrach 1873 und in der Weltwirtschaftskrise dieser Zeit, analysiert mit sozialgeschichtlichen Methoden besonders kompetent Reinhard Rürup in dem Buch „Emanzipation und Antisemitismus“ (siehe oben in Anm. 50), 93 ff. Die dort weniger stark herausgearbeitete Ideologie des (Rassen-)Antisemitismus in ihrer geprägten Eigengeschichte und wilden Dynamik behandelt, Rürups Darlegungen ergänzend, Jochen Schmidt mit literarhistorischen Methoden im Band 2 von „Die Geschichte des Geniegedankens“ (siehe ebenfalls oben in Anm. 50), 129 ff, 194 ff, 213 ff. Das Taschenbuch „Der Berliner Antisemitismustreit“ (siehe oben in Anm. 51) enthält Schlüsseltexte vor allem aus den beiden Jahren der Prägung und schnellen Verbreitung des Schlagworts ‚Antisemitismus‘ 1879/80 von Heinrich von Treitschke, Heinrich Graetz, Hermann Cohen, H. Nauhd (d. i. H. G. Nordmann), Theodor Mommsen und anderen.

<sup>54</sup> Vgl. Artikel „Antisemitismus“ in TRE III, 145 ff.

den Reichsjustizminister Gürtner keine religiös-antijudaistischen Argumente enthält. Wo Menschen jüdischer Herkunft sich taufen lassen, gelten sie auch für antijudaistisches Denken in den Kirchen als frei von der Last eines göttlichen, die Geschichte durchziehenden Strafgerichtes über das jüdische Volk. Hier liegt die entscheidende Differenz zum Rassenantisemitismus, nach dessen Auffassung Menschen unausweichlich durch ihre rassische Herkunft determiniert sind und durch kein Verhalten ihrerseits etwas daran ändern können. Die Kirchen leben in den zwanziger Jahren ohne großen öffentlichen Streit distanziert von der Synagoge als in der Weimarer Republik staatlich voll anerkannter Religionsgemeinschaft. Die Judenmission wirkt eher im Verborgenen. Es fragt sich nur, wieweit Nationalsozialisten und Deutsche Christen auch die latenten religiös-antijudaistischen Traditionen mobilisieren und für ihre Zwecke einspannen konnten. Aber auch dort, wo man dem christlichen Antijudaismus nicht anhing und wo man die durch die Taufe begründete geistliche, „innerliche“ Gemeinschaft mit Christen jüdischer Herkunft voll anerkannte, gab eine deformierte neulutherische Zwei-Reiche-Lehre noch den Weg frei, eine „äußere“, zivile Gemeinschaft mit ihnen nicht zu praktizieren, da sie vom NS-Regime untersagt und vielfach mit praktischen Sanktionen gegen „Judenfreunde“ geahndet wurde. Man berief sich dann gern darauf, daß die Kirche und die Christen dem Handeln der Obrigkeit nicht in den Arm fallen dürften. Die Verachtung der durch das Christentum „überholten“, „erledigten“ und „beerbten“ jüdischen Religion fand oft ihre säkulare Fortsetzung in der Verachtung von Juden als einer Minderheit mit eigensinnig festgehaltener fremder Sitte und Kultur und abweichendem sozialem Verhalten.

### C. Sittlich-soziokulturelle Judenfeindschaft

Im Protestantismus der zwanziger und dreißiger Jahre ist stärker als der Rassenantisemitismus und der religiöse Antijudaismus ein anderes Syndrom, ein dritter Faktor wirksam, den man grob als gesellschaftlich-kulturelle Judenfeindschaft bezeichnen kann. Zur Charakterisierung zitiere ich einen Satzteil aus Bischof Wurms Brief an Gürtner nach dem Pogrom vom 9./10.11.38: „...die zersetzende Wirkung des Judentums auf religiösem, sittlichem, literarischem, wirtschaftlichem und politischem Gebiet“ sei ihm

aufgrund des Urteils von Männern wie Treitschke und Stoecker von Jugend auf als gegeben erschienen.<sup>55</sup>

Religiöse Zersetzung: doch wohl nicht nur durch den frommen Synagogenjuden, der sich eher abseits hält, sondern durch den säkularisierten, modernen Juden, wie man denn unter Atheisten, sozialistischen Freidenkern und anderen Christentumskritikern seit knapp einem Jahrhundert zahlreiche Juden fand.

Sittliche Zersetzung: Wenn man von einer homogenen, jedem Pluralismus abholden christlichen Sittlichkeit des deutschen Volkes oder gar von einem christlichen Staat ausging, so mußten säkularisierte Juden, die das christlich geprägte Sittliche nicht für eine unentbehrliche Grundlage des Volksleben und der Existenz des Staates hielten, als Helfer bei der Auflösung solcher Bindungen erscheinen. Gerade auf literarischem Gebiet, im Zeitungs-, Film- und Theaterwesen, in dem Menschen jüdischer Herkunft besonders stark vertreten waren, trat das hervor.

Wirtschaftlich: Schon Marx und nach ihm viele andere hatten jüdischen Geist geradezu als die Quintessenz der modernen kapitalistischen Entwicklung denunziert; dem Bürgertum wurde an den die kleinen Geschäfte ruinierenden jüdischen Massenkaufhäusern, an den tatsächlichen und angeblichen jüdischen Kriegs- und Inflationsgewinnen neiderregend der Niedergang alter wirtschaftlicher Verhältnisse anschaulich gemacht.

Politisch: Unter den Führern sozialistisch-revolutionärer und republikanisch-demokratischer Parteien waren seit dem 19. Jahrhundert immer wieder bedeutende und überproportional viele jüdische Persönlichkeiten gewesen. Die freisinnige Fortschrittspartei, später die Deutsche Demokratische Partei Naumanns, wurde von der politischen Rechten seit dem Antisemitismusstreit in Berlin 1879 beziehungsweise seit der Gründung der Weimarer Republik als 'Judenpartei' denunziert. Als zersetzend mußte das alles besonders erscheinen, wenn man der von Paul Althaus auf dem Königsberger Kirchentag 1927 programmatisch verkündeten Volkstums-Theologie anhing, in welcher christliche Bindung und völkische Bindung eng zusammengefügt wurden<sup>56</sup>, und zwar so wirksam, daß Karl Barth den Kampf gegen natürliche Theologie in den dreißiger Jahren zum Zentrum seines Agierens machte. Betrachtete

---

<sup>55</sup> Vgl. Schäfer, Die Evangelische Landeskirche in Württemberg und der Nationalsozialismus. Band 6, 116, sowie Band 1, 510 und Band 5, 919.

<sup>56</sup> Vgl. Paul Althaus, Kirche und Volkskampf. Der völkische Wille im Lichte des Evangeliums, Gütersloh 1928.

man deutsche Niederlagen und politische Fehlentwicklungen als Folge des Wegfalls oder der Verunsicherung fester Bindungen, so konnte man in dem modernistischen Teil des Judentums eindrucksvoll den Sündenbock finden – natürlich weniger in dem bürgerlich-konservativen Teil, aus dem so viele von den sogenannten ‚guten‘, das heißt deutsch-national assimilierten Juden kamen, die sich vorwiegend zu den Westjuden (Sephardim) zählten und selbst oft genug die Einwanderung von Ostjuden ablehnten. Diese sittlich-soziokulturelle Judenfeindschaft, die von vielen am Volkstum orientierten Theologen und Kirchenleuten geteilt wurde, erweist sich genauerer Analyse als der Hauptfaktor bei der Ablehnung von Juden beziehungsweise bei ihrer widerspruchslosen Preisgabe im evangelischen Kirchentum um 1938.

#### D. Die Synergie der judenfeindlichen Einstellungen

Rassenantisemitismus, protestantisch-religiöser Antijudaismus und soziokulturelle Judenfeindschaft standen freilich nicht beziehungslos nebeneinander, sondern konnten bei aller scharfen Differenz der motivierenden Anschauungen – besonders seit 1933 – einander gefährlich verstärkend zusammenspielen, ohne doch eins zu werden. Wurm zeigte sich nicht als Rassenantisemit, auch nicht als feuriger religiöser Antijudaist, hegte aber jene soziokulturelle Judenfeindschaft. Er wollte den jüdischen Einfluß eindämmen, aber er wandte sich in dem Brief 1938 erschrocken an den Reichsjustizminister wegen der – wie er später schrieb – „furchtbaren Ausschreitungen des Rassen-Antisemitismus gegen das jüdische Volk und gegen viele gute deutsche Mitbürger“<sup>57</sup>. Ihm war 1933 und in den Folgejahren offensichtlich nicht klar gewesen, wie sehr soziokulturelle Judenfeindschaft und religiöser Antijudaismus enthemmend und resistenzschwächend gegenüber dem brutalen Rassenantisemitismus wirken mußten.

Die Gemeinsamkeit aller drei Weisen der Ablehnung von Juden liegt auf der Hand: Alle drei wollen eine Ausgrenzung. Sie wollen sie jedoch in unterschiedlicher Art und Härte. Die Rassenantisemiten tendieren auf Vertreibung und Vernichtung aller Juden. Die christlichen Antijudaisten wollen volle Gemeinschaft nur mit Bürgern jüdischer Herkunft, die sich taufen lassen, und neigen dazu, allen anderen gegenüber harte Maßnahmen des Staates zu fordern oder zu billigen. Die soziokulturelle Judenfeindschaft erstrebt die Einschränkung des starken Einflusses von Juden auf Volkstum, Politik,

<sup>57</sup> Zitiert nach Thierfelder (siehe oben, Anm. 27), 448.

Wirtschaft, Kultur, Öffentlichkeit und Sittlichkeit, was ohne eine rechtliche und administrative Diskriminierung nicht zu erreichen war.

Alle drei Einstellungen machten das Deutscher-Sein und gleichzeitig selbstbewußter Jude-Sein unmöglich und führten mindestens zur Verweigerung entschiedener Solidarität für die verfolgten Juden, selbst wenn man sich um des Rechtes in Deutschland willen gegen alle ungesetzlichen Verfolgungsmaßnahmen wandte. Vor allem die weite Verbreitung der Volkstums-Theologie mit ihren antijüdischen Implikationen hat ein Klima geschaffen, in dem es den evangelischen Kirchen unmöglich war, sich gegen den Novemberpogrom zu wenden und damit den Zorn der Hitler-Partei und den vermehrten Druck staatlicher Repressionsmaßnahmen auf sich zu nehmen.

#### V. Verantwortung und Schuld

Daß es ihn mit Schuld belastete, für verfolgte Juden nicht eingetreten zu sein, konnte jedem Protestanten in Deutschland nach dem unverhüllten Pogrom 1938 bewußt werden. Jeder kannte Jesu Gleichnis vom barmherzigen Samariter, das vom Versagen der berufenen Helfer und vom Eintreten des religiös verachteten Fremden für den unter die Räuber Gefallenen handelt. Aber es gab viele Faktoren, die das Aufkommen solcher Schuldeinsicht hinderten. Wie stark diese Faktoren waren, kann man einigermaßen ermessen, wenn man verfolgt, wie schwer und wie langsam solche Schuldeinsicht nach 1945 aufgekommen ist und wie sehr viele Zeitgenossen des Geschehens und viele Nachgeborene ihr noch ausweichen. Gerade dadurch wird auch deutlich, daß mit der Angst vor den Verfolgungsmaßnahmen des Regimes allein das kirchliche Schweigen nicht zu erklären ist. Gewiß war 1938 der Druck des Regimes gegen alle, die in seinen Augen sich als ‚Judenknechte‘ und als ‚landesverräterisch‘ erwiesen, groß und stellte eine reale Gefahr für Leib und Leben dar. Aber als 1945 der Druck gewichen war, brach keineswegs eine Schulterkenntnis wegen unterlassener Hilfeleistung mit elementarer Wucht bei den Protestanten durch. Wir müssen also die anderen, weiterwirkenden Faktoren ins Auge fassen.

Dietrich Bonhoeffer formulierte 1940 nach Hitlers überwältigendem, die Vorherrschaft auf dem Kontinent einbringenden Sieg in Frankreich ein Schuldbekenntnis der Kirche, das deutlichen Bezug auf die Ereignisse von

1938 hat. „Die Kirche bekennt, die willkürliche Anwendung brutaler Gewalt, das leibliche und seelische Leiden unzähliger Unschuldiger, Unterdrückung, Haß, Mord gesehen zu haben ohne ihre Stimme für sie zu erheben, ohne Wege gefunden zu haben, ihnen zu Hilfe zu eilen. Sie ist schuldig geworden am Leben der schwächsten und wehrlosesten Brüder Jesu Christi“<sup>58</sup> – also der Juden. Das ist das Schuldbekenntnis eines Beteiligten und Betroffenen, der seinen eigenen Anteil am Schweigen der Kirche nicht übersieht, auch wenn ihn 1938 seine Verpflichtungen genötigt hatten, die Schuld des Nicht-Protestierens auf sich zu nehmen. Hinter seinem Schuldbekenntnis steht die theologische Erkenntnis der unlösbaren Solidarität mit Israel und den Juden sowie der nicht zu verweigernden „Mitverantwortung für den Gang der Geschichte“<sup>59</sup>.

Die historische Aufarbeitung des Geschehens von 1938 kann nicht einfach das Schuldbekenntnis eines Beteiligten wiederholen oder seine direkte Aneignung empfehlen. Die Frage nach der Verantwortung und Schuld der Kirche stellt sich aus der zeitlichen Distanz anders. Die Einsicht in eine Schuld, aus der sich für die heute Lebenden Konsequenzen ergeben, muß auf anderen Wegen, eben über die zeitgeschichtliche Analyse, gewonnen werden. Andernfalls macht man es sich mit pauschaler Zustimmung zu einer nur klischeehaft erfaßten Schuld der damaligen Generation zu leicht.

Aber führt nicht die analytische Differenzierung anhand der drei von mir benutzten Kategorien – soziokulturelle Judenfeindschaft, christlicher Antijudaismus, Rassenantisemitismus – mit einem genaueren Verständnis der Motive der Unterlassungen auch zu einer Verharmlosung des schuldhaften Verhaltens von Kirche und Christen in der damaligen Situation? Das Gegenteil sollte der Fall sein. Wo die Einsicht in den Geschehenszusammenhang und in die Motive wie Einstellungen der Beteiligten wächst, da läßt sich auch deren Verantwortung und deren schuldhaftes Versagen präziser erfassen, da lassen sich deutlichere Konsequenzen ziehen.

Wo in der Kirche rassenantisemitische Denkweisen herrschten, also bei fanatischen Deutschen Christen und Nationalkirchlern, wo dementsprechend die Kirchengemeinschaft mit Gemeindegliedern jüdischer Herkunft prinzipiell aufgesagt wurde, da schloß man sich selbst aus der Kirche Jesu Christi aus. Unverantwortlich war hier die Übernahme einer menschenverachtenden

<sup>58</sup> Bonhoeffer, Ethik, 121 f.

<sup>59</sup> D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (Neuausgabe), München 1970 (u. ö.), 16.

Ideologie, schuldhaft die Verfälschung von Kirchenlehre und Theologie, schuldhaft auch die pseudoreligiöse Ermutigung des Regimes zum radikalen Fortschreiten auf dem Wege der gewaltsamen Ausstoßung der jüdischen Mitbürger.

Der christliche Antijudaismus, wie er in den dreißiger Jahren wirksam war, glaubte im Unterschied zu den bibelfremden Rassenantisemiten sich auf neutestamentliche Aussagen über und gegen ‚die Juden‘ und auf sehr alte kirchliche Traditionen berufen zu können. Der Glaube, daß das jüdische Volk eine Strafe Gottes, einen Fluch in seiner Geschichte zu tragen habe, wurde kaum als eine die Christen treffende Warnung ausgelegt. Er begünstigte vielmehr die antijüdische Stimmung in der Gesellschaft und beseitigte Hemmungen, die dem Rassenantisemitismus im Wege standen. Hinzu kam die einseitig negative, verzerrte und wirklichkeitsfremde Wahrnehmung der jüdischen Religion im 19. und 20. Jahrhundert, die durch den christlich-jüdischen Dialog der zwanziger Jahre, durch das Gespräch mit Männern wie Martin Buber, Leo Baeck oder Franz Rosenzweig schon hätte überholt sein müssen. Bibelexegetisch gesehen liegt die verzerrte und verzerrende Einseitigkeit des in den zwanziger Jahren wirksamen Antijudaismus besonders in der Verdrängung beziehungsweise Abschwächung der Aussagen in den Kapiteln 9 bis 11 des Römerbriefs, wo Paulus angesichts dessen, daß Juden Jesus Christus als gekommenen Messias ablehnten, die Meinung zurückweist, es habe „Gott sein Volk verstoßen“ (Röm 11,1), und erklärt, daß dann, wenn die Fülle der Heiden zum Evangelium gefunden habe, das ganze Israel gerettet werde (Röm 11,26). Damit wird eine alle Gegnerschaft zwischen Juden und Kirche Christi übergreifende Solidarität beider – die in der Person des Paulus vorgegeben war (Röm 9,3 f) – verkündet. Theologisch müßte sie auch in unserer heutigen Christologie, entgegen aller traditionellen Ausklammerungen, ihren Platz finden. An der Wurzel des christlichen Antijudaismus zeigt sich also ein theologisches Defizit, eine schuldhafte Nichtwahrnehmung alles dessen, was die heilsgeschichtliche Zusammengehörigkeit von Juden und Christen begründet. Deutlich erkennbar ist ein sogar die früheren christlich-jüdischen Dialoge ruinierendes christliches Überlegenheitsgefühl, das auf jüdischer Seite als verletzende Verachtung des ohnmächtigen Volkes des Bundes durch die mit den Mächtigen Verbündeten wahrgenommen wurde. In dieser Konstellation mußte die jüdische Religion es sich gefallen lassen, von außen, mit fremden Kategorien definiert zu werden, ohne zureichende Chance, das Selbstverständnis so zur Sprache zu bringen, daß es von



christlichen Theologen voll wahrgenommen wurde. Von diesen Voraussetzungen aus war der Weg zur stummen Preisgabe der im Pogrom zerstörten kultischen Einrichtungen der Juden und der an sie gebundenen Menschen nicht weit. Schuld ist hier ebenso in der wissenschaftlichen Theologie wie im kirchlichen Verhalten zu bedenken.

Schweigen, Vergessen, Ausweichen trat nach 1945 an die Stelle eines offenen und trauernden Blickes auf solches Versagen. Erst der – nach bewegenden Gesprächen mit Überlebenden des Holocaust erarbeitete und gefaßte – Beschluß der Synode der Rheinischen Landeskirche 1980 über die Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses hat diese theologische Dimension der Schuldfrage mitsamt dem Ausblick auf theologische Konsequenzen klar vor Augen gestellt und hat zum notwendigen theologischen Streit geführt.<sup>60</sup> Historisch geurteilt war der theologische und kirchliche Antijudaismus ein gravierender Faktor, der dazu führte, daß in der Bekennenden Kirche vorhandene Tendenzen, entschlossen für die diskriminierten Juden einzutreten, in offiziellen kirchlichen Verlautbarungen nicht zum Zuge kommen konnten, so daß das Regime ungestört seine Verfolgungsmaßnahmen steigern konnte.<sup>61</sup>

Deutlicher noch wirkte sich die soziokulturelle Judenfeindschaft oder –ablehnung aus, die nach Bischof Wurms Aussage im Brief an den Reichsjustizminister die protestantische Antwort auf jene „zersetzende Wirkung“ sein sollte, die Juden angeblich „auf religiösem, sittlichem, literarischem, wirtschaftlichem und politischem Gebiet“ ausübten. Diese Ablehnung fand sich immer wieder bestätigt durch den hohen Anteil jüdischer Bürger an den Modernisierungsprozessen, die in Deutschland, besonders eklatant seit der Gründerkrise 1873, mit ihrem Zwang zur Umstrukturierung der Lebensverhältnisse viele Bevölkerungskreise trafen. Bei der populären Erklärung dieser bedrohlichen Begleiterscheinungen von Industrialisierung und Modernisierung war es eine willkommene Ausflucht, das Üble, das den Leuten widerfuhr, nicht als Strukturproblem der ‚freien Wettbewerbswirtschaft‘, sondern als Folge jüdischer bössartiger Machenschaften zu sehen.<sup>62</sup> Die

---

<sup>60</sup> Vgl. z. B. IBF (Internationales Bonhoeffer Forum) 4, Ethik im Ernstfall. Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität, hg. von Wolfgang Huber und Ilse Tödt, München 1982.

<sup>61</sup> Vgl. Marikje Smid, Deutscher Protestantismus und Judentum, München 1989.

<sup>62</sup> Vgl. Rürup, Emanzipation und Antisemitismus, 109 ff.

bedeutenden Beiträge jüdischer Bürger zur deutschen Entwicklung wurden dabei verdrängt oder negativ umgedeutet. Je entschiedener man christlich-konservativ dachte, je weniger man zu modernen Entwicklungen ein offenes Verhältnis hatte, je stärker man auf die guten alten christlich-deutschen Verhältnisse und Sitten fixiert war und in der Rückkehr zu ihnen die Überwindung der Nöte suchte, desto mehr war man geneigt, das liberale, moderne Judentum tatsächlich als den Hauptfaktor bei der Zersetzung alter Bindungen anzusehen – eine einseitige, verzerrte Wahrnehmung der Wirklichkeit der Gesellschaft und der jüdischen Existenz zugleich.

Die damit gegebene antijüdische Einstellung wurde im Protestantismus der zwanziger und dreißiger Jahre entscheidend durch eine Theologie gefördert, die völkische Ideen aufnahm. Sie wurde von Klaus Scholder als „politische Theologie“ charakterisiert und in einem Kapitel zusammen mit der Judenfrage im Protestantismus behandelt.<sup>63</sup> Entsprechend ihrem entscheidenden Merkmal, der strikten religiösen Bindung an das (deutsche) Volkstum, bevorzuge ich für diese in den dreißiger Jahren mächtig verbreitete Richtung den Namen Volkstums-Theologie. Ihr mußten Juden sowohl in ihrer jüdischen Eigenheit als auch in liberaler Assimilation als Infragestellung des Volkstums, eines verbindlichen religiösen Höchstwertes, erscheinen. Was in der Gesellschaft aus den genannten Gründen sozialpsychologisch als zersetzende Tätigkeit deklariert wurde, das wurde nun auch aufgrund christlich-theologischer Maßstäbe verurteilt. Dieses Zusammenspiel einer einseitigen Sicht gesellschaftlicher Prozesse und der Rolle der Juden in ihnen und volkstumstheologischer Überhöhung der Judenablehnung kann uns nur als schuldhaftes Zusammenbringen von an den Zeitgeist angepaßter „natürlicher Theologie“ (Karl Barth) und verengter Wirklichkeitswahrnehmung erscheinen. Von dieser Sicht der Wirklichkeit her war das höchste, was man sich abverlangen konnte, der Wunsch nach gesetzlich-rechtlicher Abwicklung von einschränkenden und ausgrenzenden Maßnahmen gegen die Juden, nicht aber ein die eigene Existenz riskierender Einsatz gegen Diskriminierung und Verfolgung der Juden.

In dieser Perspektive liegt Schuld und Versagen nicht erst dort, wo man aus wahrhaftig nicht unbegründeter Furcht vor den repressiven Maßnahmen des Regimes auf Protest und Fürsprache für Juden verzichtete, wo auch die Hilfsmaßnahmen für verfolgte jüdische Bürger – einschließlich der getauften

---

<sup>63</sup> Klaus Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, Band 1, Frankfurt am Main 1977, 124 ff.

Juden – dürftig blieben, sondern schon dort, wo man die gesellschaftliche Wirklichkeit vorurteilshaft wahrnahm und wo man theologische Traditionen akzeptierte oder entwickelte, deren praktischer Reflex die Ausgrenzung der jüdischen Mitbürger sein mußte. Verantwortlich ist der Mensch nicht nur dafür, daß er den akzeptierten beziehungsweise selbstgesetzten ethischen Maßstäben genügt, verantwortlich ist er auch für seine Sicht der Wirklichkeit und für seine Theologie, die diese bedingt. Unser heutiger Umgang mit dem Versagen und der Schuld, wie sie uns schmerzlich an der Einstellung zu den Novemberverbrechen 1938 deutlich wird, kann also nicht bloß in moralischer Distanzierung oder gar Verurteilung bestehen. Vielmehr geht es darum, diejenige Wirklichkeitssicht und Theologie kritisch zu bedenken und produktiv zu überwinden, die das ermöglicht haben, was wir als Schuld mit verhängnisvollen Folgen erkennen.<sup>64</sup>

<sup>64</sup> Dieser Vortrag wurde am 4. Oktober 1988 in Salzburg auf der gemeinsamen Tagung der österreichischen und bundesrepublikanischen Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte gehalten und wird in überarbeiteter Form in der Internationalen Halbjahresschrift Kirchliche Zeitgeschichte (KZG) 2. Jg. Heft 1 11989 publiziert.

Reiner Anselm

VERFASSTE GRUNDWERTE - LETZTLICH WERTLOS?

*Zur Haltung des Protestantismus  
in der Rechts- und Verfassungsdiskussion  
zwischen 1943 und 1949*

I

"Das furchtbare Ergebnis der vergangenen zwölf Jahre hat weiten Kreisen innerhalb und außerhalb der deutschen Kirchen die Augen dafür geöffnet, daß nur da, wo Grundsätze christlicher Lebensordnung sich im öffentlichen Leben auswirken, die politische Gemeinschaft vor der Gefahr dämonischer Entartung gewahrt bleibt. Aus dieser Erkenntnis erwächst den evangelischen Kirchen Deutschlands die große und schwere Aufgabe, weit stärker als bisher auf die Gestaltung des öffentlichen Lebens und insbesondere der politischen Gemeinschaft einzuwirken"<sup>1</sup>. Mit diesen Worten, die der Kirchenkonferenz in Treysa im August 1945 zur Annahme vorlagen, drückte die evangelische Kirche ihren Anspruch auf eine gesellschaftliche Führungsrolle aus. Noch prägnanter hatte zuvor Martin Niemöller in seiner Rede vor derselben Konferenz den Ort und die Aufgabe der Kirche innerhalb des Gemeinwesens charakterisiert: "Wenn in dieser Welt die christliche Kirche einen Platz hat und gehört wird, dann haben wir als Kirche ein Interesse und eine Aufgabe, daß den Menschen Recht und Freiheit auch im öffentlichen und staatlichen Leben gegeben werde. Deshalb ist uns aber die Staatsform und deshalb sind uns die Grundsätze, nach denen das öffentliche Leben gestaltet wird, nicht gleichgültig; und deshalb können uns Staatsformen und Gesetze nicht einfach als gegebene Tatsachen erscheinen, mit denen wir uns stumm abzufinden haben. Die Demokratie, wie sie in der abendländischen Welt seit dem Eintritt des Christentum in die Geschichte gewachsen ist, hat nun einmal mehr mit dem

---

<sup>1</sup>Kundgebung der Kirchenkonferenz der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Verantwortung der Kirche für das öffentliche Leben. Treysa - August 1945, zit. nach: Friedrich MERZYN (Hg.): Kundgebungen. Worte und Erklärungen der Evangelischen Kirche in Deutschland 1945-1959, Hannover o.J., S. 3. Diese Stellungnahme wurde freilich - entgegen der Dokumentation bei F.MERZYN und auch in dem von Fritz SÖHLMANN herausgegebenen Band "Treysa 1945. Die Konferenz der evangelischen Kirchenführer 27.-31.August 1945", Lüneburg 1946,- nie von der Kirchenkonferenz in Treysa offiziell angenommen, vgl. dazu u.a.: Joachim MEHLHAUSEN: Die Konvention von Treysa. Ein Rückblick nach vierzig Jahren, in: ÖR 34 (1985), S. 468-483, bes. S.478f.

Christentum zu tun als eine autoritäre Form der Staatsführung (...). Über diese Dinge haben wir uns klar zu werden und für das praktische Verhalten der Kirche wie für unsere Rede als Kirche daraus die Folgerungen zu ziehen. Unser Volk wartet auf Wegweisung, die Völker warten auf die Stimme der Kirche in Deutschland, weil wir alle wissen: es geht darum, daß ein Neues werde und daß die Kirche, die allein noch in dieser Richtung etwas sagen und beginnen könnte, ihren Mund auf tut"<sup>2</sup>.

Die Kirche möchte sich, nachdem die Versäumnisse aus der Zeit der Weimarer Republik und des Dritten Reiches erkannt sind, nun offenbar in besonderem Maße gerade für einen demokratischen Staat engagieren und somit den Vorwurf hinter sich lassen, der dem deutschen Protestantismus der Weimarer Zeit gemacht wurde: die *Demokratieunfähigkeit*. In der Folge war die 1948 einsetzende Verfassungsdiskussion um das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, bei der beiden Kirchen als den Organisationen, die am besten organisiert waren und die für die meisten Bürger sprachen, eine besondere gesellschaftliche Rolle zukam, das herausragende Ereignis, um dieses Vorhaben in die Praxis umzusetzen und sich als demokratiefähig zu erweisen.

Doch was charakterisiert eigentlich im Zusammenhang einer Verfassungsdiskussion 'demokratiefähiges' Verhalten? Demokratiefähigkeit heißt hier in erster Linie, auf Positionen zu verzichten, die Absolutheitscharakter beanspruchen und darum den Meinungs Austausch mit anderen Interessengruppen verhindern, oder, anders formuliert: Die Akzeptanz der Spielregeln pluralistischer Meinungsbildung ist konstitutives Merkmal eines demokratiefähigen Verhaltens. Einen besonders sensiblen Bereich bildet dabei das Umgehen mit der Frage nach einer Letztbegründung von Grund- und Menschenrechten, der normativen Spitze einer Verfassungsordnung. Der exklusive Begriff der Letztbegründung impliziert nämlich bereits jene absolute Struktur, die einem demokratischen Prozeß abträglich ist: Eine Letztbegründung schließt notwendigerweise jede weitere aus. Ein Beharren auf Klärung dieser Frage muß in einer Gesellschaft, die nicht als Einheitskultur verfaßt ist, zur Lähmung des politischen Diskurses führen. Dieses Phänomen trat schon 1848 bei den Beratungen zur Paulskirchenverfassung in Erscheinung und diente 1870 den Anhängern des Rechtspositivismus als Argument um die Aufnahme der Grundrechte in die Verfassung von vorn-

---

<sup>2</sup>Martin NIEMÖLLER, Rede als Sprecher des Reichsbruderrates vor der Kirchenversammlung in Treysa 1945, in: Kirchliches Jahrbuch 72-75 (1945-1948), S. 11-15, S. 14f.

herein abzulehnen. Demokratiefähiges Verhalten dagegen setzte in diesem Bereich die "Bereitschaft zur Anerkennung der sozialen Geltung von Normen unabhängig davon voraus, ob man diesen Normen kraft ihrer Begründung zuzustimmen vermag"<sup>3</sup>.

Der Umgang mit diesem Problem bildet darum das Hauptkriterium, anhand dessen die in dieser Arbeit vorgenommene historische Analyse systematisch eingeordnet werden soll. Dabei ist es die Intention der Untersuchung, zu klären, inwieweit die Evangelische Kirche das in Treysa formulierte Ziel der Demokratiefähigkeit bei ihrer Teilnahme am Entstehungsprozeß des Grundgesetzes tatsächlich erreichte. Denn: "Je stürmischer das Verlangen nach (...) Mitarbeit (bei der Gestaltung öffentlichen Lebens) von außen an die Kirche herangetragen wird, und je mehr ihre Pfarrer um Rat oder unmittelbare Mitarbeit im öffentlichen Leben gefragt werden, umso dringlicher wird die Frage nach dem rechten Verhältnis von Religion, Kirche und Politik. Sie (...) bedarf sowohl einer gründlichen theoretischen Klärung, wie einer fortlaufenden praktischen Beantwortung angesichts der tausend wechselnden Lebensprobleme, die täglich neu aus dem politischen Raum an die Kirche herandrängen"<sup>4</sup>. Diese Sätze gelten nach wie vor. Die vorliegende Arbeit möchte mit der hier unternommenen Analyse protestantischen Rechtsdenkens in der unmittelbaren Nachkriegszeit einen Beitrag dazu leisten.

## II

Der Entstehungsprozeß der Grundrechtsartikel des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland im Umkreis des Parlamentarischen Rates

### 1.1 *Die Mitwirkung der evangelischen Kirche bei der Gestaltung des Grundgesetzes*

Für eine offizielle Mitwirkung der evangelischen Kirche am Entstehungsprozeß des Grundgesetzes standen zwei verschiedene Ebenen zur Verfügung: Einmal über den Verbindungsmann der EKD zum Parlamentarischen Rat, Heinrich Held, zum anderen natürlich auch die Möglichkeit direkter Stellungnahmen und Eingaben zur Arbeit des Parlamentarischen Rates. Gleichwohl blieb die offizielle Resonanz auf das entstehende Grundgesetz gering. Sowohl im Kirchlichen Jahrbuch der Jahre

---

<sup>3</sup>Hermann LÜBBE, Politische Praxis der Normenbegründung, in: Karl-Otto APEL u.a. (Hg.): Praktische Philosophie/Ethik Bd. 1, Hamburg 1980, S. 252-263, S. 256f.

<sup>4</sup>Kundgebung (Anm. 1), S. 3.

1948 und 1949<sup>5</sup>, als auch in dem später von Friedrich Merzyn herausgegebenen Band "Kundgebungen. Worte und Erklärungen der Evangelischen Kirche in Deutschland"<sup>6</sup> findet sich keine Stellungnahme zur Arbeit des Parlamentarischen Rates. Diese Tendenz setzt sich auch in der neueren Literatur zum Thema "Politischer Protestantismus nach 1945" fort. Beispielsweise behandelt Harry Noormann in seinem zweibändigen Werk "Protestantismus und politisches Mandat 1945-1949"<sup>7</sup> die Einwirkung des deutschen Protestantismus auf das Grundgesetz nicht als eigenständige Frage, und auch Werner Jochmann geht in seinem jüngst erschienenen Aufsatz "Evangelische Kirche und Politik in der Phase des Neubeginns 1945-1950"<sup>8</sup> überhaupt nicht auf den Entstehungsprozeß des Grundgesetzes und damit der Bundesrepublik, ein sicherlich zentrales Thema in der politischen Diskussion dieser Jahre, ein.

(1) Der Verbindungsmann der Evangelischen Kirche in Deutschland, H.Held, Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, spielte nach heutiger Erkenntnis keine wesentliche Rolle bei der Ausarbeitung des Grundgesetzes<sup>9</sup>. Frederic Spotts, auf den sich auch H.Noormann bei seiner Darstellung beruft<sup>10</sup>, weist bereits darauf hin, daß man "heute kaum jemanden in kirchlichen oder politischen Kreisen" finde, "der sich an ein Hervortreten Helds im Parlamentarischen Rat erinnern würde. Im Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland befinden sich keine Dokumente, die die Tätigkeit des Kirchenpräsidenten aufhellen könnten"<sup>11</sup>. In den Akten des Parlamentarischen Rates lassen

<sup>5</sup>Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland, hg. von Johannes BECKMANN, 72-75 (1945-48), 76 (1949), Gütersloh 1950.

<sup>6</sup>F.MERZYN (Hg.): Kundgebungen (Anm. 1).

<sup>7</sup>H.NOORMANN: Protestantismus und politisches Mandat 1945-1949. Band 1. Grundriß. Band 2. Dokumente und Kommentare. Gütersloh 1985.

<sup>8</sup>Werner JOCHMANN, Evangelische Kirche und Politik in der Phase des Neubeginns 1945-1950, in: Victor CONZEMIUS / Martin GRESCHAT / Hermann KOCHER (Hg.): Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte. Referate der internationalen Tagung in Hünigen / Bern (Schweiz) 1985. Göttingen 1988, S. 180-212. Dieselbe Beobachtung gilt auch für die weiteren Beiträge in diesem Sammelband.

<sup>9</sup>vgl. Frederic SPOTTS, Kirchen und Politik in Deutschland, Stuttgart 1976, S. 160.

<sup>10</sup>H.NOORMANN (Anm. 7), S. 212, Anm. 43.

<sup>11</sup>F.SPOTTS (Anm. 9), S. 342, Anm. 7.2.

sich, soweit sie zugänglich und vorhanden sind<sup>12</sup>, ebenfalls keine Hinweise auf eine Mitwirkung H.Helds<sup>13</sup> finden, sein Name ist nicht einmal auf der Teilnehmerliste der Aussprache, die zwischen Vertretern beider Kirchen und Delegierten der politischen Parteien am 14.12.48 unter dem Vorsitz von Konrad Adenauer stattfand<sup>14</sup> aufgeführt. Stattdessen nahmen von evangelischer Seite Präses Karl Koch, Oberkirchenrat Mensing und Oberkirchenrat Sachsse teil, die aber ebenfalls nicht weiter in Erscheinung traten, sondern sich nach Verweis auf die Eingaben der Evangelischen Kirche in Deutschland<sup>15</sup> wieder in den "Windschatten des politischen Katholizismus"<sup>16</sup> begaben. Adolf Süsterhenn erinnert sich: "Präses Koch bat dann Prälat Böhler, die übereinstimmenden Forderungen beider Kirchen im einzelnen darzulegen und zu begründen"<sup>17</sup>. Nur an einer Stelle verweist A.Süsterhenn auf H.Held, nämlich in bezug auf dessen Stellungnahme vor der Abstimmung im Parlamentarischen Rat über das fertiggestellte Grundgesetz, bei der H.Held die Ablehnung aufgrund des nur unzureichend in die neue Verfassung aufgenommenen Elternrechtes empfohlen haben soll<sup>18</sup>, eine Tatsache, die von F.Spotts jedoch bestritten wird: H.Held sei zwar über das Grundgesetz enttäuscht gewesen, habe es aber nicht abge-

<sup>12</sup>Zur problematischen Quellenlage, unter deren Vorbehalt diese Aussage stehen muß, vgl. Friedrich Karl FROMME: Wie das Grundgesetz wirklich zustandekam. Ein Streitgespräch zwischen Historikern und Dabeigewesenen, in: FAZ vom 24.6.1969, S. 2, sowie Wolfgang BENZ: Die Gründung der Bundesrepublik: Von der Bizone zum souveränen Staat. München 1986, S. 191ff. Die persönlichen Akten A.Süsterhenns, die in diesem Zusammenhang noch Aufschluß geben könnten, sind für den freien Gebrauch noch bis zum 31.12.1999 gesperrt (vgl. W.BENZ, S. 192).

<sup>13</sup>Er erscheint jedoch als Mitunterzeichner einer Eingabe der Leitung der Evangelischen Kirche in der Rheinprovinz (zusammen mit Oberkirchenrat MENSING) vom 29.10.48, in der dieselben Ergänzungsvorschläge wie in dem Schreiben des Rates der Evangelischen Kirche vom 9.11.48 (vgl. unten, 1.1 (2)): Sicherung des Rechtes auf Unversehrtheit des Körpers, des Rechtes auf Leben und der Schutz des Elternrechtes aufgeführt sind (Parlamentarischer Rat, Drucksache 273/III).

<sup>14</sup>Vgl. A.SÜSTERHENN, Mitgestalter des Grundgesetzes, in: Bernhard BERGMANN/Joseph STEINBERG: In Memoriam Wilhelm Böhler. Erinnerungen und Begegnungen. Köln 1965, S. 78f.

<sup>15</sup>Vgl. dazu unten, Abschn. 1.1 (2).

<sup>16</sup>H.NOORMANN (Anm. 7), Bd. 1, S. 214.

<sup>17</sup>A.SÜSTERHENN (Anm. 14), S. 79f., Hervorhebung von mir.

<sup>18</sup>Ebd. S. 84.



lehnt<sup>19</sup>.

Gegenüber dem kaum wahrnehmbaren Auftreten H.Helds übte der Verbindungsmann der katholischen Kirche, Prälat Wilhelm Böhler, wesentlich stärkeren Einfluß aus. A.Süsterhenn, der eifrigste Streiter für die Interessen speziell der katholischen Kirche, hatte engen Kontakt zu ihm: "Ich selbst habe damals als Abgeordneter des Parlamentarischen Rates und als stellvertretender Vorsitzender der CDU/CSU-Fraktion gemeinsam mit Frau Dr. Helene Weber laufend, ja, ich möchte sagen, fast täglich mit Prälat Böhler in Kontakt gestanden, und die Fragen religiös-weltanschaulicher Natur, die bei der Beratung des Grundgesetzes auftraten, mit ihm durchgesprochen. Es handelte sich dabei vor allen Dingen um die Grund- und Menschenrechte wie das Recht auf Leben und auf Unverletzlichkeit des Körpers, die Gewissens- und Religionsfreiheit, den Schutz der Familie, den lehrplanmäßigen Religionsunterricht, insbesondere auch an der Berufsschule, die rechtliche Ordnung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat"<sup>20</sup>. Die hier anklingende starke Verschränkung der katholischen Kirche mit zwei Fraktionen des Parlamentarischen Rates, besonders der CDU/CSU mit den Vertretern A.Süsterhenn und H.Weber, aber auch des Zentrums mit den Delegierten Helene Wessel und Johannes Brockmann<sup>21</sup>, erklärt, warum es W.Böhler gelang, eigene politische Forderungen im Parlamentarischen Rat zu Gehör zu bringen. H.Held vermochte Ähnliches nicht und strebte es allem Anschein nach auch nicht an. Im Gegenteil, die beiden Abgeordneten der DP<sup>22</sup>, "einer rein protestantischen Gruppe mit ge-

---

<sup>19</sup>So: F.SPOTTS (Anm. 9), S. 434, Anm. 7.8. Auf jeden Fall ist aber die Einschätzung H.NOORMANNS unhaltbar, der meint: Das am 8.5.49 verabschiedete GG stellte die evang. Kirche, soweit es den Grundrechtskatalog sowie die staatskirchenrechtliche Seite betraf, vollauf zufrieden" (Ders. (Anm. 7), Bd. 1, S. 214). H.Helds Enttäuschung betraf eben den Grundrechtsteil, nämlich die Formulierungen der Artikel 6 und 7 GG.

<sup>20</sup>A.SÜSTERHENN (Anm. 14), S. 77.

<sup>21</sup>Vgl. F.SPOTTS (Anm. 9), S. 160. H.WEBER war in der katholischen Frauenbewegung führend engagiert, preußische Ministerin und in der Weimarer Republik Mitglied der Zentrumspartei.

<sup>22</sup>Die beiden Abgeordneten der DP waren Hans-Christoph SEEBOHM und Wilhelm HEILE, der ehemalige Chefredakteur der liberalen Zeitschrift "Die Hilfe". Er vertrat im Parlamentarischen Rat jedoch die - wie sich zeigen wird - wenig liberale Linie von H.-Chr. SEEBOHM.

schichtlichen Verbindungen zum Zentrum"<sup>23</sup>, die zunächst evangelische Interessen vertraten, standen ebenfalls stark unter dem Einfluß W.Böhlers: "Während die katholischen Vertreter von Böhler überwacht wurden, handelten die Vertreter der Deutschen Partei nicht nur unabhängig, sondern standen sogar in weit engerem Kontakt mit Böhler als mit Held und wurden einmal von Bischof Lilje indirekt getadelt, sie bauten ihre Argumentation zu stark auf den katholischen Naturrechtsbegriffen auf"<sup>24</sup>.

- (2) Offizielle Eingaben und Stellungnahmen der evangelischen Kirche beziehen sich im wesentlichen auf die Problemkreise, die bereits deutlich wurden<sup>25</sup>: Die Frage nach dem Staatskirchenrecht, dem Elternrecht und der Gestal-

---

<sup>23</sup>F.SPOTTS (Anm. 9), S. 160.; vgl. dazu auch die Statistik bei Werner BREUNIG u.a. (Hg.): Datenhandbuch Länderparlamentarier 1945-1949 (= Verfassungspolitik. Heidelberger Studien zur Entstehung von Verfassungen nach 1945, hg. von Frank R. PFETSCH Bd. 2), Bern u.a. 1986, S. 440.

<sup>24</sup>F.SPOTTS (Anm. 9), S. 160; In einem Punkt zeigten die beiden Abgeordneten der DP aber deutlich Solidarität mit H.HELD: Bei der Schlußabstimmung über das Grundgesetz stimmten sie sogar dagegen (sie enthielten sich nicht, wie F.SPOTTS S. 164 behauptet, der Stimme, vgl. das Protokoll der 10. Sitzung des Parlamentarischen Rates (Schlußabstimmung) vom 8.Mai 1949), da sie wie H.HELD der Ansicht waren, daß die Verankerung des Elternrechts und der Kompromiß zur Schulfrage nicht zu akzeptieren seien. F.K.FROMMES These, sie seien mit dem Föderalismus nicht zufrieden gewesen, scheint mir nach meiner gesamten Untersuchung nicht plausibel. (ders.: Von der Weimarer Verfassung zum Bonner Grundgesetz. Die verfassungspolitischen Folgerungen des Parlamentarischen Rates aus Weimarer Republik und nationalsozialistischer Diktatur (=Tübinger Studien zur Geschichte und Politik, hg. von Hans ROTHFELS, Theodor ESCHENBURG und Werner MARKERT Bd. 12), Tübingen 1960, S. 16, Anm. 57.

<sup>25</sup>Vgl. auch A.SÜSTERHENN (Anm. 14), S. 77, sowie die Auflistung der Themen, die W.BÖHLER als Streitpunkte bei der Zusammenkunft von kirchlichen und politischen Vertretern vorgetragen hatte und sich auf beide Kirchen bezogen: "Die Darlegungen des Prälaten Böhler befaßten sich

1. mit der Sicherung des Rechts auf Leben und des Rechts auf die Unverletzlichkeit des Körpers,
2. mit der verfassungsrechtlichen Regelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche,
3. mit der Frage der Auswirkungen des Elternrechts auf die Schule, mit dem Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen sowie mit der Privatschulfreiheit,
4. mit der Frage der Annerkennung des Reichskonkordats." (ebd. S. 80).

tung des Schulunterrichts<sup>26</sup>. Im hier vorgetragenen Zusammenhang sind dabei vorrangig das Elternrecht und die Unterrichtsfrage von Interesse, da sie direkt mit der Formulierung zweier Grundrechtsartikel, der Artikel 6 und 7 GG in Verbindung stehen.

Welche Forderungen<sup>27</sup> wurden hier von der evangelischen Kirche erhoben? Der Parlamentarische Rat hatte ursprünglich in den Grundrechtsartikeln keine Zusicherung des Rechts auf freie Wahl der Erziehung und auch keine Absicherung des Elternrechts überhaupt vorgesehen<sup>28</sup>, da sich die Fraktionen von SPD und FDP widersetzt hatten und auch im Bereich der Gewerkschaften Widerstand laut geworden war<sup>29</sup>. Gegen dieses - von ihrer Seite aus gesehen - Versäumnis intervenierten die evangelischen Kirchen beim Parlamentarischen Rat. So begegnet in der knappen Formulierung eines Gesetzesvorschlags im Schreiben der Landeskirchen in der britischen Zone, das einer Konferenz unter der Leitung von Präses K.Koch entstammt, der Satz: "Der Religionsunterricht ist ordentliches Lehrfach an allen öffentlichen Schulen"<sup>30</sup>. Gegenüber den recht allgemein gehaltenen Vorschlägen dieses Schreibens, die zudem auch "auf Vereinigungen, die sich die gemeinsame Pflege einer Weltanschauung zur Aufgabe machen"<sup>31</sup>, anzuwenden seien, regte sich anderweitig Widerspruch. Sie gingen dem Vorsitzenden des Rates der EKD, Bischof Theophil Wurm, offenbar nicht weit genug, so daß er sich gezwungen sah, für die Evangelische Kirche in Deutschland die Möglichkeit zur korrigierenden Stellungnahme zu reklamieren. In seinem

---

<sup>26</sup>Die Dokumente hierzu finden sich u.a. bei H.NOORMANN (Anm. 7), Bd. 2. Dokumente und Kommentare. S. 226ff. und S. 280f., dort auch weitere bibliographische Angaben.

<sup>27</sup>Vgl. dazu auch Werner SÖRGE: Konsensus und Interessen. Eine Studie zur Entstehung des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland (=Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik, hg. von Iring FETSCHER und Carlo SCHMID, Bd. 5), Stuttgart 1969, S. 175ff.

<sup>28</sup>Vgl. z.B. Hermann v. MANGOLDT, in: ders.: Schriftlicher Bericht über den Abschnitt I. Die Grundrechte, in: der Parlamentarische Rat Bonn 1948/49, S. 6; 9ff, ferner die heutige Formulierung der Art. 6 und 7 GG.

<sup>29</sup>Vgl. F.SPOTTS (Anm. 9), S. 161f; Volker OTTO, Das Staatverständnis des Parlamentarischen Rates. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1971, S. 57, S. 77ff.

<sup>30</sup>Schreiben der Konferenz der Landeskirchen in der britischen Zone vom 26.10.48, zit. nach H.NOORMANN (Anm. 7), Bd. 2, S. 242.

<sup>31</sup>Ebd.

Schreiben vom 9.11.48 relativierte er zunächst die Eingabe der Landeskirchen in der britischen Zone: "Wir bitten Sie daher, die Eingabe der Landeskirchen in der britischen Zone nicht als eine erschöpfende Formulierung des kirchlichen Standpunktes in der Frage der geplanten Verfassung zu betrachten"<sup>32</sup> und präziserte: Aus kirchlicher Sicht "wird insbesondere eine verfassungsmäßige Sicherung des Elternrechts auf dem Gebiet der Erziehung und der Schule, ferner ein Schutz des Lebens, und insbesondere auch des keimenden Lebens, und ein Schutz des Leibes (...) für notwendig gehalten"<sup>33</sup>. Dieses Votum des Rates der EKD unterstützte auch M.Niemöller in seinem Schreiben als Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland: Die Arbeitsgemeinschaft "macht sich diese Eingabe ihrerseits in dem Sinne zueigen, daß sie die Ergänzungen des Rats der EKID (...) nachdrücklich unterstreicht"<sup>34</sup>. Mit Sicherheit darf dabei das Insistieren auf der Festschreibung des Elternrechts als der zentrale Punkt kirchlicher Argumentation angesehen werden: Zum einen wurde der Schutz des Lebens im Sinne Th.Wurms vom Grundsatzausschuß als bereits im Gesetzestext des Art. 2 GG enthalten angesehen, so daß sich hier kein Handlungsbedarf ergab<sup>35</sup>, zum anderen entspricht dieser Einschätzung aber auch die Themenstellung der Unterredung zwischen Delegierten beider Kirchen und Abgeordneten des Parlamentarischen Rates<sup>36</sup> und den weiteren Eingaben an den Parlamentarischen Rat. Was im Herbst 1948 noch in mehr oder weniger unverbindlichen Vorschlägen formuliert worden war, brachte H.Lilje im Namen des Rates der EKD mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck. Er führte aus, daß "die Verantwortung, die christliche Eltern für ihre Kinder vor Gott tragen (...), von dem Wechsel der Staatsformen unabhängig" sei<sup>37</sup>. Dagegen sei es "Ausdruck einer totalitären Staatsauffassung", "wenn der Staat den Anspruch erhebe, "das gesamte Erziehungswesen aus eigener Macht

---

<sup>32</sup>Th.WURM, zit. nach: H.NOORMANN (Anm. 7), Bd. 2, S. 243.

<sup>33</sup>Th.WURM, ebd.

<sup>34</sup>Schreiben des Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland vom 8.12.48, zit. nach H.NOORMANN (Anm. 7), Bd. 2, S. 244

<sup>35</sup>Vgl. H.v.MANGOLDT (Anm. 28), S. 7.

<sup>36</sup>Vgl. oben, Abschn. 1.1 (1).

<sup>37</sup>H.LILJE: Eingabe des Rates der EKD an den Parlamentarischen Rat zur verfassungsmäßigen Sicherung des Elternrechts vom 3.3.49, zit. nach H.NOORMANN (Anm. 7), Bd. 2, S. 280.

zu bestimmen"<sup>38</sup>. Dies sind nicht nur Korrekturvorschläge, sondern es handelt sich um eine Ablehnung der Auffassung, die hinter den geplanten Formulierungen erblickt wurde, denn: "gegenüber jeder Äußerung solcher totalen Staatsauffassung kann die Evangelische Kirche nur ein entschlossenes Nein sagen"<sup>39</sup> und dagegen "für eine staatliche Erneuerung aus echter Freiheit eintreten"<sup>40</sup>.

Im letzten Votum sind zwei Stichworte angeklungen, *Staatsauffassung* und *echte Freiheit*. Die Frage nach dem Eltern- bzw. Schulrecht hängt also nach Einschätzung der Vertreter der EKD untrennbar mit einer bestimmten Staatsauffassung und der Verwirklichung von echter Freiheit zusammen. In dieser Stellungnahme erklingen damit Obertöne, die eine vorschnelle Harmonie mit anderen Positionen vereiteln. Die Verwendung des Begriffes 'echte Freiheit' verrät, daß hier Freiheit material gefaßt ist und nicht nur als Formalprinzip fungiert. Ein derartiger *materialer Freiheitsbegriff*<sup>41</sup> impliziert freilich jenen exklusiven Charakter einer Letztbegründung, von dem eingangs bereits die Rede war. Auf ihn können sich nur diejenigen einigen, die auch seiner inhaltlichen Bestimmung, die offenbar durch die Kirche erfolgen soll, zustimmen können. Das bedeutet aber auch: Im Bereich der Artikel 6 und 7 GG werden nur Stellvertretergefechte ausgetragen, der wahre Streitpunkt ist dahinter angesiedelt. Vor diesem Hintergrund ist nun die Ausweitung des Untersuchungshorizontes zu betrachten: Ein weiterer Schritt gilt dem außerinstitutionellen Einfließen kirchlichen Gedankengutes durch die einzelnen Abgeordneten, d.h. der Frage, in welcher Weise kirchliches Staatsdenken sich auch im eigentlichen Entstehungsprozeß des Grundgesetzes, in den Beratungen des Parlamentarischen Rates, widerspiegelt.

## 1.2 Das Anliegen der Väter des Grundgesetzes: Orientierungspunkte für einen säkularen Staat zu schaffen

### 1.2.1 Die Ausgangslage<sup>42</sup>

Nachdem die Londoner Außenministerkonferenz im Herbst 1947 gezeigt hatte, daß ein Konsens der Alliierten über die

<sup>38</sup>Ebd.

<sup>39</sup>Ebd.

<sup>40</sup>Ebd. S. 281, Hervorhebung von mir.

<sup>41</sup>Zu den beiden unterschiedlichen Freiheitsbegriffen vgl. auch Friedrich Wilhelm GRAF / Klaus TANNER: Protestantische Staatsgesinnung, in: EK 20 (1987), S. 699-704, 701f.

<sup>42</sup>Vgl. zum Ganzen: W.BENZ (Anm. 12), S. 98ff.

deutsche Frage nicht zu erreichen sein werde, wurde von Großbritannien und den USA die westdeutsche Staatsgründung forciert: Nach der Einigung über dieses Vorhaben mit Frankreich kam es zur Einberufung der Londoner Sechsmächtekonferenz. In ihrem Schlußkommuniqué<sup>43</sup> ist der Rahmen für eine zukünftige westdeutsche Verfassung abgesteckt: neben dem Föderalismus ist die Garantie für Rechte und Freiheiten des Einzelnen die zentrale Forderung. Diese Rahmenbedingungen der Sechsmächtekonferenz über die Ausarbeitung einer Verfassung wurden den Länderchefs am 1.7.48 in Gestalt der drei *Frankfurter Dokumente* übergeben. Im ersten Dokument heißt es: "Die verfassunggebende Versammlung wird eine demokratische Verfassungsform ausarbeiten, die für die beteiligten Länder eine Regierungsform des föderalistischen Typs schafft, die am besten geeignet ist, die gegenwärtig zerrissene deutsche Einheit wiederherzustellen und die Rechte der beteiligten Länder schützt, eine angemessene Zentralinstanz schafft und *die Garantien der individuellen Rechte und Freiheiten enthält*"<sup>44</sup>. Von den Ministerpräsidenten der westdeutschen Besatzungszonen wurden diese drei Dokumente nach längeren Beratungen und Reklamationen bei den alliierten Militärgouverneuren am 26.7.48 angenommen. In der Folge tagte auf Einladung Ludwig Erhards ein Sachverständigenausschuß auf Herrenchiemsee, um einen Entwurf für die künftige Verfassung auszuarbeiten<sup>45</sup>. Diese Arbeit bildete in weiten Teilen, jedoch nicht im Bereich der Grundrechte<sup>46</sup>, die Grundlage für die Arbeit des Parlamentarischen Rates, der sich als indirekt von den Ländervertretungen gewähltes Gremium am 1.9.48 in Bonn konstituierte. Die Ursache für die Abweichung in bezug auf die Grundrechte war aber keine Differenz über die Stellung der Grundrechte insgesamt, hatte doch auch schon der Herrenchiemseer Konvent seinen Entwurf unter den Grundsatz gestellt, "daß die Würde des Menschen

---

<sup>43</sup>Veröffentlicht u.a. in: Johannes WAGNER (Hg.): Der Parlamentarische Rat. Akten und Protokolle. Bd. 1: Vorgeschichte. Boppard 1975, S. 12.

<sup>44</sup>Ebd. S. 30f, Hervorhebung von mir.

<sup>45</sup>Das Ergebnis dieser Beratungen vom 10.-23.8.48 ist veröffentlicht als: Verfassungsausschuß der Ministerpräsidenten-Konferenz der westlichen Besatzungszonen: Bericht über den Verfassungskonvent auf Herrenchiemsee vom 10. bis 23. August 1948. München o.J.(1948).

<sup>46</sup>vgl. H.v.MANGOLDT (Anm. 28), S. 5.

überall zu wahren ist"<sup>47</sup>, sondern unterschiedliche Auffassungen bezüglich der Einschränkungsmöglichkeiten, die dem Gesetzgeber im Bereich der Grundrechte eingeräumt werden sollten.

### 1.2.2 *Tendenz steigend - Die Relevanz der Grundrechtsartikel in deutschen Verfassungen*

Die prominente Stellung der Grundrechte wurde dem späteren Grundgesetz also bereits in die Wiege gelegt. Freilich wird man hier keinesfalls die einzige Wurzel dieser Anordnung sehen dürfen, ungleich größeres Gewicht hatte natürlich die direkte Erfahrung der Mißachtung der Menschenrechte und der Menschenwürde in der Zeit des Nationalsozialismus<sup>48</sup>. "Der nationalsozialistische Staat hatte die Grundrechte negiert. 'Es gibt keine persönliche, vorstaatliche und außerstaatliche Freiheit des Einzelnen, die vom Staat zu respektieren wäre'"<sup>49</sup>. Auf diese Negierung der Grundrechte reagierte der Parlamentarische Rat mit einer Betonung der Menschenrechte, die in Abgrenzung zu den nationalsozialistischen Praktiken als Leitprinzip für das neue Grundgesetz dienen sollten. Man hielt es "nach einer Zeit, in der die Menschenwürde und die Freiheitsrechte schwer angegriffen worden waren, für notwendig, ausdrücklich zu betonen, daß ein anderer Geist

---

<sup>47</sup>Verfassungsausschuß der Ministerpräsidenten-Konferenz der westlichen Besatzungszonen (Anm. 45) S. 21. Ebenso enthielt auch der Artikel 1,2 des Herrenchiemseer Entwurfs den Verweis auf die Unantastbarkeit der Menschenwürde: "Die Würde der menschlichen Persönlichkeit ist unantastbar. Die öffentliche Gewalt ist in allen ihren Erscheinungsformen verpflichtet, die Menschenwürde zu achten und zu schützen" (zit. nach: Jahrbuch des öffentlichen Rechts, JÖR, N.F. 1 (1951), S. 48.)

<sup>48</sup>Vgl. auch die Aufnahme der Menschenwürde in die erste deutsche Nachkriegsverfassung, die bayerische Verfassung von 1946. Dort ist die Menschenwürde erstmalig zum Verfassungsbestandteil erhoben. Begründet wurde dieses Vorgehen mit den Geschehnissen im Nationalsozialismus: "Es sollte nur der empörenden Mißachtung der persönlichen Würde in der Praxis der nationalsozialistischen Behörden mit allem Nachdruck entgegengetreten werden". (Hans NAWIASKY/Hans LECHNER: Die Verfassung des Freistaates Bayern, Bd. 1 München 1953, S. 233. Auf H.NAWIASKI geht die Aufnahme der Menschenwürde in die Bayerische Verfassung zurück, er war ferner auch Mitglied des Verfassungskonvents auf Herrenchiemsee; zit. nach: Konrad LÖW: Die Grundrechte, München <sup>2</sup>1982, S. 80.) Ferner: H.v.MANGOLDT (Anm. 28), S. 5. Dementsprechend war auch die Aufnahme der Grundrechtsartikel als solche kein Streitthema im Parlamentarischen Rat, vgl. dazu W.BENZ (Anm. 12), S. 113ff, W.SÖRGEL, (Anm. 27), S. 176f.

<sup>49</sup>F.K.FROMME (Anm. 24), S. 187.

dieses Verfassungswerk beherrscht"<sup>50</sup> und hatte sich darum zum Ziel gesetzt, den Grundrechten höchste Priorität einzuräumen<sup>51</sup>.

Die zwei genannten Komponenten, nämlich die Forderung der Alliierten im ersten Frankfurter Dokument und der Erfahrungshorizont der nationalsozialistischen Diktatur, waren wohl ausschlaggebend für die Aufwertung der Grundrechte zur alles bestimmenden Norm im Bonner Grundgesetz<sup>52</sup>. Der Parlamentarische Rat reagierte damit aber auch auf ihre zu schwache Stellung in bisherigen deutschen Verfassungen. Zwar wurde bereits auf dem Wiener Kongreß die Aufnahme der Freiheitsrechte gefordert und 1818 in der Bayerischen Verfassung auch vollzogen, auf der Ebene des Deutschen Bundes gelang es jedoch nicht, die Grund- und Freiheitsrechte aufzunehmen. Der Verfassungsentwurf der Versammlung in der Paulskirche 1848 scheiterte ebenso wie die Einigung Deutschlands. In die Verfassung des Norddeutschen Bundes 1867 und auch 1871 in die Reichsverfassung fanden die Grundrechte keine Aufnahme, und zwar mit dem Argument, daß schon 1848 die Diskussion des Grundrechtsteils die meiste Zeit beansprucht habe und weiterhin diese ja auch bereits in den Länderverfassungen berücksichtigt seien; eine Begründung, die sich in der Realität jedoch als Schein erwies: Bundesrecht brach Länderrecht. Die wahre Ursache dürfte vielmehr in einem Wandel des Rechtsverständnisses zugunsten des sich nun durchsetzenden Rechtspositivismus gelegen haben. Diesem zufolge "ist die Summe der Gesetze das Recht, und ein Recht vor, über oder gegen den Staat gibt es nicht"<sup>53</sup> - und damit auch keine Grund- und Freiheitsrechte. Eine Auffassung, die in tragischer Weise weiterwirken sollte und auch ihre Auswirkungen auf die Interpretation der Weimarer Reichsverfassung hatte. Zwar waren hier die Grundrechte aufgenommen worden, jedoch an untergeordneter Stelle und durch Eigenheiten der Verfassung gefährdet: Zum einen dadurch, daß "die schwierigen Probleme (...) aus der Verfassung und aus dem Bereich der durch sie gebotenen formellen Sicherheit in die Gesetzgebung

<sup>50</sup>H.v.MANGOLDT, zit. nach: Parlamentarischer Rat Hauptausschuß, Bonn 1948/49, S. 306, Hervorhebung von mir. Vgl. auch: Ders.: Schriftlicher Bericht... (Anm 28), S. 6.

<sup>51</sup>In einem Entwurf zur Präambel heißt es beispielsweise: "... in dem Willen, nach einer Zeit der Willkür und Gewalt die alten Freiheitsrechte und die geschändete Menschenwürde zu schützen und zu wahren". (zit. nach: JÖR NF. 1 (1951), S. 35).

<sup>52</sup>So auch: F.K.FROMME (Anm. 24), S. 187.

<sup>53</sup>K.LÖW (Anm. 48), S. 72.



verlagert" wurden<sup>54</sup>, weiterhin durch das Fehlen einer Instanz zur Überwachung der Einhaltung der Grundrechte und schließlich durch das Recht des Reichspräsidenten, im Zusammenhang mit dem ihm durch den Art. 48 WRV zustehenden Notverordnungs-gesetz auch die Grundrechte einzuschränken. Als erschwerender Faktor für die Durchsetzung dieser Rechte kam noch hinzu, daß sie auch von weiten Teilen der Jurisprudenz - im Gefolge des Rechtspositivismus - als unnötig und obsolet<sup>55</sup>, als ideologisch geprägt und nicht konstitutiv demokratisch<sup>56</sup>, aber auch als unzureichend für die Staatskonstitution, ja als dessen Krise hervorrufend, betrachtet wurden: "Die Krisis des modernen *Staates* beruht darauf, daß eine Massen- und Menschheitsdemokratie (sc. wie die liberale Demokratie mit ihren Freiheitsrechten) keine Staatsform, auch keinen demokratischen Staat zu realisieren vermag"<sup>57</sup>.

Die Entwicklung kulminierte in der völligen Mißachtung der Grundrechte zur Zeit des Nationalsozialismus, dessen direkte Erfahrung dann gleichsam die Folie für die Abfassung des Grundgesetzes bildete, in dem die Grundrechte nicht nur das *konstitutive Element* für die neue Verfassung bilden, sondern auch wirkungsvoll gegen Einflüsse gesichert werden sollten, die in der Weimarer Republik ihre bereits schwache Position noch weiter untergraben hatten.

### 1.2.3 Die Grundrechtsartikel im Parlamentarischen Rat

Zwei Komponenten, die für den Parlamentarischen Rat unmittelbar ausschlaggebend bei Aufnahme und Spitzenstellung der Menschenrechte und des programmatischen<sup>58</sup> Art. 1 GG gewesen sein dürften, sind schon kurz dargestellt worden. Dabei wurde aber nur auf den prohibitiven Charakter der Grundrechte eingegangen, wie er von der Londoner Sechsmächtekonferenz und auch den Mitgliedern des Parlamentarischen Rates formuliert wurde und eine Verhinderung von Machtmißbrauch

<sup>54</sup>Wolfgang HEIDELMEYER, Einführung, in: ders. (Hg.): Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen. Paderborn u.a. 1982, S. 27.

<sup>55</sup>Vgl. etwa die Zitate bei K.LÖW (Anm. 48), S. 73.

<sup>56</sup>Vgl. etwa Carl SCHMITT zum Gleichheitsgrundsatz: "Die Gleichheit aller Menschen als Menschen ist nicht Demokratie, sondern eine bestimmte Art Liberalismus, nicht Staatsform sondern individualistisch-humanitäre Moral und Weltanschauung", in: ders.: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, Berlin 1979 (=Nachdruck der 2.Auflage 1926), S. 18; vgl. auch S. 41ff.

<sup>57</sup>C.SCHMITT, ebd. S. 22.

<sup>58</sup>Zur programmatischen Funktion des Art. 1 GG vgl. H.v.MANGOLDT (Anm. 28), S. 6.

und Übergriffen des Staates intendierte. Nun wird neben dieser regulativen Funktion auch noch näher zu untersuchen sein, ob die Väter des Grundgesetzes den Grundrechtsartikeln und insbesondere der Menschenwürde auch eine *normative* Funktion zuweisen wollten. Diese Fragestellung nimmt dabei in ihrer Unterscheidung von *regulativ* und *normativ* die Differenz zwischen *formaler* und *materialer* Ausprägung des Freiheitsbegriffes, mit der die Untersuchung der offiziellen Beteiligung der evangelischen Kirche am Grundgesetz endete, wieder auf. Denn während die regulative Dimension der Grundrechte nur auf die Sicherung der verfassungsmäßigen, freiheitlich-demokratischen Grundordnung abzielt, sich also auf den Raum der Verfassung selbst beschränkt, geht eine normative Funktion der Grundrechte darüber hinaus und intendiert einen Einfluß auf die Gestaltung der Gesellschaft. Zu diesem Zweck müssen vor allem die Begründungsmuster, die im einzelnen für diese Artikel angeführt wurden, Gegenstand der Untersuchung sein<sup>59</sup>, denn: "Bei wohl kaum einem anderen Teil des Grundgesetzes ist die *Entstehungsgeschichte* für die Auslegung von ähnlicher Wichtigkeit wie bei dem Grundrechtsteil"<sup>60</sup>.

- (1) Die programmatischen Reden von Carlo Schmid und Adolf Süsterhenn in der zweiten Sitzung des Parlamentarischen Rates am 8.9.1948<sup>61</sup>

Beiden Reden kommt eine besondere Bedeutung zu: Sowohl C.Schmid als auch A.Süsterhenn legten nicht nur ihre persönliche politische Überzeugung dar, sondern sie können auch als repräsentative Vertreter ihrer Partei gelten<sup>62</sup>

C.Schmid (SPD), der Vorsitzende des Hauptausschusses des Parlamentarischen Rates, nennt in seiner Rede drei Charakteristika einer modernen demokratischen Verfassung<sup>63</sup>: Die Gleichheit und Freiheit der Bürger, die Teilung der Gewalten und die Garantie der Grundrechte. Die Grundrechte sieht er dabei in einer doppelten Rolle. Zunächst sind sie reine Regulativa, "in denen das Recht

---

<sup>59</sup>Die Quellenlage ist hier schwierig, da nicht alle Sitzungen des Parlamentarischen Rates und seiner Ausschüsse dokumentiert sind, vgl. auch: F.K.FROMME Wie das Grundgesetz wirklich zustandekam (Anm. 12).

<sup>60</sup>H.v.MANGOLDT (Anm. 28), S. 5.

<sup>61</sup>Zugänglich u.a. in: Ralf FLOEHR (Hg.): Das Grundgesetz entsteht. Aus den stenographischen Berichten über die Plenarsitzungen des Parlamentarischen Rates, Krefeld 1985, S. 15-50.

<sup>62</sup>Vgl. V.OTTO (Anm. 29), S. 57.

<sup>63</sup>C.SCHMID, zit. nach: R.FLOEHR (Hg.) (Anm. 61), S. 26ff.

der Personen, der Individuen, gegen die Ansprüche der Staatsraison geschützt wird"<sup>64</sup>: "Der Staat soll nicht alles tun können, was ihm gerade bequem ist, wenn er nur einen willfährigen Gesetzgeber findet, sondern der Mensch soll Rechte haben, über die der Staat nicht soll verfügen können. Die Grundrechte müssen das Grundgesetz regieren; sie dürfen nicht nur Anhängsel des Grundgesetzes sein, wie der Grundrechtskatalog von Weimar ein Anhängsel der Verfassung gewesen ist"<sup>65</sup>. Dann tritt, zumindest ansatzweise, auch noch die normative Funktion hinzu, die allein durch den provisorischen Charakter des Grundgesetzes für ihn zunächst nicht in Betracht kommt: "Sollen lediglich die sogenannten Grundrechte aufgenommen werden, also die Rechte der Individualperson, oder auch die Rechtsbestimmungen über die sogenannten Lebensordnungen, die so zahlreich über die neuen Länderverfassungen hin verstreut sind: Wirtschaft, Kultur, Familie usw.? Vielleicht wird es sich bei einem Provisorium empfehlen, keine endgültige Gestaltung der Lebensordnung zu versuchen"<sup>66</sup>. Um nun zu vermeiden, daß ein einzelnes Grundrecht absolut gesetzt wird und es darum zum "Grundrechtspositivismus" kommt, müssen die Grundrechte Grenzen haben und selbst noch einmal an einem übergeordneten Wert orientiert sein. Der Begründungszusammenhang, den C.Schmid anführt, ist interessant. Die Frage nach Einschränkung von Grundrechten bei Interessenskollisionen, die zur Vermeidung des Grundrechtspositivismus notwendig ist, verhandelt er unter dem Aspekt ihrer Herkunft: Müssen sie "betrachtet werden als Rechte, die der Staat verliehen hat oder als verstaatlichte Rechte, als Rechte, die der Staat schon antrifft, wenn er entsteht, und die er bloß zu gewährleisten und zu beachten hat"<sup>67</sup>? Ist der Staat mithin selbst an diese vorstaatlichen Rechte gebunden, die anderweitig konstituiert werden, oder verleiht der Staat jene Rechte nur als staatliche, so daß den Grundrechten lediglich die Aufgabe zukäme, die Verfaßtheit des Staates selbst zu sichern? C.Schmids Antwort ist hier nicht ganz deutlich, läßt sich aber wohl aus seiner Stellungnahme zur Einschränkung von Grundrechten entnehmen: "Ich glaube, daß man bei den Grundrechten eine immanente Schranke wird anerkennen müssen: es soll sich jener nicht auf die Grundrechte berufen können, der von ihnen Gebrauch machen will zum Kampf gegen die Demokratie und die

---

<sup>64</sup>Ebd. S. 27.

<sup>65</sup>Ebd.

<sup>66</sup>Ebd.

<sup>67</sup>Ebd. S. 28

freiheitliche Grundordnung"<sup>68</sup>. Aus dieser Bemerkung läßt sich ableiten, daß C.Schmid die Grundrechte als staatliche, nicht als vorstaatliche Rechte sieht, denn sie sind zunächst nur an eines rückgebunden, nämlich die Staatsform selbst. Das ist aber nicht das letzte Wort: Auch die Staatsform wird von C.Schmid an einem höheren Wert festgemacht, und zwar an der Würde des Menschen, wenn er fast pathetisch formuliert: "Ich möchte sagen: Demokratie ist nur dort mehr als ein Produkt einer bloßen Zweckmäßigkeitentscheidung, wo man den Mut hat, an sie als etwas für die Würde des Menschen Notwendiges zu glauben"<sup>69</sup>.

Kurz zusammengefaßt: C.Schmid sieht eine Trias von Grundrechten, Demokratie und Würde des Menschen, bei der Grundrechte und Demokratie in einem regulativen Verhältnis zueinander stehen, die Grundrechte also an der Erhaltung der demokratischen Grundordnung ihre Grenze finden. Demokratie und Würde des Menschen hängen notwendigerweise zusammen, die Würde des Menschen selbst jedoch steht als "nicht interpretierte These"<sup>70</sup>, gleichwohl aber als Ausgangspunkt der Argumentation an exponierter Stelle. C.Schmid entwirft damit eine Struktur, die das Begründungsproblem der Grundrechte zwar ahnt, aber ihr bewußt aus dem Weg geht, indem er die angesprochene Trias lediglich zweidimensional konstruiert. Jedes Element dieser Beziehung ist für die beiden anderen notwendig, damit das ganze Gefüge nicht aus dem Gleichgewicht gerät. Auch die Würde des Menschen steht nicht wirklich in einer dritten Dimension, sie ist der Anstoßpunkt für die skizzierte Konstruktion, ihr - nach deren Zustandekommen - aber eingeordnet. Das bedeutet jedoch nicht, daß C.Schmid die Grundrechte nach Maßgabe des Rechtspositivismus verstünde. Auch für ihn ist deutlich, wie die Bezugnahme auf die Menschenwürde als Ausgangspunkt der Argumentation zeigt, daß diese Rechte ihren Ursprungsort im vorverfassungsmäßigen Bereich haben. In der verfassungsmäßigen Ordnung wird ihre Stellung dann aber zurückgenommen. Die Menschenwürde steht hier nicht als der Exponent einer bestimmten Weltanschauung, sondern als "nicht interpretierte These". So erweist sich sein System gerade durch diese Offenheit als konsensfähig, indem es von den verschiede-

<sup>68</sup>Ebd.

<sup>69</sup>Ebd. S. 26

<sup>70</sup>Theodor HEUSS zu seinem Formulierungsvorschlag des Art. 1 GG, zit. nach: Wilhelm WERTENBRUCH: Grundgesetz und Menschenwürde. Ein kritischer Beitrag zur Verfassungswirklichkeit. Köln u.a 1958, S. 21.

nen Positionen mit einer eigenen Interpretation und Letztbegründung aufgefüllt werden kann.

A.Süsterhenn (CDU) nennt dieselben Orientierungspunkte für den Entwurf einer Verfassung wie sein Vorredner C.Schmid: Demokratie, Grund- bzw. Menschenrechte, Würde des Menschen und stellt sie doch in einen anderen Begründungszusammenhang. Begegnete bei C.Schmid eine gegenseitige Rückkoppelung der drei für die zu schaffende Verfassung wesentlichen Elemente, die freilich zuletzt bei der nicht mehr selbst begründeten Würde des Menschen als Ausgangspunkt endete, so wird bei A.Süsterhenn jetzt jedes Element selbst an einem übergeordneten Wert orientiert. Diese Orientierung erfolgt nun in einer dritten Dimension, nämlich einem Naturrechtsbegriff, der zwischen einer katholischen und einem philosophisch-kulturhistorischen Prägung oszilliert<sup>71</sup>. A.Süsterhenn plädiert vehement für Grundrechte, die vorverfassungsmäßig gegeben sind und ihre Gültigkeit einer Begründung, nicht nur der Kodifizierung in der Verfassung verdanken. Zum ersten Mal wird diese Struktur bei seinem Kommentar zum ersten *Frankfurter Dokument* sichtbar: "Diese Verfassung muß (...) demokratisch sein, d.h. das Volk muß als Träger der Staatsgewalt im Rahmen der durch *Ethik und Naturrecht* gezogenen Grenzen die politische Kompetenzfülle in sich vereinen"<sup>72</sup>. Noch sind hier die Schranken der Staatsgewalt nur angedeutet. Herkunft, Begründungsstruktur und die inhaltliche Füllung dessen, was diese Grenzen materiell eigentlich ausmacht, werden erst später deutlich. A.Süsterhenn bedient sich dabei der beiden Begründungsmuster für ein Naturrecht: Bei den Menschenrechten beruft er sich auf die philosophisch-kulturhistorische Linie und stellt fest: "Wir fordern daher eine Verfassung, in der die natürlichen Lebensrechte des Einzelmenschen und der innerstaatlichen menschlichen Lebensgemeinschaften aus-

---

<sup>71</sup>V.Ottos Charakterisierung seiner Position als "neothomistisch" mag zwar für die geistige Heimat A.SÜSTERHENNS zutreffen, in diesem Zusammenhang greift sie jedoch meiner Meinung nach zu kurz und kann nur einen Teil der Argumentation zutreffend beschreiben (V.OTTO (Anm. 29), S. 60 u.ö.). Vgl. ferner zu A.SÜSTERHENNS Naturrechtsverständnis seinen Vorentwurf für eine Verfassung für Rheinland-Pfalz vom Oktober 1946, zugänglich in: Frank R. PFETSCH: Verfassungsreden und Verfassungsentwürfe. Länderverfassungen 1946 - 1953, (=Verfassungspolitik. Heidelberger Studien zur Entstehung von Verfassungen nach 1945, hg. von F.R.PFETSCH, Bd. 1), Bern u.a. 1986, S. 365-386, bes. S. 365-368.

<sup>72</sup>A.SÜSTERHENN, zit nach R.FLOEHR (Anm. 61), S. 35, Hervorhebung von mir.

drücklich als vorstaatliche und unabdingbare Rechte anerkannt werden"<sup>73</sup>. Er begründet dies mit der langen Geschichte des Menschenrechtsgedankens, denn: "Die Existenz vorstaatlicher Menschenrechte ist keine Erfindung des 18. Jahrhunderts, sondern dieser Gedanke durchzieht die gesamte Kulturgeschichte der Menschheit seit der Antike"<sup>74</sup>. In diese Tradition stellt sich A.Süsterhenn und erhebt darum "auch heute die Forderung, daß die Grundrechte in ihrer natürlichen Verankerung und vorstaatlichen Geltung ausdrücklich in dem kommenden Grundgesetz ihre Anerkennung finden"<sup>75</sup>. Im Passus über die Menschenwürde argumentiert er dagegen näher an der katholischen Soziallehre<sup>76</sup>: "Es gibt (...) vor- und überstaatliche Rechte, die sich aus der Natur und dem Wesen des Menschen und der verschiedenen Lebensgemeinschaften ergeben, die der Staat zu respektieren hat. Jede Staatsgewalt findet ihre Begrenzung an diesen natürlichen, gottgewollten Rechten des Einzelnen, der Familien, der Heimatlandschaften und der beruflichen Leistungsgemeinschaften"<sup>77</sup>.

A.Süsterhenn entwirft also eine Struktur, in der die Grundrechte, die demokratische Grundordnung und die Würde des Menschen als ein staatliches Äquivalent das anderweitig definierte Wesen des Menschen spiegeln. So kommt diesen Einzelementen kein Selbstzweck zu, sondern sie dienen nur der Durchsetzung und Sicherung außerstaatlich formulierter Wert- und Normvorstellungen<sup>78</sup>. Er läßt jedoch, wohl in Rücksichtnahme auf mögliche Koalitionen, nicht ganz klar durchblicken, woher konkret derartige normative Vorstellungen ihren Inhalt beziehen.

Was ist nach diesem ersten Einblick in die Entstehungs-

---

<sup>73</sup>Ebd. S. 40.

<sup>74</sup>Ebd.

<sup>75</sup>Ebd. S. 41.

<sup>76</sup>Zum Verhältnis von katholischer Kirche und Parlamentarischem Rat unter besonderer Berücksichtigung der Person A.SÜSTERHENNS vgl. oben, Abschn. 1.1. So finden sich auch hier in seinen Ausführungen zur Grundrechtsthematik zahlreiche Äußerungen, die eindeutig die Handschrift des Verbindungsmanns der katholischen Kirche, W.BÖHLER, tragen.

<sup>77</sup>A.SÜSTERHENN (Anm. 72), S. 40.

<sup>78</sup>Unter diesem Leitmotiv ist auch das Plädoyer A.SÜSTERHENNS für eine "pluralistische Gestaltung von Staat und Gesellschaft" (ebd. S. 41) zu sehen: Pluralismus als Sicherungsinstrument für die Durchsetzung eigener Wertvorstellungen.

geschichte der Grundrechte festzuhalten? Zwischen A.Süsterhenn und C.Schmid besteht eine grundlegende Differenz: Bei C.Schmid sind Demokratie und Grundrechte als Zweck gedacht, die entsprechend der oben geschilderten Struktur aus sich heraus Normen konstituieren und ihre Grenzen dabei nur jeweils an sich selbst finden. Ihre Legitimation beziehen sie aus der Würde des Menschen, die C.Schmid als diesem System vorgängig setzt, jedoch nicht weitergehend begründet. A.Süsterhenn schreibt diesen Elementen nur die Funktion des Mittels zu, faßt sie als Abwehrrechte zum Schutz vorgefundener Normen, die vor- und außerstaatlich konstituiert werden. So schützen Demokratie und Grundrechte nicht nur die Normen, sondern - und darin liegt die Pointe - auch sich selbst: Sie sind auch die Legitimationsgrößen für Demokratie und Grundrechte. Aber: Wenn A.Süsterhenn hier auf die Notwendigkeit und die Gegebenheit einer Letztbegründung der verfassungsmäßigen Grundrechte im Naturrecht verweist und diese auch im Verfassungstext festschreiben will, geht er das Risiko ein, daß seine Begründung nicht von allen Beteiligten mitgetragen wird und somit das Ziel einer pluralen Demokratie unterläuft. C.Schmid dagegen läßt diese Begründung offen, vielleicht auch, weil ihm die Schwierigkeiten eines derartigen Versuches bei den vorangegangenen deutschen Verfassungsdiskussionen vor Augen standen. Ihm geht es als Verfassungsgesetzgeber nur darum, ein Verfahren zu entwickeln, in dem Grundrechte und Demokratie selbst möglichst gut gegen äußere Einflüsse gesichert sind. In der Erfüllung dieser Aufgabe liegt ihr Zweck begründet, nicht in der Sicherung anderer, außenstehender Normvorstellungen.

(2) Die Beratungen des Hauptausschusses über die Grundrechte am 18.1.1949<sup>79</sup>

C.Schmid und A.Süsterhenn sprachen in ihren Reden am Beginn der Arbeit des Parlamentarischen Rates auch als Vertreter der beiden "Koalitionen" im Parlamentarischen Rat, nämlich der SPD und FDP einerseits und der CDU/CSU, dem Zentrum und der DP andererseits. Zwischen diesen beiden Blöcken, bei der in Abstimmungen über Kirchenfragen auf seiten der SPD/FDP auch die KPD zu finden war, kam es in in der Beratung des Hauptausschusses über den Artikel 1 GG vom 18.1.1949 zur Auseinandersetzung. Streitgegenstand war ein Antrag der "bürgerlichen Frak-

---

<sup>79</sup>Als Quelle dient hier das im Druck erschienene Protokoll der 42. Sitzung des Hauptausschusses (Parlamentarischer Rat Hauptausschuß, Bonn 1948/49, S. 529ff.)

tion" des Hauptausschusses zum Art. 1,2 GG, den H.-Chr. Seebohm von der DP für die Fraktionen der CDU/CSU, des Zentrums und der DP stellte: "Wir bitten, zwischen die Worte 'unverletzlichen und unveräußerlichen Freiheits- und Menschenrechte' die Worte 'von Gott gegebenen' einzufügen. Wir sind der Auffassung, daß es notwendig ist, diese Herkunft der Freiheits- und Menschenrechte im Grundgesetz klar zum Ausdruck zu bringen"<sup>80</sup>. Dieser Antrag wurde mit den elf Stimmen von SPD, FDP und KPD<sup>81</sup> gegen die zehn Stimmen der bürgerlichen Fraktion abgelehnt. Verbirgt sich in diesem Disput dieselbe Differenz wie zwischen C.Schmid und A.Süsterhenn?

H.-Chr. Seebohm argumentiert unter Verweis auf die Notwendigkeit einer wahren und darum zwangsläufig gottgegebenen inneren Freiheit für die Begründung der Menschenrechte: "Der Mensch ist ja nur dann wirklich frei, wenn er nicht dem Menschen, sondern nur dem Gesetz untertan ist, das er von Gott gegeben in sich trägt, das ihm in Form seines Gewissens eingegeben ist. Wenn sich aus der von seinem Gewissen bestimmten Freiheit das Verantwortungsbewußtsein entwickelt, aus dem heraus der Mensch allein zum sozialen Verhalten befähigt wird, so entwickelt sich aus dem von Gott gegebenen Gewissen auch sein Anspruch auf Freiheits- und Menschenrechte"<sup>82</sup>. Die Menschenrechte sind also nicht formal aus einem aufklärerisch-liberalen Gleichheitsgedanken zu legitimieren, sondern sie entwickeln sich aus der inneren Distanz des Christen in seinem Gewissen zur Welt und müssen dann gleichzeitig die Möglichkeit zu derartiger Distanzierung sichern. Damit sind sie zwar dem Gewissen des Menschen akzidentell, müssen aber als *von Gott herkommend* in der staatlichen Ordnung geschützt werden. Diese ursprünglich transzendente Heimat der Menschenrechte "bedingt, daß der Mensch sich stets bewußt sein muß, daß ihm diese Freiheits- und Menschenrechte von Gott gegeben sind und im Rahmen der ihm dadurch von Gott auferlegten Ver-

---

<sup>80</sup>H.-Chr. SEEBOHM, zit. nach: Parlamentarischer Rat Hauptausschuß (42. Sitzung), Bonn 1948/49, S. 529. Der Antrag bezieht sich auf den Formulierungsvorschlag des Art. 1,2, der dem Hauptausschuß zu dieser Zeit vorlag: "Bereit, für die dauernde Achtung und Sicherung der Menschenwürde einzustehen, erkennt das deutsche Volk jene gleichen, unverletzlichen und unveräußerlichen Freiheits- und Menschenrechte an, auf denen Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden ruhen" (ebd.).

<sup>81</sup>vgl. zu diesen Mehrheitsverhältnissen: F.SPOTTS (Anm. 9), S. 161; ferner: A.SÜSTERHENN (Anm. 14), S. 77f.

<sup>82</sup>H.-Chr. SEEBOHM (Anm. 80), S. 530.



pflichtungen gewährleistet werden müssen"<sup>83</sup>. Das hat aber auch Auswirkungen für die Stellung der Kirchen im neuen Staat. Als Vorreiter im Kampf um die Anerkennung der Menschenwürde haben sie einen Anspruch auf besonders bevorzugte Behandlung im Grundgesetz<sup>84</sup>. H.-Chr. Seebohm argumentiert dabei vom Standpunkt eines Vertreters *christlicher Einheitskultur* aus. Der Gedanke an eine weltanschauliche Neutralität des Staates und Pluralität der Gesellschaft ist ihm anscheinend fremd: "Mensch" ist für ihn offenbar äquivok mit "Christ". Auf dieses Problem in seiner Argumentation verweist auch Otto Heinrich Greve (SPD) in diesem Zusammenhang: "Darüber (sc. über die Herkunft der Menschenrechte) kann man auch anderer Auffassung sein. Ich persönlich bin zum Beispiel der Auffassung, -und mit mir sicher auch noch eine ganz namhafte Anzahl Deutscher-, daß diese Freiheitsrechte nicht von Gott gegeben sind, so daß also die Auffassung, die der Herr Kollege Seebohm hier vertritt, zum mindesten nicht den Charakter des objektiven trägt"<sup>85</sup>.

Von C.Schmid und Th.Heuss wird gegen H.-Chr. Seebohm betont, daß die Menschen- und Freiheitsrechte, für die der Art. 1 programmatisch steht, nicht als derart transzendent begründet zu verstehen seien. C.Schmid konstatiert, daß die Freiheit, aus der diese entspringen, "auf einer anderen Ebene begründet ist als der Ebene, auf der die Freiheit eines Christenmenschen steht"<sup>86</sup>. In diese Richtung geht auch das Votum von Th.Heuss: Die Grundrechte "bekommen ihren wesenhaften Charakter eben dadurch, daß wir sie in den Rahmen einer staatlichen Ordnung mit hineinstellen"<sup>87</sup>.

Läßt man konfessionsspezifische Differenzen außer acht<sup>88</sup>, so sind hier tatsächlich *dieselben konkurrierenden Begründungsmuster* wie in den Reden C.Schmids und A.Süsterhenns zu finden. Auf der einen Seite führt H.-Chr. Seebohm einen *materialen* Freiheitsbegriff an, der, allein aus der Gnade Gottes begründet, exklusive Grund-

---

<sup>83</sup>Ebd.

<sup>84</sup>Vgl. dazu die Ausführungen von A.SÜSTERHENN und H.-Chr.SEEBOHM zur Staatskirchenfrage in der Sitzung des Hauptausschusses vom 8.12.48. (Parlamentarischer Rat, Drucksache 12,48 - 379 II).

<sup>85</sup>Otto Heinrich GREVE, zit. nach: Parlamentarischer Rat Hauptausschuß (42. Sitzung), Bonn 1948/49, S. 529f.

<sup>86</sup>C.SCHMID, ebd. S. 530.

<sup>87</sup>Th.HEUSS, ebd. S. 530.

<sup>88</sup>A.SÜSTERHENN war katholisch, H.-Chr.SEEBOHM evangelisch, vgl. dazu die Angaben bei W.BREUNIG (Anm. 23).

lage der Freiheits- und Menschenrechte ist. Gleichzeitig schützen diese Rechte -und als ihre Summe die Achtung der Menschenwürde- nach ihrer Institutionalisierung eben diese innerliche Freiheit vor staatlicher Einschränkung, darum entwickelt sich für den Menschen "sein Anspruch"<sup>89</sup> auf diese Rechte. Analog hatte A.Süsterhenn argumentiert: Auch bei ihm schützten die Menschenrechte die ihnen übergeordneten, sie aber gleichzeitig legitimierenden Normvorstellungen, nur betrachtete er diese Normen implizit als von einer anderen *Institution* vorgegeben. Bei H.-Chr.Seebohm hingegen verhilft - ganz lutherisch - einzig die *gratia praeveniens dei* dem Menschen zu der inneren Freiheit, die die Menschenrechte hervorbringt. Nach ihrer Institutionalisierung müssen freilich dann die Menschenrechte eben diese Freiheit schützen<sup>90</sup>. Dem steht auf der anderen Seite ein Begründungsmuster gegenüber, das die Frage nach weltanschaulicher Letztbegründung offenläßt und eine Freiheit als Ausgangspunkt für die Menschenrechte benennt, die "der Kampf um eine irdische Freiheit" selbst hervorgebracht hat<sup>91</sup> und die es im Zuge einer staatlichen Garantie für Menschenwürde und Menschenrechte als diesseitige zu bewahren gilt.

- (3) Der schriftliche Bericht von Hermann von Mangoldt (CDU) an den Parlamentarischen Rat über den Abschnitt I des Grundgesetzes: Die Grundrechte

Dieser Bericht wurde als Zusammenfassung der Arbeit des Ausschusses für Grundsatzfragen als Kommentar zum ersten Teil des Grundgesetzes verfaßt und bündelt noch einmal die Gedanken, die bei der Konstitution des Grundrechtsteils leitend waren. Dabei hält er fest, daß es sich bei diesen Rechten um ein formales Prinzip handle, und grenzt sich dabei gegen den Grundrechtskatalog der Verfassung von Weimar ab: "Wenn in Weimar in den Grundrechten und Grundpflichten der Versuch gemacht worden ist, die Grundsätze der Gemeinschaftsordnung des

---

<sup>89</sup>H.-Chr.SEEBOHM (Anm. 80), S. 530, Hervorhebung von mir.

<sup>90</sup>Diese Struktur ist meiner Meinung nach ebenfalls für das zwiespältige Verhältnis des Protestantismus zu Institutionen verantwortlich, das bei F.W.GRAF und K.TANNER (s. Anm. 41) angesprochen ist, während der Katholizismus diese Problematik nicht kennt: Hier schützen die *Institutionen* die Normen, die später zum Ausgangspunkt der Menschenrechte werden, erscheinen somit in einem besseren Licht als im Protestantismus.

<sup>91</sup>C.SCHMID, zit. nach: Parlamentarischer Rat Hauptausschuß (42. Sitzung), Bonn 1948/49, S. 530.

neuen Staates in der Verfassung zu verankern (...), so konnte bei der gegenwärtigen Ungewißheit aller künftigen Entwicklungen in diesem Grundgesetz der Rahmen nicht so weit gespannt werden"<sup>92</sup>. Dagegen wolle der Grundsatzausschuß die Grundrechte als klassische Freiheitsrechte formen, deren Aufgabe "eine wirksame Verbürgung der menschlichen Persönlichkeitsrechte sei". An der Spitze solle die Achtung der Menschenwürde stehen<sup>93</sup>. Die Herkunft dieser Rechte sei im Ausschuß für Grundsatzfragen umstritten gewesen, man habe sie "je nach dem weltanschaulichen Standpunkt als von Gott gegebene und angeborene oder als naturgegebene und unveräußerliche Rechte" angesehen<sup>94</sup>.

H.v.Mangoldt geht im weiteren vor allem auf Fragen des Verfassungsrechts ein, darum stehen in seinem Bericht formale Probleme im Vordergrund, hinter denen nur sehr verschwommen inhaltliche Fragen hervorblicken. Dennoch kann man eines mit Sicherheit festhalten: Auch bei ihm wird der Grundrechtsteil als Absicherung für Rechte gesehen, die "vorverfassungsmäßig"<sup>95</sup> gegeben sind.

Diese Aufgabe, die in allen dargestellten Voten deutlich wurde, kann man somit als "common sense" des Parlamentarischen Rates ansehen. Mit den Worten V.Ottos: "Einig war man sich zwar offensichtlich über den demokratischen Charakter der neuen Ordnung und die Gültigkeit einer über- und außerstaatlichen Wertordnung, jedoch bestand kein Konsensus über deren weltanschauliche Bestimmung"<sup>96</sup>. Die Problematik, die die unterschiedlichen Positionen von Th.Heuss und C.Schmid einerseits, A.Süsterhenn und H.-Chr.Seebohm andererseits prägte, wird in H.v.Mangoldts Bericht jedoch mit dem Verweis auf den unterschiedlichen Status der Letztbegründung nur angedeutet und nicht zu den hier interessanten Stellen weitergeführt: Er geht nicht auf die verschiedenen Staatsauffassungen ein, die sich letztlich hinter dieser Kontroverse verbergen. So bleibt ungeklärt, ob der Ausschuß für Grundsatzfragen eher mit der "sozialdemokratisch-liberalen" oder mit der "bürgerlichen" Begründung<sup>97</sup> der Grundrechte sympathisierte.

---

<sup>92</sup>H.v.MANGOLDT (Anm. 28), S. 5.

<sup>93</sup>Ebd.

<sup>94</sup>Ebd.

<sup>95</sup>Ebd.

<sup>96</sup>V.OTTO (Anm. 29), S. 62.

<sup>97</sup>Zu dieser Blockbildung vgl. ebd. S. 60.

### 1.3 Zwischenbilanz

Nach den Analysen der Dokumente aus der Arbeit des Parlamentarischen Rates ist als Ergebnis deutlich zu erkennen: Von Anfang an beherrschten zwei verschiedene Positionen, eine "aufgeklärt-rationale" und eine "bürgerlich-kirchliche" die Diskussion um die Grundrechte.

Wenn sich beide Lager auch grundsätzlich darüber einig waren, daß die Grundrechte in einer Form des Naturrechts zu verankern seien, so bedeutete dies nichts anderes, als daß hier zwei verschiedene Naturrechtsbegriffe zugrunde gelegt wurden<sup>98</sup>: "Während die Überlegungen der SPD rational-naturrechtlich bestimmt waren, traten CDU/CSU, Zentrum und DP für ein christlich-neothomistisch motiviertes Naturrecht ein"<sup>99</sup>. Ebenso differierte das Grundrechtsverständnis.

Kernpunkt der bürgerlichen Argumentation war eine Interpretation, die die Grundrechte als Sicherungsrechte für die Freiheit zur normativen Autonomie des Individuums ansah. So verstanden, sichern die dem staatlichen Schutz unterliegenden Grundrechte die normative Produktivität einer außerstaatlichen Institution, der sie ihre Existenz selbst verdanken. Der Begriff 'Institution' ist in diesem Zusammenhang freilich im weitesten Sinne zu verstehen, es kann sich ebenso um die Kirche wie auch um das Gewissen eines einzelnen Christen handeln.

Dagegen betonten die sozialdemokratischen und die liberalen Voten<sup>100</sup>, daß die Grundrechte zwar aus der vor jedem Staat existenten Menschenwürde abzuleiten, nicht aber in einer exklusiven und dann auch kodifizierten Interpretation des Naturrechts zu verankern seien. Darin wurden SPD und FDP

---

<sup>98</sup>Vgl. dazu auch die Voten die im Zusammenhang mit der Entstehung des Art. 1 GG vorgebracht wurden (in: JÖR N.F. 1, S. 48-54).

<sup>99</sup>V.OTTO (Anm. 29), S. 69. Auch die FDP vertrat eine rational bestimmte Naturrechtsauffassung. zur Problematik der Charakterisierung "neothomistisch" vgl. oben, Anm. 71.

<sup>100</sup>Vgl. als Zusammenfassung dieser Position die abschließenden Rede von Th.HEUSS vor dem Parlamentarischen Rat (Parlamentarischer Rat, 10. Sitzung am 8.5.49, abgedruckt u.a. bei Ralf FLOEHR (Anm. 61), S. 188ff. Als Parallelen sind weiterhin die Auffassungen von Th.HEUSS und C.SCHMID interessant, die sie im Vorfeld des Parlamentarischen Rates im Zuge der Entstehung einzelner Länderverfassungen vertraten. Vgl. z.B.: Th.HEUSS: Rede vor der verfassunggebenden Landesversammlung am 18.6.46 (2. Sitzung, in: F.R. PFETSCH, (Anm. 71), S. 11ff; C.SCHMID: Vorläufiger Entwurf einer Verfassung für Nordwürttemberg / Nordbaden (24.4.46), ebd. S.353-364.

auch im Gutachten von Richard Thoma bestärkt, der den Verfassungsgesetzgeber von dem Zwang nach einer Begründung oder gar Letztbegründung der Menschenwürde freisprach: "Um eine Antwort auf die Frage, worin die eigentliche Würde begründet ist, die wir allem, was Menschenantlitz trägt, zusprechen, müssen sich Philosophen und Theologen bemühen. Der Verfassungsgesetzgeber kann diese Antwort nicht geben, und jedenfalls ist die Menschenwürde nicht 'in ewigen Rechten' begründet, sondern sind umgekehrt die Menschenrechte aus der Menschenwürde abzuleiten"<sup>101</sup>. Die Menschenwürde fungiert hier als *Formalprinzip*, aus der sich die Grundrechte zwar ableiten, ihre Funktion und ihren spezifischen Bedeutungsgehalt bekommen sie aber erst anhand der Kodifizierung in der Verfassung<sup>102</sup>. In einer derartigen Konzeption kommt dann den Grundrechten eben nicht nur die Rolle des Immunsystems einer gegebenen Wertordnung gegen Übergriffe von außen zu, sondern sie verkörpern selbst eine normative Grundordnung liberal-rechtsstaatlicher Prägung und sind als Repräsentanten dieses Systems durchaus auch in der Lage, normativ zu wirken. "Die Freiheitsrechte sind im Lichte dieser Auffassung nicht mehr (nur) staatsgerichtete Abwehrrechte, sie erhalten funktionellen Charakter", wie Hans Klein formuliert<sup>103</sup>.

Dem unterschiedlichen Grundrechtsverständnis korrespondierte eine differierende Stellung zur Institution 'Staat': Die CDU/CSU, aber auch das Zentrum und die DP machten immer wieder auf die subsidiäre Funktion des Staates aufmerksam. Diese Anschauung hatte ihren prominentesten Ausdruck in der Formulierung des ersten Satzes der Grundrechte im Herrenchiemseer Entwurf gefunden: "Der Staat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Staates willen"<sup>104</sup>. Darauf antwortete freilich Th.Heuss im Plenum des Parlamentarischen Rates, der ja auch unmittelbar ausschlag-

<sup>101</sup>Richard THOMA: Parlamentarischer Rat, Drucksache 11.48-244 III: Kritische Würdigung des vom Grundsatzausschuß des Parlamentarischen Rats beschlossenen und veröffentlichten Grundrechtskatalogs von Dr. Richard Thoma, o.ö. Professor der Rechte an der Universität Bonn, S. 2. Vgl. auch die Zusammenfassung zur Argumentation C.SCHMIDS (Abschn. 1.2.3 (1)) sowie V.OTTO (Anm. 29), S. 63.

<sup>102</sup>Vgl. Th.HEUSS: "Denn die Dinge (sc. die Grundrechte) bekommen ihren wesenhaften Charakter eben dadurch, daß wir sie in den Rahmen einer staatlichen Ordnung mit hineinstellen", zit. nach: Parlamentarischer Rat Hauptausschuß (42. Sitzung), Bonn 1948/49, S. 530.

<sup>103</sup>Hans KLEIN: Die Grundrechte im demokratischen Staat. Kritische Bemerkungen zur Auslegung der Grundrechte in der deutschen Staatsrechtslehre der Gegenwart. Stuttgart u.a. 1974, S. 10.

<sup>104</sup>Verfassungsausschuß der Ministerpräsidenten-Konferenz der westlichen Besatzungszonen (Anm. 45), S. 21.

tarischen Rates polemisch: "Bitte, wie sind denn die Dinge? Wir dürfen, wenn wir ein Staatsgrundgesetz machen, nicht damit beginnen, die innere Würde des Staates zu kränken, indem wir ihn als eine subsidiäre Funktion für den Menschen (...) unterbringen wollen". Vielmehr sei der Staat "Träger eingeborener Würde" des Menschen, also institutionelles Äquivalent der Menschenwürde und als solcher Bestandteil des menschlichen Lebens. Er dürfe somit nicht per se als "Ruinierer des Menschentums" aufgefaßt werden, vor dem seine Bürger durch die Grundrechte geschützt werden müssen, auch wenn diese Beschreibung nach den Erfahrungen des "Dritten Reiches" ein hohes Maß an Plausibilität besitze<sup>105</sup>.

Die Position, die hier anhand der Äußerungen von C.Schmid und Th.Heuss illustriert wurde, setzte sich in der Formulierung der Grundrechte - und auch im Grundgesetz allgemein - weitgehend durch. Für den Artikel 1 des Grundgesetzes manifestierte sich das beispielsweise darin, daß die invocatio dei im Art. 1,2 GG von der Mehrheit des Parlamentarischen Rates abgelehnt wurde. In der Auslegungstradition begegnen jedoch heute beide Argumentationsstränge<sup>106</sup>, wobei allgemein das Bedürfnis, Normen auf ihre Begründung zu hinterfragen, wohl aufgrund der Erfahrung, daß eine Normenbegründung nicht notwendig die Normdurchsetzung garantiert, abnahm, denn: "Die Geltung einer Norm, die durch ihre Begründung gestiftet wird, ist also mit ihrer sozialen Geltung nicht identisch, und die erste ist im Regelfall auch nicht geeignet, ohne weiteres die zweite herbeizuführen"<sup>107</sup>.

In derartigen programmatischen Fragen stand sozialdemokratisch-liberales Gedankengut Auffassungen gegenüber, die im

---

<sup>105</sup>Th.HEUSS in der 3. Plenarsitzung des Parlamentarischen Rates, zit. nach R.FLOEHR (Anm. 61), S. 61.

<sup>106</sup>Vgl. beispielsweise für eine liberale Auslegung Hans Carl NIPPERDEY: Die Würde des Menschen, in: Franz L. NEUMANN, Hans Carl NIPPERDEY, Ulrich SCHEUNER: Die Grundrechte. Handbuch der Theorie und Praxis der Grundrechte. Berlin 1954, Bd. 2, S. 1-50, anders: Urteil des Bundesverfassungsgerichts zur Novelle der §§ 218 und 219 StGB, in: BVerfGE 39, S. 67. Hier wird die Menschenwürde aus der *Schöpfungsordnung* begründet; ferner: Christian STARCK: Menschenwürde als Verfassungsgarantie im modernen Staat, in: Ethel Leonore BEHRENDT (Hg.): Rechtsstaat und Christentum. Besinnung auf Identitäten. Besinnung auf Differenzen. München 1982, S. 317-341, bes. S. 334f.

<sup>107</sup>H.LÜBBE (Anm. 3), S. 258.

Bereich beider Kirchen ihren Ursprungsort haben<sup>108</sup>. H.Noormann konstatiert prononciert: "In die bürgerlich-demokratische Tradition waren fünf Konstitutionselemente eingegangen: die individuellen Freiheitsrechte, die Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz, die Repräsentation konkurrierender Interessensgruppen in der Volksvertretung, die Förderung des Gemeinwohls durch vertraglichen Ausgleich der Partikularinteressen und die Teilung der Gewalten". Dagegen stellte man sich in der populären Rezeption der lutherischen Staatslehre die Bürger als Gesellschaftsglieder, aber "als ungleiche Standesangehörige im Untertanverhältnis zur 'Obrigkeit' vor. Diese ist durch göttliche Stiftung eingesetzt als Bollwerk gegen den triebhaft-zerstörerischen Egoismus der Menschen, daher ausgestattet mit Macht und Autorität, um die Schwachen zu schützen und die Starken in Schranken zu halten"<sup>109</sup>. Was hier für die Obrigkeit formuliert ist, läßt sich, mutatis mutandis, auch für die Rolle der Grundrechte erneuern. Dabei findet sich für die kirchlichen Stellungnahmen eine detaillierte Parallele zwischen Form und Inhalt des Gesagten, oder, anders ausgedrückt: Es ist in keiner Weise zufällig, daß die offiziellen Vertreter der Kirche ihre Stellungnahmen zu den Grundrechten im wesentlichen auf das Elternrecht beschränkten. In diesem Vorgehen spiegelt sich vielmehr dieselbe Staatsauffassung, die auch den Unterschied zwischen C.Schmid und A.Süsterhenn, Th.Heuss und H.-Chr.Seebohm markierte. Das energische Plädoyer für die Konfessionsschule und den Einfluß der Kirchen im Bildungswesen erklärt sich eben daraus, daß man der Meinung war, es könne nur exklusiv die Aufgabe der Kirche sein, die Werturteile in dem neuen Staat zu fällen und sie auch im Religionsunterricht unabhängig von staatlichem Einfluß zu vermitteln. Für die Durchsetzung dieses Zieles bediente man sich freilich in der Argumentation der Folie des Nationalsozialismus, der ja auch unmittelbar ausschlag-

<sup>108</sup>Diese Beobachtung gilt nicht nur auf Bundes-, sondern auch auf Länderebene, vgl. dazu auch die Stellungnahmen zur Schulfrage in verschiedenen Reden von Abgeordneten der CDU/CSU in verfassunggebenden Gremien auf Länderebene (zugänglich u.a. in: F.R.PFETSCH (Anm. 71)).

<sup>109</sup>H.NOORMANN (Anm. 7), Bd. 1, S. 203.

gebend für die Aufnahme der Grundrechte insgesamt war<sup>110</sup>. Alle anderen Konstruktionen mußten dieser Staatsdefinition gemäß als totalitär eingestuft werden, da in ihnen der Staat in einen ihm nicht zustehenden Bereich seine Fühler ausstreckte. Der Staat, den die Kirchenführer wollten, war jener subsidiäre Staat, wie er von Th.Heuss kritisiert wurde<sup>111</sup>. Aus dieser Perspektive ist dann auch die Mitarbeit der offiziellen Kirche am Grundgesetz zu erklären: Ihr Ziel bestand nur darin, der Kirche genügend Freiraum für die Aufgabe, die ihr nach ihrer Selbsteinschätzung im Staatsorganismus zukomme, zu schaffen, weitergehende Interessen an der aktiven Mitgestaltung des Staates hatte sie nicht. Selbst bei einer von der evangelischen Kirche als wichtig eingestuften Frage wie dem strittigen Schul- und Elternrecht war man nicht bereit, sich im Rahmen der politischen Möglichkeiten zu beteiligen: K.Koch überließ es W.Böhler, die kirchliche Position während des Konferenz der Kirchenvertreter mit den Delegierten des Parlamentarischen Rates darzustellen und so den Weg für einen Kompromiß freizumachen. In dieses Bild fügt sich auch, daß die evangelische Kirche sich nach der Verabschiedung des Grundgesetzes nicht zu ihm äußerte und es auch im Rat der EKD nicht besprochen wurde<sup>112</sup>. Einem modernen Rechtsstaat gegenüber herrschte tiefe Skepsis, wenn er nicht auf einem durch die kirchliche Verkündigung gefüllten und in der kirchlichen Lehre begründeten *materialen Freiheits- und Grundrechtsverständnis* ruhe. Man könne vielmehr zur wahren Freiheit, ganz im Sinne Th.Wurms, erst "zurückfinden, wenn darauf verzichtet wird, sie aus eigener Kraft im Diesseits zu verwirklichen und, statt sich auf sich, auf Gott zu verlassen"<sup>113</sup> (sic!), oder, wie O.Dibelius es im Hinblick auf den Rechtsstaat formulierte: "Wir werden nie wieder ein Rechtsstaat werden, wenn unser Recht nicht wieder verankert wird in dem ewigen,

---

<sup>110</sup>Vgl. auch F.K.FROMME (Anm. 24), S. 189, sowie die dort (Anm. 15) auch zitierte Äußerung von J.BROCKMANN (Zentrum), die Frage des Schul- und Elternrechtes sei "gerade unter Bezugnahme auf das, was in der Nazizeit in der Schule geschehen ist" im Sinne seiner Fraktion zu kodifizieren (Parlamentarischer Rat Hauptausschuß, Bonn 1948/49, S. 560). Frommes Einschätzung dieses Themas als "spezifisch katholische Forderung" (F.K.FROMME, ebd.) trifft den Sachverhalt jedoch nur zur Hälfte, es handelte sich, wie dargestellt wurde, um das Anliegen beider Kirchen.

<sup>111</sup>Vgl. oben, Abschn. 1.1. (1) und (2), aber auch die Ausführungen von W.JOCHMANN (Anm. 8), S. 199ff.

<sup>112</sup>So F.SPOTTS (Anm. 9), S. 165 und 343, Anm. 7.8.

<sup>113</sup>Hans ZEHRER: Stille vor dem Sturm. Aufsätze zur Zeit. Hamburg und Stuttgart 1949, S. 50; zit. nach: H.NOORMANN (Anm. 7), Bd. 1, S. 201.



unabänderlichen Willen Gottes"<sup>114</sup>. Die Dämonie der Macht, die sich im Staat zwangsläufig entwickelt, kann, das war die landläufige Meinung, nur durch das Engagement der Kirche beschränkt werden<sup>115</sup>. In diesen Duktus paßt lückenlos die Analyse der Weimarer Zeit von Martin Heckel: Es "haben sich gerade deshalb kirchlich-tonangebende und politisch konservative Kreise des Protestantismus mit eifernder Schärfe gegen die Säkularisierung des allgemeinen Lebens, besonders aber der Kirche und des Staates gewandt, weil man in ihnen die beiden großen, unaufhebbaren Ordnungsmächte erblickte, die die christliche Welt vor dem Versinken in die Heillosigkeit und ebenso in das weltliche Chaos zu bewahren hatte"<sup>116</sup>.

In die Debatten um die Formulierung der Grundrechte sind also von der 'bürgerlichen Koalition' im Parlamentarischen Rat und von den offiziellen Kirchenvertretern Gedanken eingegangen, deren Nähe zu traditionellen kirchlichen Positionen, -und gerade auch der Weimarer Zeit-, unübersehbar ist. Wiederum, so scheint es nach diesem Einblick in die Arbeit des Parlamentarischen Rates, haben kirchliche Kreise Schwierigkeiten, sich an einem proklamiert säkularen Staat in angemessener Weise zu beteiligen<sup>117</sup>. Statt ihm eigene Dignität zuzuweisen, gehen die Stellungnahmen dahin, die Funktion des neuen säkularen Staates in einem subsidiären System auf das Notwendigste zu beschränken. Besonders offenkundig wurde dies in Hinblick auf die Grundrechte und die Menschenwürde als deren Orientierungspunkt. Die sozialdemo-

<sup>114</sup>O.DIBELIUS, zit. nach: H.NOORMANN (Anm. 7), S. 205. Vgl. auch die bei M.GRESCHAT (Ders.: Zwischen Aufbruch und Beharrung. Die evangelische Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg, in: V.CONZEMIUS / M.GRESCHAT / H.KOCHER (Anm. 8), S. 99-126, S. 108ff.) zitierten Voten.

<sup>115</sup>Vgl. W.JOCHMANN (Anm. 8), S. 201.

<sup>116</sup>Martin HECKEL: Das Säkularisierungsproblem in der Entwicklung des deutschen Staatskirchenrechts, in: Gerhard DILCHER/Ilse STAFF (Hg.): Christentum und modernes Recht. Beiträge Zum Problem der Säkularisierung. Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1984, S. 67.

<sup>117</sup>Vgl. die Aufstellung der Felder kirchlichen Wirkens in der Öffentlichkeit bei M.GRESCHAT (Anm. 114), S.113: Entstehung der Evangelischen Studentengemeinden, Errichtung des Kirchentags, Gründung und Arbeit der Evangelischen Akademien, Bemühungen für die Bekenntnisschule und einen evangelischen Lehrerstand, Gründung der CDU. Nur in einem angesprochenen Bereich, dem letzten, bewegt sich die Kirche in ihrem öffentlichen Handeln in den Strukturen des demokratischen Staates. Kann man darin wirklich - wie M.GRESCHAT - eine *Neuakzentuierung* sehen (ebd.), v.a. wenn man die Begründungsstrukturen für die Notwendigkeit kirchlichen Einflusses auf den Schulunterricht im Auge hat?

kratisch-liberale Interpretation ging dahin, dem neuen Staat normative Orientierungspunkte in einem *Wertpluralismus* zu geben, die Route abzustecken, innerhalb der sich staatliches Leben vollziehen kann. Von der Gegenseite wurde jedoch stets betont, daß die Grundrechte nur *Sicherungsrechte* für das christliche *Wertemonopol* seien. Aus ihm ergäben sie sich zwingend, seien aber ebenso notwendig exklusiv auf dieses Monopol angewiesen, da nur hier die inkraftsetzende Begründung dieser Rechte erfolgen könne. Muß die Folge einer solchen Konzeption, die eine verfassungsmäßig sanktionierte kirchliche Wertproduktionshegemonie vorsieht, nicht zwangsläufig auch die Demokratieunfähigkeit sein? Mit anderen Worten: Dieses Grundrechtsverständnis entzieht doch der Instanz, vor der über Werte entschieden wird, die demokratische Kontrolle und fördert ein Bewußtsein, in dem sich der Christ nicht als Staatsbürger, sondern als ethischer Avantgardist sieht und seine Beteiligung am Staat auf das Aufstellen ethischer Forderungen reduziert, Vertretern anderer Positionen jedoch im selben Atemzug die Kompetenz für eine gesellschaftliche Mitgestaltung abspricht.

So gilt: Auch wenn der "deutsche Nachkriegsprotestantismus" *grundsätzlich* "ein vorbehaltloses Bekenntnis abgelegt hat zu einer bürgerlichen, verfassungsmäßig-demokratischen *Struktur* des Gemeinwesens, diese freilich mit dezidiert konservativem, theologisch-kirchlichem Gedankengut" auffüllte<sup>118</sup>, muß darauf hingewiesen werden, daß eben diese konservative Prägung, wie sie oben entwickelt wurde, das tatsächliche Funktionieren einer Demokratie gefährden kann. So muß auch bezweifelt werden, daß in der Folge derartiger Konzeptionen gelten kann, was 1945 in Treysa ins Auge gefaßt wurde, nämlich "daß nur da, wo Grundsätze christlicher Lebensordnung sich im öffentlichen Leben auswirken, die politische Gemeinschaft vor der Gefahr dämonischer Entartung bewahrt bleibt"<sup>119</sup> und das Ziel der *Demokratiefähigkeit* erreicht wurde. Ist hier nicht ein anderer Weg vielversprechender, der diese Grundsätze als *säkularisierte* in eine freiheitlich-rechtsstaatliche Grundordnung einordnet, der pluralen Meinungsbildung aussetzt und so die Differenz zwischen beiden Positionen aufhebt? Denn: "Niemand wird heute verkennen, daß uns in den Voraussetzungen und Folgerungen der demokratischen Vernunftrechtsphilosophie säkularisiertes Christentum entgegentritt, mit seiner Gleichheit vor Gott

<sup>118</sup>H.NOORMANN (Anm. 7), Bd. 1, S. 204.

<sup>119</sup>Kundgebung (Anm. 1), S. 3.

und seinem Gebot der Bruderliebe"<sup>120</sup>.

### III

Das kirchen- und theologiegeschichtliche Umfeld der Diskussion um das Bonner Grundgesetz

2.1 *Gerhard Ritter und die Denkschrift des Freiburger Kreises "Politische Gemeinschaftsordnung" vom Januar 1943*

2.1.1 *Biographisches - Bibliographisches*<sup>121</sup>

G.Ritter ist für diese Untersuchung von besonderem Interesse: Er war an der Entstehung der Denkschrift "Politische Gemeinschaftsordnung" als Mitglied des "Freiburger Kreises" maßgeblich beteiligt, ja er verfaßte sie in weiten Teilen selbst<sup>122</sup>. Weiterhin hatte er als Mitglied des Reichsbruder Rates der Bekennenden Kirche Kontakte mit den leitenden Figuren der EKD, unter anderem mit O.Dibelius, Th.Wurm, H.Asmussen und auch mit H.Held<sup>123</sup>. G.Ritter nahm an der Kirchenkonferenz von Treysa teil und war zwischen 1947 und

<sup>120</sup>R.THOMA, Wesen und Erscheinungsform der modernen Demokratie (1949), in: Ulrich MATZ (Hg.): Grundprobleme der modernen Demokratie (WdF 151). Darmstadt 1973, S. 72.

<sup>121</sup>Vgl. Gerhard RITTER: Autobiographische Skizze, in: Klaus SCHWALBE/Rolf REICHARDT (Hg.): Gerhard Ritter. Ein politischer Historiker in seinen Briefen (Schriften des Bundesarchives, Bd. 33). Boppard 1984, S. 623-627; sowie Reinhard HAUF: Zur Entstehungsgeschichte der Denkschriften des Freiburger Kreises, ebd. S. 629-634.

<sup>122</sup>Vgl. "Politische Gemeinschaftsordnung. Ein Versuch zur Selbstbesinnung des christlichen Gewissens in unserer Zeit", zit. nach K.SCHWALBE / R.REICHARDT (Anm. 122), S. 657; Klaus SCHWALBE: Zur Einführung. Gerhard Ritter - Werk und Person, in: K.SCHWALBE / R.REICHARDT (Anm. 121), S. 89ff; ferner: Christine BLUMENBERG-LAMPE: Das wirtschaftspolitische Programm der 'Freiburger Kreise'. Entwurf einer freiheitlich-sozialen Nachkriegswirtschaft. Nationalökonomien gegen den Nationalsozialismus. (=Volkswirtschaftliche Schriften, hg. v. J. BROERMANN, Heft 208) Berlin 1973, S. 23.

<sup>123</sup>Vgl. H.NOORMANN (Anm. 7), Bd. 1, S. 167ff; Annemarie SMITH-von OSTEN: Von Treysa 1945 bis Eisenach 1948. Zur Geschichte der Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland (=Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 9) Göttingen 1980, S. 50ff u.ö.

1949 politischer Berater der EKD<sup>124</sup>. Sollte sich eine engere Verwandtschaft zwischen Gedanken der Freiburger Denkschrift und dem politischen Wirken der EKD erweisen, so muß G.Ritter sicherlich als das wichtigste Bindeglied angesehen werden<sup>125</sup>, nicht so sehr O.Dibelius, Helmut Thielicke und Th.Wurm, die erst im Anschluß an die Freiburger "Geheimtagung" im November 1942 direkt an der Denkschrift mitwirkten<sup>126</sup>. In besonderem Maße gälte das, wenn sich die These K.Nowaks bestätigen sollte, G.Ritter sei der Verfasser der Treysaer Vorlage "Ein Wort zur Verantwortung der Kirche für das öffentliche Leben" gewesen<sup>127</sup>.

Die Denkschrift "Politische Gemeinschaftsordnung" war auf Anregung Dietrich Bonhoeffers als ein Papier zur Vorbereitung auf die von den Bischöfen von Chichester und Canterbury geplante Weltkirchenkonferenz entstanden<sup>128</sup>, das der "Verständigung unter den Führern der deutschen Kirchen über die Grundsätze einer gesunden, auf christlicher Grundlage ruhenden Außen- und Innenpolitik (...), mit besonderem Hinblick auf (...) die Neugestaltung des deutschen Staatslebens nach dem Kriege", dienen sollte<sup>129</sup>. Mit diesem Anliegen beschäftigte sich der "Arbeitsausschuß" für die Denkschrift, dem zunächst nur G.Ritter, Constantin v. Dietze, Walter Eucken und Adolf Lampe angehörten<sup>130</sup>. Franz Böhm und Erik Wolf formulierten zusätzlich den Anhang 1 zur Denkschrift, eine Abhandlung über die Rechtsordnung. Der Entwurf wurde dann im November 1942 im Beisein eines größeren Personenkreises, zu dem auch O.Dibelius, H.Thielicke und Th.Wurm gehörten<sup>131</sup>, beraten und einigen Korrekturen unterzogen. In

---

<sup>124</sup>Vgl. Gerhard BESIER: Zur Geschichte der Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945, in: Gerhard BESIER / Gerhard SAUTER: Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945. Göttingen 1985, S. 41, H.NOORMANN (Anm. 7), Bd. 1, S. 167ff. und bes. Kurt NOWAK: Gerhard Ritter als politischer Berater der EKD (1945-1949), in: V.CONZEMIUS / M.GRESCHAT / H.KOCHER (Anm. 8), S. 235-256.

<sup>125</sup>Vgl. K.NOWAK, ebd. S. 236: "Unübersehbar ist die Kontinuitätslinie von Ritters Wirksamkeit in der bekennenden Kirche und im Freiburger Widerstandskreis zu seinen kirchlichen Nachkriegsaktivitäten".

<sup>126</sup>Vgl. Chr.BLUMENBERG-LAMPE (Anm. 122), S. 23ff.

<sup>127</sup>K.NOWAK (Anm. 124), S. 253 (dort Anm. 10).

<sup>128</sup>Vgl. "Politische Gemeinschaftsordnung" (Anm. 122), S. 657, Chr.BLUMENBERG-LAMPE (Anm. 122), S. 22.

<sup>129</sup>"Politische Gemeinschaftsordnung" (Anm. 122), S. 657.

<sup>130</sup>Vgl. ebd.

<sup>131</sup>Vgl. ebd.; eine genaue Teilnehmerliste findet sich bei Chr. BLUMENBERG-LAMPE (Anm. 122), S. 158.

Zusammenarbeit mit den "Berliner Freunden"<sup>132</sup> wurden weiterhin noch Ergänzungen zum vorliegenden Text ausgearbeitet. Die Schlußredaktion konnte nicht mehr vollkommen fertiggestellt werden, da die Geheimhaltung des Schriftstücks immer schwieriger wurde, aber in allen wesentlichen Punkten war bereits Übereinstimmung erreicht worden<sup>133</sup>. Im Juli 1945 veröffentlichte G.Ritter diese Denkschrift im Namen der Mitverfasser, in der Meinung, daß ihre Inhalte "auch heute noch ihren Wert besitzen als Besinnung auf die ewigen Grundlagen aller wahrhaft gesunden Gemeinschaftsgestaltung im christlichen Abendland"<sup>134</sup>.

Diese Konstellation legt es nahe, die Denkschrift "Politische Gemeinschaftsordnung" als einen Brückentext zu behandeln, der die Herkunft und den Inhalt der Gedanken, die die Argumentation kirchlich-bürgerlicher Kreise in der Diskussion um das Bonner Grundgesetz bestimmten, erhellen könnte. In wieweit dies zutrifft, muß in der folgenden Textanalyse im einzelnen geklärt werden, die wiederum anhand des Grundrechtsverständnisses durchgeführt werden wird.

#### 2.1.2 Das Grundrechtsverständnis der Denkschrift "Politische Gemeinschaftsordnung"

(1) In welchem Kontext sind diese Aussagen zu finden? Der erste Teil der Schrift, "das politische Chaos unserer Zeit und seine Ursachen"<sup>135</sup>, dessen Intention "eine historische Betrachtung, in der versucht wird, die Gründe für den Erfolg des Nationalsozialismus darzulegen"<sup>136</sup>, darstellte, endete mit einer Beschwörung des Christentums als der einzigen Macht, die in der Lage sei, der herrschenden "Dämonie der Macht" Einhalt zu gebieten: "Wahrlich, es gibt keine politischen und Kulturideale in Europa, die von sich aus stark genug wären, dem Ansturm des Ungeistes zu widerstehen, das Massenmenschentum wieder zu rechter Gemeinschaft umzubilden, die sittliche Freiheit der Person zu retten gegen die brutale Gewalt, der Dämonie der Macht Zaum und Zügel anzulegen, den politischen Machthabern und Volksführern die Schranken ihrer Verantwortlichkeit ins Gewissen zu rufen - solange nicht wahre Gottesfurcht in

---

<sup>132</sup>O.DIBELIUS, Walter BAUER, H.ASMUSSEN, Hans BÖHM, D.BONHOEFFER, Friedrich JUSTUS-PERLES; vgl. Chr.BLUMENBERG-LAMPE (Anm. 122), S. 25.

<sup>133</sup>Vgl. "Politische Gemeinschaftsordnung" (Anm. 122), S. 658.

<sup>134</sup>Ebd. S. 659.

<sup>135</sup>Ebd. S. 664.

<sup>136</sup>Chr.BLUMENBERG-LAMPE (Anm. 122), S. 23f.

den Menschen wieder lebendig ist"<sup>137</sup>. Auf der Basis dieser Erkenntnis machen sich die Verfasser daran, eine Gemeinschaftsordnung nach christlichen Grundsätzen zu entwerfen.

Um die Inhalte eines derartigen Staatswesens zu beschreiben, erweist sich weder das Konstrukt der Schöpfungs- noch das der natürlichen Ordnungen als tragfähig. "Sie bieten nur ein unsicher flackerndes Licht, das geschichtlich nur allzu oft zum Irrlicht geworden ist"<sup>138</sup>. Vielmehr muß die Orientierung im Gewissen des einzelnen Christen gesucht werden. Dies entspreche auch der spezifischen Struktur christlicher Ethik nach lutherischer Sicht, nämlich dem ständigen Bezug alles Handelns eines Christen auf das erste Gebot als allumgreifende Sollensforderung<sup>139</sup>: "Handeln in steter Verantwortung vor Gott, dem persönlichen Gott und dem Herrn der Welt - das ist zuletzt der ganze Inhalt christlicher Ethik"<sup>140</sup>. Die Verantwortungsinstanz ist das Gewissen des Einzelnen, ihm muß auch das Hauptaugenmerk theologischer Reflexion gelten. "Die theologische Besinnung muß hier eingehen auf eine Überprüfung der sittlichen Bewußtseinsinhalte, die Gott dem natürlichen Menschenherzen eingepflanzt hat, auf deren Vorhandensein ihn (sc. den Menschen) das Wort Gottes beständig anredet, und die ihre Autorität und oberste Weisung alle erst von Gott empfangen"<sup>141</sup>. In dieser ethischen Konzeption kommt der Personalität des Menschen vor Gott die entscheidende Bedeutung zu, der Mensch ist letztlich nur allein vor Gott verantwortlich. Wie verhält sich dieser 'theonome Individualismus' zur Ausgangsfrage nach der Organisation eines Gemeinwesens, von der diese Überlegungen ausgingen? *Personalität* und *Gemeinschaft* stehen in einem

---

<sup>137</sup>"Politische Gemeinschaftsordnung" (Anm. 122), S. 682. Die Parallele zur Formulierung von O.DIBELIUS, "Wir werden nie wieder ein Rechtsstaat werden, wenn unser Recht nicht wieder verankert wird in dem ewigen, unabänderlichen Willen Gottes" (Anm. 114) und den dort erwähnten Voten ist unübersehbar, interessant auch der begriffliche Konsens (Massenmenschentum / Massendemokratie) mit C.SCHMITT (vgl. Teil I, 1.2.2, Anm. 52). Zu G.RITTERS Abneigung gegen die "Vermassung" vgl. auch K.NOWAK (Anm. 124), S. 237ff und Jochen-Christoph KAISER: Geschichtswissenschaft und Politik. Gerhard Ritter und die deutsche Frage 1945-1949, in: Pietismus und Neuzeit 13 (1987), S. 89-102, S. 95f.

<sup>138</sup>"Politische Gemeinschaftsordnung" (Anm. 122), S. 687.

<sup>139</sup>Ebd. S. 689f.

<sup>140</sup>Ebd. S. 690.

<sup>141</sup>Ebd.

komplementären Verhältnis zueinander. "Nur in der Gemeinschaft wird und bewährt sich echte Persönlichkeit"<sup>142</sup>. Folgerichtig kann es nur Aufgabe der Gemeinschaftsordnung sein, sich dieses Auftrages anzunehmen und die Persönlichkeit entschieden zu schützen. "Gegen Kollektivismus und Anarchie den wahren Personcharakter des Menschen zu sichern ist das zentrale Anliegen einer christlich verstandenen Gemeinschaftsordnung"<sup>143</sup>.

Diese Rahmenforderungen bedingen nicht notwendigerweise eine bestimmte Staatsform, auch nicht die Demokratie<sup>144</sup>: "Wir können nach den historischen Einsichten und politischen Erfahrungen, die uns das 19. Jahrhundert gebracht hat, unmöglich zu den naturrechtlichen Abstraktionen des 18. zurück und irgendeine bestimmte Staatsform schlechthin, wie etwa die demokratisch-parlamentarische, als sittlich oder gar religiös allein zulässig für alle Völker betrachten"<sup>145</sup>. Die christliche Forderung hat mithin nicht formalen, sondern ausschließlich materialen Charakter, entscheidend ist nur, daß beide zentralen Komponenten, Persönlichkeit und Gemeinschaft, gewahrt werden: "Gottes Auftrag an die Schwertgewalt fordert ebenso, daß sie den Personcharakter der von ihr Regierten achte, wie daß sie zwischen ihnen eine echte Gemeinschaft der Nächstenliebe stifte. Sie sollen ebenso erzogen werden zur Freiheit eines an Gott gebundenen Gewissens wie zum Dienst am Nächsten"<sup>146</sup>.

Die beiden hier dargelegten Komponenten einer christlichen Gemeinschaftsordnung dienen nun als Determinanten für die Darlegung der praktischen Konsequenzen.

(2) Die Spiegelung dieser Gedanken in der allgemeinen Staats- und Rechtsordnung zeigt sich dabei an zwei grundsätzlichen Forderungen: Zum einen muß staatliche Autorität immer "echte Autorität" sein<sup>147</sup>. In dieser

<sup>142</sup>Ebd. S. 691.

<sup>143</sup>Ebd.

<sup>144</sup>Dieser Auffassung blieb G.RITTER - ein weiteres Beispiel für die Kontinuität in seinem Wirken - auch später treu: "Die Demokratie, als Mehrheitsprinzip im modernen Massenstaat verstanden (...) enthält" keinerlei Garantien "gegen den jähen Umschlag in eine neue Diktatur" (Brief G.RITTERS an Winfried MARTINI vom 25.6.50, zit. nach K.SCHWABE/R.REICHHARDT (Anm. 121), S. 464.). Vgl. auch J.-Chr. KAISER (Anm. 137), S. 95f.

<sup>145</sup>"Politische Gemeinschaftsordnung" (Anm. 122), S. 701.

<sup>146</sup>Ebd. S. 701f, Hervorhebung von mir.

<sup>147</sup>Ebd. S. 704.

Formulierung klingt wieder, was schon im ersten Teil angesprochen wurde. Die Prädikation "echt", die hier in Verbindung mit *Gemeinschaft*<sup>148</sup>, *Autorität* und im Zusammenhang mit anderen Elementen einer verfassungsmäßigen Ordnung aufscheint, heißt ja nichts anderes, als daß die Verfechter einer derartigen Position auf die *materiale Begründung* des jeweiligen Elementes dringen. Diese kann freilich nicht von der staatlichen Ordnung selbst geleistet werden: Sie kann nur Legalität, nicht aber Legitimität produzieren. Die Obrigkeit "muß zwar den Regierten insofern verantwortlich sein, als sie sich nicht durch Terrormaßnahmen der öffentlichen Kritik entzieht (...), aber sie ist zuerst und zuletzt doch Gott verantwortlich und insofern erhaben über den ewigen Meinungskampf der Parteien und den politischen Wetterwechsel des Tages. Sie bedarf also einer verfassungsmäßigen Stellung, die es ihr ermöglicht, (...) wirkliche Führerschaft auszuüben, weil ohne solche Führung nicht echte Gemeinschaft, sondern Anarchie entsteht"<sup>149</sup>. Institution für eine derartige Begründung soll vielmehr nach dem Willen der Verfasser die Kirche sein. Denn: Wenn die Obrigkeit unter den genannten Umständen in diese Funktion eingesetzt ist, ist sie in letzter Konsequenz nur vor Gott verantwortlich, und das heißt für den praktisch-politischen Prozeß: Sie ist nur der Kirche gegenüber verantwortlich. Dem muß auch verfassungspolitisch Rechnung getragen werden: Damit hat man sich freilich nicht für eine Staatsordnung ausgesprochen<sup>150</sup>. Zum anderen bedarf es aber des Schutzes der Individualität des Einzelnen, damit die wahre Gemeinschaft in der politischen Ordnung entstehen kann. Hier bekommen die heutigen Grundrechte ihre Aufgabe: Sie müssen diesen Freiraum der individuellen Persönlichkeit schützen und offenhalten, "er muß in einem bestimmten Umkreis individueller Freiheitsrechte geschützt sein"<sup>151</sup>; explizit werden - mit dem Grundgesetz formuliert - das Recht auf freie Berufswahl und freie politische Meinungsäußerung genannt<sup>152</sup>.

Bis zu dieser Funktionsbestimmung können auch die Gedan-

---

<sup>148</sup>"Echte Gemeinschaft" ist dabei besonders emphatisch formuliert, denn die Bedeutungsnuance, die ansonsten durch die Verwendung von "echt" ausgedrückt wird, ist ja mit dem Gebrauch von "Gemeinschaft" anstelle von "Gesellschaft" bereits erreicht.

<sup>149</sup>"Politische Gemeinschaftsordnung" (Anm. 122), S. 704f.

<sup>150</sup>Ebd. S. 705.

<sup>151</sup>Ebd.

<sup>152</sup>Vgl. ebd.; das entspricht in etwa den Art. 12 und 18 GG.



ken der *allgemeinen Menschenrechte* mitgetragen werden. Ihre Grenze findet diese Übereinstimmung jedoch an der Tatsache, daß die *allgemeinen Menschenrechte* über die Sicherung der Achtung des Personcharakters des Menschen hinausgingen. Sie vermischten "diesen Kern (...) mit bestimmten politischen Forderungen politischer Machtverteilung wie Volkssouveränität, gleiche politische Rechte für jedermann, (...) technischen Maßnahmen zur Sicherung individueller Bewegungsfreiheit, mancherlei Steuergerichte, zuweilen sogar bloß wünschenswerte Staatseinrichtungen (...) als allgemeines, gott- und naturgewolltes Menschenrecht"<sup>153</sup>. Die Denkschrift plädiert für eine Aussonderung dieser Elemente in dem Gedanken der Menschenrechte und eine Beschränkung auf die Forderung nach Freiheit des Gewissens, und zwar des politischen wie des religiösen<sup>154</sup>. Dieser Schutz vor staatlicher Willkür muß nach dem Willen der Verfasser alle Bereiche öffentlichen Lebens, insbesondere auch den Schulunterricht umfassen, der auf keinen Fall zu Propagandazwecken mißbraucht werden darf.

Alle diese Vorschriften haben zum Ziel, dem Gewissen des Einzelnen als der Instanz, die letztlich nur allein sittliche Entscheidungen treffen kann, den Primat zuzusprechen und auch zu sichern. Jede Form positiver Ordnungen verfällt demgegenüber in eine dienende Funktion und wird auf die Exekutive beschränkt. Dadurch gilt: "Oberster Maßstab jeder konkreten Rechtsordnung darf nur die *sittliche Idee der Gerechtigkeit* (eines 'ewigen', 'göttlichen Rechts') sein, nicht irgendein Interesse irdisch-zeitlicher Wohlfahrt, auch nicht des Staates oder des Volkes"<sup>155</sup>. Diese Struktur bedeutet die Selbstbegrenzung staatlicher Macht, die sich nicht als totalitäre Herrscherin über alle Lebensbereiche verstehen kann, da der oberste Orientierungspunkt ihrer Verfügungsgewalt entzogen ist. Das Gemeinwesen muß vielmehr subsidiär organisiert werden. Diese Forderung hat in bezug auf Kirchenpolitik sowie Familien- und Schulpolitik die Folge, daß der Staat die Funktion von Elternhaus und Kirche als Institutionen sittlicher Bildung honoriert und respektiert. Einerseits gilt dann, "daß ein Staat, der auf den Grundsätzen christlicher Sittlichkeit sein eigenes Gemeinschaftsleben aufzubauen entschlossen ist, kein Interesse daran hat, die soziale, die pädagogische und wissenschaftliche Arbeit der Kirche zu be-

---

<sup>153</sup>"Politische Gemeinschaftsordnung", (Anm. 121), S. 706.

<sup>154</sup>Vgl. ebd.

<sup>155</sup>Ebd. S. 708, Hervorhebung von mir.

schränken, vielmehr sie im Gegenteil nur wünschen kann"<sup>156</sup>, und andererseits, im Hinblick auf die Eltern- und Schulpolitik, daß die Familie, die "nach christlicher Auffassung die natürliche Keimzelle aller echten christlichen Gemeinschaftsbildung" sei<sup>157</sup>, und die Schule, die gleichermaßen Geist wie Charakter des Jugendlichen bilde<sup>158</sup>, eine besondere Stellung beim Aufbau einer christlichen Gemeinschaftsordnung haben.

- (3) In dieselbe Richtung gehen auch die Ausführungen im Anhang I, zur Rechtsordnung. Die Argumentation wird hier wiederum von dem Gedanken der Komplementarität von staatlicher Gemeinschaft und individuellem Bewußtsein geprägt. Der Staat ist die Instanz, die die wahre Gemeinschaft der Einzelnen zu fördern hat. Für das Zustandekommen einer solchen Gemeinschaft ist es jedoch konstitutiv, daß jeder sich nach seinen Anlagen im Rahmen der durch die allgemeine Sittlichkeit gezogenen Grenzen frei entfalten kann; "der Staat ist seinem Wesen nach politische Ordnung im Sinn der Ermöglichung und Förderung der *Gemeinschaft* von Personen"<sup>159</sup>. Somit dürfen keinesfalls die Bürger in ihrer "kreatürlichen Entfaltung" und das heißt: in ihrem physischen und psychischen Wohlergehen beeinträchtigt werden<sup>160</sup>. Der Staat geht aber in der Beschreibung als formale Garantie der Möglichkeit freier Entfaltung seiner Mitglieder nicht auf, er beansprucht in dieser Eigenschaft mit seinen Ordnungen Vorrang vor den anderen Gemeinschaften, die ihm eingegliedert sind<sup>161</sup>, ein Privileg freilich, das seine Grenzen immer wieder am eigentlichen Zweck des Staates findet. "Er ist weder Selbstzweck noch bloße Organisation im Dienst der Kultur oder des Rechts; als Ermöglichung der sittlichen Entfaltung der Person in einer von Nächstenliebe getragenen Gemeinschaft und nur deshalb hat er Autorität"<sup>162</sup>. In einem an diese Prinzipien gebundenen Staat bedarf es dann nicht einmal der Kodifizierung des Rechtes, denn "die Verfassung kann weitgehend ungeschrieben sein, weil sie die tatsächlich gelebte politische Ordnung einer sittlichen Personen- (Volks-) Gemeinschaft ist"<sup>163</sup>. Wäre das nicht der Fall,

---

<sup>156</sup>Ebd. S. 710, vgl. auch Anhang II: Kirchenpolitik, ebd. S. 735- 739.

<sup>157</sup>Ebd. S. 711, vgl. auch Anhang III: Erziehung, ebd. S. 739-752.

<sup>158</sup>Vgl. ebd.

<sup>159</sup>"Politische Gemeinschaftsordnung" (Anm. 122), S. 730.

<sup>160</sup>Ebd. S. 730.

<sup>161</sup>Vgl. ebd.

<sup>162</sup>Ebd. S. 730f.

<sup>163</sup>Ebd. S. 731.

so könnten an diesem Mangel auch verfassungsmäßig gesicherte Grundrechte nichts ändern, denn positiv gültige Rechtsnormen können die Ausrichtung eines Gemeinwesens an den Normen der sittlichen Gemeinschaft nicht ersetzen. "Schriftliche Fixierung (...) genügt nicht, wenn nicht die ganze politische Ordnung nach dem Grundsatz der sittlichen Gemeinschaft verantwortlicher Personen ausgerichtet wird"<sup>164</sup>. Wenn jene Ausrichtung verwirklicht ist, werden sie jedoch überflüssig.

### 2.1.3 "Politische Gemeinschaftsordnung" - ein Brückentext?

Ohne Zweifel stehen sich die Argumentationsgänge in dieser Denkschrift und in den kirchlichen Stellungnahmen zum Grundgesetz gedanklich sehr nahe. Hier wie dort wird im wesentlichen dieselbe politische Struktur entworfen. Besonders auffällig sind die Parallelen bei der komplementären Funktion von Individuum und Gesellschaft und im Bereich der Grundrechte. Staat und Individuum stehen in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis, das jedoch *asymmetrisch* aufgebaut ist. Das Individuum als das wahre und einzige ethische Subjekt bedarf zu seiner eigenen Entfaltung, zur Entwicklung seiner *wahren Persönlichkeit* des Staates, dem legitim Macht zukommt, um sich in seiner Stellung zu behaupten. Darum kann er auch regulativ eingreifen, wenn die Entscheidungen verschiedener Mitglieder kollidieren. Andererseits ist der Staat auf seinem Weg zur *wahren Gemeinschaft* unbedingt auf das sittliche Vermögen der einzelnen Bürger angewiesen, da nur über die Instanzen ihres Gewissens eine christliche Ethik, die allein die Staatsbegründung leisten kann, implementiert werden kann. Freiheitsrechte haben in beiden Deutemodellen die Aufgabe, den Freiraum des einzelnen Menschen zu schützen, damit er seinen sittlichen Entscheidungsprozeß ohne staatliche Einschränkung wahrnehmen kann.

De facto wird auch hier der Staat zu der Institution, die eine Sittlichkeit schützt, die in ihm vorgängigen Institutionen produziert wird. Aus dieser Auffassung erklären sich dann wiederum die hier postulierten Freiräume für Kirche, Schule und Familie: Eben in diesen Institutionen werden die Werte produziert, die den Staat zur *wahren Gemeinschaft* werden lassen. Der Staat kann zwar regulierend eingreifen, auch mit den dazu nötigen Machtmitteln, aber er findet seine Grenze immer wieder am *sittlichen Empfinden des Einzelnen*. Dieses sittliche Empfinden ist es dann auch, das die Grundwerte einer solchen Gesellschaft materialiter ausformuliert.

---

<sup>164</sup>Ebd.

liert und sie nicht nur bei einem formalen Prinzip der Freiheitsrechte beläßt<sup>165</sup>.

Diese hier noch einmal interpretierend zusammengefaßte Struktur der Argumentation von "Politische Gemeinschaftsordnung" korrespondiert zweifellos kirchlich-bürgerlichen Voten, die im ersten Teil dargestellt wurden. So findet sich die Forderung, daß der Staat die normative Autonomie jedes Bürgers schützen müsse, in den Reden von H.-Chr. Seebohm und A. Süsterhenn. Die Rolle von Familie und Kirche in der Denkschrift spiegelt sich in den Eingaben beider Kirchen an den Parlamentarischen Rat. Die Frage nach der Demokratiefähigkeit einer solchen Konstruktion ist für die Denkschrift nicht weiter interessant, hatte sie doch zuvor betont, daß die Staatsform aus christlicher Perspektive zweitrangig sei<sup>166</sup>. Befragt man jedoch dennoch den Text daraufhin, und zwar unter dem Gesichtspunkt, daß er mit Sicherheit die Positionen im Parlamentarischen Rat beeinflusste, so gibt er als Antwort, daß Christen hier sich eine Staatsordnung entworfen haben, die durch ihre exklusive und eindimensionale Art der Normenbegründung eigentlich nur für Christen akzeptabel erscheint. Mehr noch: Sie ist auch nur für Christen annehmbar, die dieselben Urteile treffen können. Eine Integration anderer Positionen wird durch das entworfene Monopol der Gesellschafts-, der Gemeinschaftsgestaltung unmöglich gemacht.

Damit rückt aber auch die Frage ins Blickfeld, wie diese Auffassungen in den Parlamentarischen Rat gelangt sind.

#### 2.1.4 Von Freiburg nach Bonn. Der Weg der Gedanken der Freiburger Denkschrift ins Bonner Grundgesetz

Zunächst ist es natürlich selbstverständlich, daß Personen, die im weitesten Sinn mit den Gedanken des Freiburger Kreises in Berührung gekommen waren und sie auch mitgeprägt haben, die Brücke zwischen Freiburg und Bonn bildeten. Zu dieser Gruppe dürften große Teile der Bekennenden Kirche und der Widerstandsbewegung, aber auch die Teilnehmer der Kirchenkonferenz in Treysa gehört haben. Ebenso wird dies von

---

<sup>165</sup>Aus dieser Überlegung entspringt wohl die redundante Verwendung des Wortes "wahr" im Zusammenhang mit "Gemeinschaftsordnung", "Persönlichkeit" etc.; Zu diesem Charakter der Freiheits- und Menschenrechte vgl. auch: G. RITTER: Ursprung und Wesen der Menschenrechte (1948), in: Ders.: Lebendige Vergangenheit. Beiträge zur historisch-politischen Selbstbesinnung. München 1958, S. 3- 33. bes. S. 33.

<sup>166</sup>Vgl. "Politische Gemeinschaftsordnung" (Anm. 122), S. 701.

den Kreisen, denen G.Ritter 1945 ein Exemplar der Denkschrift zusandte, gelten, auch wenn dieser Personenkreis heute nicht mehr zu ermitteln ist<sup>167</sup>. Besondere Bedeutung kommt jedoch mit Sicherheit G.Ritter selbst zu, denn als politischer Berater der EKD hatte er Verbindung mit allen führenden Kirchenvertretern. Auch wenn seine Gutachten, die er in dieser Eigenschaft verfaßte, nach eigener Einschätzung nicht besonders wirkungsvoll waren<sup>168</sup>, so haben doch mit Sicherheit die Gedanken, die er in der Denkschrift "Politische Gemeinschaftsordnung" formulierte, ihren Niederschlag in den Beratungen im Parlamentarischen Rat gefunden. Ob dies jedoch wirklich auf das persönliche Wirken G.Ritters oder auf eine allgemeine Strömung, deren Teil auch G.Ritter selbst war, zurückzuführen ist, ist im Rahmen dieser Arbeit nicht letztgültig zu klären<sup>169</sup>. Es ist jedoch mit Sicherheit nicht übertrieben, G.Ritter als einen Kristallisationspunkt einer kirchlich-theologischen Bewegung<sup>170</sup> in der Zeit nach 1945 zu verstehen, der als Verbindungsmann zwischen bürgerlichem und kirchlichen politischen Engagement einerseits und evangelischer Kirche andererseits fungierte<sup>171</sup>. Diese Einschätzung wird auch von G.Ritters parteipolitischen Enga-

---

<sup>167</sup>Vgl. Chr.BLUMENBERG-LAMPE (Anm. 122), S. 27.

<sup>168</sup>Vgl. H.NOORMANN (Anm. 7), Bd. 1, S. 169 und die dort zitierten Quellen.

<sup>169</sup>Zur Klärung dieser Frage müßten u.a. genauer die Tagungen verschiedener Evangelischer Akademien zum Thema "Neugestaltung" Deutschlands, an denen G.RITTER und auch andere Vertreter der EKD teilnahmen, untersucht werden, sowie der Briefwechsel G.RITTERS mit H.ASMUSSEN, Th.WURM und O.DIBELIUS.

<sup>170</sup>Vgl. auch die Schilderung der politischen Stimmungslage des deutschen Protestantismus bei W.JOCHMANN (Anm. 8), S. 200ff.

<sup>171</sup>Vgl. K.NOWAK (Anm. 124), S. 235f.

gement für die CDU nahegelegt<sup>172</sup>. H.Noormanns im Hinblick auf die Gestaltung der Wirtschaftsordnung gesprochene Einschätzung, nicht G.Ritters Beratertätigkeit, sondern nur die Freiburger Denkschrift habe Niederschlag in Äußerungen der EKD gefunden, läßt sich nur dann halten, wenn man eine grundsätzliche Differenz zwischen der Haltung G.Ritters vor und nach 1945 annimmt, eine Vermutung jedoch, die sich aus G.Ritters sonstigem Werk nicht belegen läßt<sup>173</sup> und auch aufgrund seiner kontinuierlichen Mitarbeit im Bruderrat der Bekennenden Kirche und auf der Kirchenkonferenz in Treysa nicht plausibel scheint. Gänzlich unhaltbar würde diese Hypothese freilich, wenn sich die bereits erwähnte These K.Nowaks zu G.Ritters Autorschaft in bezug auf die Treysaer "Kundgebung" bestätigte.

Doch gerade diese Mitarbeit G.Ritters in Treysa ist es auch, die hier aufhorchen läßt. Legt sie nicht nahe, daß der scheinbare Gesinnungswandel der evangelischen Kirche nur eine Veränderung im Vokabular, nicht aber im Denken war? Die Demokratie als Staatsform war bei weitem nicht selbstverständlich, auch wenn man sich auf sie berief. So gilt zumindest für G.Ritter, daß er unter "Demokratie" keine

---

<sup>172</sup>Zu G.RITTERS Engagement für die CDU vgl. u.a seinen Brief an Th.WURM vom 9.1.1947, in: K.SCHWALBE / R.REICHARDT (Anm. 121), S. 42off. Dennoch äußerte er sich hier auch kritisch zu einer christlichen Partei, dies legten ja bereits die Ausführungen der Freiburger Denkschrift nahe (christliche Ethik hat ihren Ursprungsort einzig im Gewissen des Einzelnen). Ebenso verhielt er sich in Treysa (vgl. ebfd. den Brief an Th.WURM). Diese kritische Engagement für die CDU-Position ignoriert Werner BERTHOLD, der in G.RITTER nur den imperialistisch-kapitalistischen Historiker sieht (Ders.: ...Großhungern und gehorchen. Zur Entstehung und politischen Funktion der Geschichts-ideologie des westdeutschen Imperialismus untersucht am Beispiel von G.Ritter und Friedrich Meinecke. Berlin/DDR 1960, S. 134ff). Vgl. weiterhin zu G.RITTERS Verhältnis zur CDU: J.-Chr.KAISER (Anm. 137), S. 96-98; zu den Beratungen um eine christliche Partei in Treysa: Martin MÖLLER: Evangelische Kirche und Sozialdemokratische Partei in den Jahren 1945-1950. Grundlagen der Verständigung und Beginn des Dialoges (=Göttinger Theologische Arbeiten, Band 29) Göttingen 1984, S. 33-45; vgl. auch A.SMITH-v.OSTEN (Anm. 123), S. 92ff.

<sup>173</sup>H.NOORMANN (Anm. 7), Bd. 1, S. 169. Ferner scheint H.NOORMANN anzunehmen, daß G.RITTER nicht oder nur unwesentlich an der Entstehung von "Politische Gemeinschaftsordnung" beteiligt war, als Beteiligte nennt er H.THIELICKE und W.BAUER, die beide jedoch nur bei der Geheimtagung im November 1942 anwesend waren (vgl. z.B. Chr.BLUMENBERG-LAMPE (Anm. 122), S. 158). Aus dieser Perspektive erklärt sich wohl auch seine These, daß G.RITTER weitgehend einflußlos auf die Kirchenpolitik der EKD war.

pluralistische, weltanschaulich neutrale Staatsform, sondern im Grunde als Konstitutionsverfahren für ein politisches Exekutivorgan einer christlichen Gemeinschaft verstand. Daher erscheint mir auch J.-Chr.Kaisers These, es sei G.Ritter "weniger (...) um eine genuin christliche Überformung bzw. Ausrichtung der deutschen Gesellschaft im Sinne einer (...) Re-Christianisierung Deutschlands und Europas als Voraussetzung für jede Gesundung von der nationalsozialistischen "Krankheit", sondern um die Sammlung der Aufbauwilligen auf der Basis allgemein akzeptierter humanitärer Prinzipien" gegangen<sup>174</sup>, fragwürdig. G.Ritters Konzeption blieb der traditionellen lutherischen Lehre noch so stark verhaftet, daß eben diese "allgemein akzeptierten humanitären Prinzipien" in einer Weise mit christlichem Gedankengut aufgefüllt waren, die dem Dialog mit anderen weltanschaulichen Positionen nicht zuträglich sein konnte. Auch wenn G.Ritter sah, "daß solche Ideen in der Mitte des 20.Jahrhunderts 'reaktionär' waren, weil sie den Weltanschauungspluralismus der Gesellschaft verneinten und sich ihre Verfechter in der Tendenz dazu bereit fanden, diesen kirchlichreligiösen Anspruch auch auf Kosten dissentierender Ansichten durchzusetzen"<sup>175</sup> - die von ihm geforderte "integrierende Funktion"<sup>176</sup> der Kirchen hätten diese auf der Grundlage seines Entwurfes zur Gesellschaftsordnung nicht wahrnehmen können. Aus heutiger Sicht ist offenkundig, daß den Gedanken, die hier vertreten wurden, aufgrund ihrer exklusiven Struktur nicht die *Demokratiefähigkeit* zugesprochen werden kann. Läßt sich diese Feststellung auch auf den Bereich systematisch-theologischer Theoriebildung in dieser Zeit übertragen?

## 2.2 Kirche und Recht - Eine Tagung im Mai 1949

Die kirchlich-theologischen Stellungnahmen, die in Abgrenzung zu liberaldemokratischen Ideen nachzuweisen waren, finden ihr systematisch-theologisches Äquivalent in den Ansätzen zur *Rechtsbegründung*. Um diese These zu explizieren, sollen die Argumentationen eines Gespräches über die Rechtsbegründung, das im Mai 1949 stattfand, analysiert werden.

<sup>174</sup>J.-Chr.KAISER (Anm. 137), S. 101.

<sup>175</sup>Ebd.

<sup>176</sup>Ebd.

### 2.2.1 Zur historischen Einordnung<sup>177</sup>

Vom 9. bis 13. Januar 1949 hatte sich in Bethel die erste Synode der EKD mit der Frage 'Kirche, Recht und Rechtsbewußtsein' auseinandergesetzt. Die dort aufgebrochene Diskussion wurde vertagt und bei einer Arbeitstagung am 14. und 15. Mai 1949 in Göttingen unter dem Titel 'Kirche und Recht' weitergeführt. Im Zusammenhang dieser Arbeit ist das Symposium interessant, da es seine Wurzeln noch in der Zeit der Formulierung des Grundgesetzes hat, selbst aber nach dem Abschluß der Arbeiten und der Annahme des Grundgesetzes durch den Parlamentarischen Rat am 8. Mai 1949 stattfand. Dabei illustriert eine äußere Beobachtung bereits die sehr zurückhaltende Stellung der EKD zum neuen Grundgesetz: Vom Grundgesetz ist nur an einer einzigen Stelle die Rede, nämlich in einer nachträglich hinzugefügten Anmerkung von Ernst Wolf zu seinem Referat<sup>178</sup>.

Zum Verlauf der Tagung: Einleitend referierte E. Wolf über das Thema 'Rechtfertigung und Recht', und Ulrich Scheuner sprach 'Zum Problem des Naturrechts nach evangelischer Auffassung'. Diese beiden Referate bildeten den Anknüpfungspunkt für die Diskussion<sup>179</sup>, bei der schnell ein Konsensus erreicht wurde, daß die Kirche "der bestehenden Rechtsnot die Bezeugung des dreieinigen Gottes entgegenzusetzen habe"<sup>180</sup>. Diese Forderung wurde im weiteren Verlauf erörtert, wobei das Referat von E. Wolf, der im Anschluß an Karl Barth und Jacques Ellul eine christologische Rechtsbegründung vertrat, einen Leitfaden darstellte, und schließlich in sieben Thesen zur Begründung des Rechts zusammengefaßt.

### 2.2.2 Die Krise des Naturrechts und die Notwendigkeit christologischer Rechtsbegründung - Die Stellungnah-

<sup>177</sup>Vgl. die einführende Berichterstattung von Heinz BRUNOTTE in: Kirche und Recht. Ein vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland veranlaßtes Gespräch über die christliche Begründung des Rechts. Göttingen 1950, S. 3f.

<sup>178</sup>Ernst WOLF: Rechtfertigung und Recht, in: Kirche und Recht (Anm. 177), S. 6. Die Tendenz, die Rechtsdiskussion am positiven Recht vorbei zu führen setzt sich auch später fort, vgl. Hans DOMBOIS (Hg.): Recht und Institution. Eine Fortsetzung des Göttinger Gesprächs von 1949 über die christliche Begründung des Rechts. Referate - Verhandlungsbericht - Thesen. (=Glaube und Forschung Bd. 6) Witten 1956.

<sup>179</sup>Eine Teilnehmerliste findet sich im einleitenden Bericht von H. BRUNOTTE (Kirche und Recht (Anm. 177), S. 3).

<sup>180</sup>H. BRUNOTTE, ebd. S. 4.



*men von E.Wolf und U.Scheuner*

Die Krise im Rechtsbewußtsein der Gegenwart äußere sich, so E.Wolf, in einer wachsenden "Entfremdung zwischen christlichem Dasein und weltlichem Leben"<sup>181</sup>. Diese Entfremdung bringe ein Nebeneinander mit sich, "in dem vor lauter Christlichkeit auf der einen Seite die Welt mit ihrem Fragen nach Recht und Unrecht sich selbst überlassen bleibt"<sup>182</sup>. Um diese Spannung zu überwinden, bedarf es einer Klärung des Verhältnisses von Rechtfertigung und Recht. Mit K.Barth, auf dessen Vortrag 'Rechtfertigung und Recht' von 1938 sich E.Wolf in diesem Zusammenhang stützt, formuliert: "Die Frage lautet zunächst: gibt es eine Beziehung zwischen der Wirklichkeit der von Gott in Jesus Christus ein für allemal vollzogenen Rechtfertigung durch den Glauben und dem Problem des menschlichen Rechtes: eine innere, eine notwendige, eine solche Beziehung, durch die mit der göttlichen Rechtfertigung auch das menschliche Recht in irgendeinem Sinne zum Gegenstand des christlichen Glaubens und der christlichen Verantwortung und damit auch des christlichen Bekenntnisses wird?"<sup>183</sup> Die Reformatoren, so führte K.Barth weiter aus, haben es unterlassen, eindeutig "auch das Recht auf die Rechtfertigung, auch die politische Gewalt auf die Gewalt Christi" zu gründen<sup>184</sup>. Aus dieser Unterlassung resultierte in der Folge die spiritualistische Engführung, die auch E.Wolf diagnostizierte, nämlich daß die Kirche "in großer Innerlichkeit Alles von Gott und von Gott Alles zu erwarten vorgab und dieses 'Alles' nun doch faktisch bestritt, indem sie zu der ganzen Welt des menschlichen Fragens nach Recht und Unrecht keinen Zugang mehr suchte und fand"<sup>185</sup>. Andererseits war die Folge, daß die Rechtsbegründung in säkularen Strukturen erfolgte, die zwar die Berufung auf Gott noch beinhalteten, aber keinen Zweifel daran ließen, daß damit der christliche, der dreieinige Gott nicht gemeint sein könne. "Es mußte dann andererseits möglich sein, die Frage nach dem menschlichen Recht mit festem Griff, vielleicht immer noch unter Berufung auf die allgemeine göttliche Vorsehung, aber nun gelöst aus dem reformatorischen Nebeneinander von Rechtfertigung und Recht selbständig in die Hand zu nehmen und eine säkulare Botschaft und Kirche des

<sup>181</sup>E.WOLF (Anm. 177), S. 12.

<sup>182</sup>Ebd. S. 13.

<sup>183</sup>K.BARTH: Rechtfertigung und Recht, in: Ders.: Eine Schweizer Stimme 1938-1945. Veröffentlichte und unveröffentlichte Vorträge und Briefe, die Karl Barth in diesen Jahren zum Zeitgeschehen gehalten und geschrieben hat. Zollikon 1945, S. 13-57, S. 13.

<sup>184</sup>K.BARTH, ebd. S. 16.

<sup>185</sup>Ebd.

Menschenrechts zu bauen, bei dessen emphatischer Zurückführung auf 'Gott' es doch nicht verborgen bleiben konnte, daß damit der, der der Vater Jesu Christi ist, also seine Gerechtigkeit mit dem proklamierten Menschenrecht auf keinen Fall gemeint sein könne"<sup>186</sup>. Beide Spielarten, die spiritua- listische und die aufklärerische, seien in der Vergangenheit wirksam geworden. Diesen Irrwegen stellt K.Barth seine Ableitung des Rechts aus der Rechtfertigung und damit aus dem Christusgeschehen, eine *christologische Rechtsbegründung*, gegenüber. Der Zusammenhang von Christusgeschehen und weltlichem Recht, den K.Barth aufstellt, widerlegt den ersten Irrweg gleichsam im Vorbeigehen. Gleiches gilt für das Naturrecht: Aus dem Duktus der barthschen Theologie ergibt sich die Ablehnung des Naturrechts zwangsläufig, er muß sie hier nicht mehr eigens ausführen. In diesem Zusammen- hang impliziert dann die Verbindung von *Rechtfertigung* und Recht bereits, daß das Naturrecht keine christliche Begründung des Rechtes sein kann. J.Ellul, der zweite Gewährsmann von E.Wolf, führt diesen Begründungszusammen- hang jedoch noch näher aus und formuliert: Es besteht "zwischen dem Naturrecht und dem, was uns in der Schrift in Bezug auf das Recht offenbart wird und was wir in Ermange- lung einer besseren Bezeichnung 'göttliches Recht' nannten, ein klaffender Gegensatz. Die Lehre vom Naturrecht ist danach in keinem Punkte christliche Lehre"<sup>187</sup>. Wie ist dieser Gegensatz genauer zu fassen<sup>188</sup>? Als Teil der mensch- lichen Wirklichkeit und der Welt insgesamt ist das Recht keine für sich allein existierende Komponente, sondern stets auf Gott bezogen und dem Menschen nur von der Offenbarung in Jesus Christus her zugänglich. Es repräsentiert auch keine für die menschliche Vernunft erkennbaren feststehenden Ord- nungen, sondern hat als gestaltendes Prinzip den Willen Gottes, der das Recht als Bestandteil christlicher Ethik im neuen Bund eingesetzt hat. "Das Recht, so sagt Ellul, ist nicht das Werk weltlicher Vernunft, sondern das Handeln Gottes in der Welt"<sup>189</sup>. Das Recht erhält somit eine dyna- mische Charakteristik, die ihren Fixpunkt allein bei Gott selbst hat.

Diese Anordnung beinhaltet auch den durativen Aspekt des von Gott eingesetzten Rechtes: Es begleitet das Handeln Gottes

---

<sup>186</sup>Ebd.

<sup>187</sup>J.ELLUL: Die theologische Begründung des Rechtes (1945), deutsch: München 1948 (=Beiträge zur Evangelischen Theologie. Theologische Abhandlungen Bd. 10, hg. von E.WOLF), S. 51.

<sup>188</sup>Vgl. zum Ganzen J.ELLUL, ebd. S. 51f.

<sup>189</sup>U.SCHEUNER: Zum Problem des Naturrechts nach evangelischer Auffas- sung, in: Kirche und Recht (Anm. 177), S. 27-44, S. 42.

von der Schöpfung bis zur Erlösung in wechselnden Formen. Es gilt auch hier, was J.Ellul an anderer Stelle für die Institutionen formuliert: Die "Form kann wechseln, und dabei tritt das Handeln des Menschen greifbar hervor, aber ihre Wirklichkeit bleibt sich gleich"<sup>190</sup>; oder, im Hinblick auf die Menschenrechte gesprochen: "Der Inhalt der Menschenrechte ist (...) wesentlich kontingent und wandelbar. Er hängt wirklich von den geschichtlichen Verhältnissen ab, in die der Mensch hineingestellt ist"<sup>191</sup>. Der Kristallisationspunkt des Rechtes ist eben allein der Wille Gottes, aus menschlicher Perspektive ist jedoch kein durchgängiges Prinzip zu erkennen. Das Naturrecht bringt demgegenüber eine Selbständigkeit, Erkennbarkeit und Stetigkeit des Rechtes ins Spiel, die aus christlicher Sicht unannehmbar ist.

Auch E.Wolf will, mit K.Barth und J.Ellul, das menschliche Recht unmittelbar im Rechtfertigungsgeschehen verankert wissen. Für ihn bedeutet dies jedoch nicht die Ablehnung des Naturrechts, sondern nur einer Naturrechtslehre. Die Inhalte eines geschichtlich präsenten, aber aus christlicher Perspektive zu relativierenden Naturrechts sind weiterhin zu beachten. "Die reformatorische Erkenntnis muß von der für sie wesentlichen Christusverkündigung und aus ihrer Sicht des Menschen als des Menschen vor Gott in Gemeinschaft mit dem Mitmenschen zur Naturrechtslehre ebenso entschieden Nein sagen wie sie das Naturrecht als rechtsgeschichtliche Tatsache nüchtern in Rechnung stellen wird, wo es um das praktische Handeln geht. Sie kann kein ideologisches Naturrecht als System, als dogmatische Ordnungslehre vertreten, wohl aber darf sie den Elementen des naturrechtlichen Denkens dort Raum geben, wo es sich nicht um die Frage der metaphysischen Rechtsbegründung (...) handelt, wohl aber um Versuche, einen Bestand praktikabler, normativ-kritischer Rechtsgrundsätze zu ermitteln"<sup>192</sup>.

Ganz ähnlich äußert sich auch U.Scheuner, der in dem Ansatz von J.Ellul wertvolle "Anregungen für eine Erneuerung der protestantischen Lehre von Sittlichkeit und Recht"<sup>193</sup> erblickt, nachdem eine protestantische Naturrechtslehre ebenso wie der Rechtspositivismus abzulehnen sei. Eine etwas andere Akzentuierung im Vergleich mit dem von E.Wolf und U.Scheuner im Anschluß an K.Barth und besonders J.Ellul vorgetragenen

---

<sup>190</sup>J.ELLUL (Anm. 187), S. 59.

<sup>191</sup>J.ELLUL, ebd. S. 60.

<sup>192</sup>E.WOLF, Rechtfertigung und Recht (Anm. 177), S. 24f.; Zu dieser Sichtweise des Rechtes vgl. auch Ders.: Zum protestantischen Rechtsdenken, in: KdZ 11 (1956), Nr. 1, S. 1-5, bes. S. 4f.

<sup>193</sup>U.SCHEUNER (Anm. 177), S. 42.

Zusammenhang erfährt die Frage nach der Begründung in den Schlußthesen der Tagung. In der zweiten These wird hier festgehalten, daß eine Rechtsbegründung aus der Christologie heraus nur insofern zu halten ist, als in Christus Gott sein Anrecht auf den Menschen als sein Schöpfer, aus dem alles menschliche Recht entspringt, wieder aufgerichtet hat<sup>194</sup>. Es wird also eine exklusive Ableitung des Rechtes aus dem zweiten Glaubensartikel, wie sie J.Ellul versuchte, abgelehnt. In der Feststellung jedoch, daß eine christliche Rechtsbegründung nicht auf der Basis einer Lehre vom Naturrecht erfolgen könne, herrscht Übereinstimmung.

### 2.2.3 Die Christengemeinde als notwendige Legitimationsinstanz für das Recht der Bürgergemeinde

Die hier aufgewiesenen Denkstrukturen überschreiten offenbar die Grenzen theologischer Lehrbildung<sup>195</sup> und bilden die Wurzeln für die Argumentationsformen, die von allen Vertretern der kirchlichen Lager im untersuchten Zeitraum vertreten wurden. Ob man, wie G.Ritter, eine Position "außerhalb der Lehre von der Königsherrschaft Christi"<sup>196</sup>, oder, wie K.Barth, J.Ellul oder E.Wolf eben von dieser Lehre her argumentierte, es wurde stets eine Begründung des Rechts versucht, die die Konsequenz nach sich zieht, daß die Legitimität des menschlichen Rechtes immer nur von Seiten der Kirche gegeben werden kann. "Was menschliches Recht ist, das mißt sich nicht an irgendeinem romantischen oder liberalen Naturrecht, sondern schlicht an dem konkreten Freiheitsrecht, das die Kirche für ihr Wort, sofern es das Wort Gottes ist, in Anspruch nehmen muß. Dieses Freiheitsrecht bedeutet die Begründung, die Erhaltung, die Wiederherstellung alles - wirklich alles Menschenrechtes", wie K.Barth formulieren kann<sup>197</sup>. Dieser Gedanke verläuft analog zu den Begründungsmustern für die Grundrechte, die die Fraktionen von CDU, CSU, DP und Zentrum vorbrachten: Der Staat kann hier keinerlei Selbstbegründung leisten, er ist in seinem

<sup>194</sup>Vgl. Kirche und Recht (Anm. 177), S. 51.

<sup>195</sup>Vgl. K.NOWAK (Anm. 124), S. 245: "Ritter fand die ihm vor Augen stehenden Gedankengänge Karl Barths, Jacques Elluls und die ihnen verbundene Position von Ernst Wolf unbrauchbar. Er bestritt den von Barth behaupteten Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Recht." Auch liegt hierin eine interessante Parallele zur Weimarer Zeit, vgl. dazu K.TANNER: Antiliberale Harmonie. Zum politischen Grundkonsens in Theologie und Rechtswissenschaft der zwanziger Jahre, in: F.W.GRAF/Horst RENZ (Hg.): Troeltsch-Studien Bd. 4. Umstrittene Moderne, Gütersloh 1987, S. 193-208, S. 206.

<sup>196</sup>K.NOWAK, ebd. S. 245.

<sup>197</sup>K.BARTH, Rechtfertigung und Recht (Anm. 183), S. 56.

Auftreten, also in der Rechtssetzung, notwendig an die Kirche als Legitimationsinstanz gewiesen. Für die Grund- und Menschenrechte heißt das auch: Sie können nicht aus dem Gleichheitssatz abgeleitet werden, sondern sie sind direkte Folge des Handelns Gottes in Christus für den Menschen. Für die Ausformung einer staatlichen Ordnung hat das weitreichende Konsequenzen, die allesamt auf eine asymmetrische Verteilung der gesellschaftlichen Kompetenzen zielen. Nutznießer dieser Verteilung ist die Kirche. Auf ihren Namen ist die Patentschrift über die Rechts- und Staatsbegründung ausgestellt, neben ihr kann diese Aufgabe durch keine andere Institution geleistet werden. Darum muß auch die Kirche im Staatskirchenrecht eine Stellung haben, die sie über anderen Gruppierungen innerhalb des Gemeinwesens deutlich hinaushebt. Die Wertigkeit des Staates tritt ihr gegenüber zurück, er ist nurmehr der Garant einer politischen Struktur, für deren Geltung freilich er nicht selbst sorgen kann, da er nicht wie die Kirche über Letztbegründungskompetenz verfügt, die die nötigen Voraussetzungen für ein Wirken der Kirche in der beschriebenen Art zur Verfügung stellt.

So steht staatliches Recht in einer Doppelfunktion, die auch bereits an den Voten kirchlicher Vertreter im Parlamentarischen Rat festgemacht werden konnte. Menschliches Recht findet die für eine legale Geltung unabdingbare Begründung seiner Legitimität im göttlichen Handeln und muß sich deshalb daran messen lassen, ob es der Verkündigung dieses Handelns - und damit seiner eigenen Begründung! - auch genügend Raum zur Realisierung dieses Auftrages zur Verfügung stellt. Diese Beobachtung korreliert mit einer Struktur der Menschenrechte, mit der die bürgerlich-kirchliche Fraktion im Parlamentarischen Rat ihre Vorstellungen durchzusetzen versuchte. Dort verdanken sich diese Rechte, die, wie A.Süsterhenn darlegte, freilich letztlich von Gott herkommen - und nur als solche überhaupt Geltung erlangen -, nur dem kirchlichen Denken. Nach ihrer Kodifizierung müssen sie jedoch den Freiraum für dieses Denken gewährleisten.

Eine weitere Parallele zur Arbeit des Parlamentarischen Rates findet sich im Zusammenhang mit der Frage, auf welche Weise die Kirche ihrer Funktion im Staat gerecht werden könne. Für dieses Projekt ist der Unterricht ein konstitutives Element, und so betont J.Ellul, daß die Kirche "die Aufgabe der *Unterweisung* gegenüber den Christen" habe<sup>198</sup>. Dieses Mandat der Kirche ist von eminenter Bedeutung, damit sich das Recht in der Weise ausformt, wie es nach J.Ellul wünschenswert ist. Denn nur durch entsprechende Bildung sind

---

<sup>198</sup>J.ELLUL (Anm. 187), S. 102.

die Christen in der Lage, sich ihren Auftrag in politische Entscheidungen umzusetzen. "Die Aufgabe, sich an Hand der oben gezeichneten Linien auszusprechen und Stellung zu beziehen, ist in erster Linie Sache der Gesamtheit der Christen und durchaus nicht eines verwaltungsmäßigen Organismus, der theoretisch die Kirche darstellen soll. Nur bedarf es dazu für die Christen der Unterweisung inmitten der Kirche selbst. (...) Einzig wenn Christen wirklich ihre Aufgabe und ihre Verantwortlichkeit in der Gesellschaft und gegenüber dem Recht kennen, (...) wird auch die Kirche selber reden und handeln können, wie es ihr befohlen ist"<sup>199</sup>. Diese Passage, verbunden mit der Gleichsetzung von Mensch und Christ<sup>200</sup>, also mit der Vorstellung einer weltanschaulich einheitlichen Gesellschaft, wie sie beispielsweise auch H.-Chr. Seebohm im Parlamentarischen Rat vertrat, illustriert wohl noch einmal aufs deutlichste, warum die Schul- und Elternfrage im Parlamentarischen Rat so heftig umstritten war.

Gleichzeitig stellt sich aber noch einmal die Frage, ob diese Art der Rechtsbegründung für das Funktionieren einer pluralistischen Demokratie förderlich ist. Werden nicht durch eine derartige Theorie alle Verbindungswege zu anderen weltanschaulichen Positionen abgeschnitten und gleichzeitig die eigene Vormachtstellung legitimiert? Wenn das so ist, dann ist auch deutlich, daß die nur beiläufige Erwähnung des Grundgesetzes in dem Bericht über die Tagung "Kirche und Recht" kein Zufall war. Die protestantischen Kirchen sind von einem konstruktiven Dialog mit einem plural und demokratisch verfaßten Staat auch 1949 noch weit entfernt. Das Ziel des "Wortes zur Verantwortung der Kirche für das öffentliche Leben", das die Kirchenkonferenz von Treysa zwar nicht offiziell annahm, das aber mit Sicherheit für weite Kreise der EKD sprach, konnte auf keinen Fall erreicht werden, selbst wenn man unterstellt, daß dort mit der Verwendung der Vokabel 'Demokratie' eine derartige plurale Demokratie und nicht nur eine demokratisch verfaßte christliche Einheitskultur gemeint war. Neben dem demokratiefeindlichen Charakter dieser Theorie gilt mit Sicherheit auch, daß sie den Rechtspositivismus, den sie ja ausdrücklich mit ihrem Insistieren auf die Notwendigkeit einer Letztbegründung für säkulares Recht zu überwinden suchte, nicht wahrhaft zu überwinden vermag. "Die Hauptschwäche einer theologischen Rechtsbegründung (...), die wie die K.Barths von der Positivität der göttlichen Offenbarung in Christus ausgeht,

<sup>199</sup>Ebd.

<sup>200</sup>Vgl. die Auseinandersetzung zwischen H.-Chr. SEEBOHM und O.H. GREVE, Teil I, 1.2.3 (2).

besteht darin, daß sie über den Rechtspositivismus nur insofern hinausgelangt, als die positivistische Setzung um eine Stufe zurückverlegt wird - von staatlicher Gesetzgebung auf die Positivität einer religiösen (oder theologischen) Offenbarungsbehauptung<sup>201</sup>.

#### IV

Festzuhalten ist also, daß sich der Protestantismus unabhängig von verschiedenen theologischen Positionen in allen Ausformungen auch nach 1945 nicht in angemessener Weise an dem politischen Prozeß der entstehenden Bundesrepublik Deutschland beteiligen konnte. Diese Diagnose ist dabei nicht nur den Exponenten der Kirche im Parlamentarischen Rat, den offiziellen und inoffiziellen Vertretern kirchlichen Gedankenguts zu stellen. Sie muß vielmehr für das protestantische Rechtsdenken jener Zeit überhaupt gelten.

Doch wie verträgt sich diese Feststellung mit dem Selbstverständnis des deutschen Protestantismus nach 1945? Das engagierte Plädoyer für die Demokratie, das M.Niemöller auf der Kirchenkonferenz in Treysa gehalten hatte und das auch von der Versammlung mitgetragen wurde, wurde bei weitem nicht - auch nicht von ihm selbst, wie sein Schreiben an den Parlamentarischen Rat erkennen ließ - in die politische Praxis umgesetzt. Allerdings: Muß nicht angesichts der offenkundigen Diskrepanz von Anspruch und Umsetzung bereits der Anspruch im Sinne eines unterschiedlichen Demokratieverständnisses relativiert werden? Die beschriebene Differenz läßt sich eigentlich nur dann verstehen, wenn man davon ausgeht, daß die Demokratie, die hier gemeint war, auf einen demokratisch verfaßten christlichen Staat zielte. Inzwischen sind 40 Jahre vergangen, und nachdem sich die parlamentarische Demokratie etablieren konnte, stellt sich - nun unter anderen Bedingungen - die Frage, ob die Hauptintention aller Beteiligten an der politischen Diskussion nach 1945, nämlich alle Vorkehrungen zu treffen, um ein Abgleiten der Demokratie in die Diktatur, das die Weimarer Republik erlebt hatte, zu verhindern, mit dieser Demokratiekonzeption wirklich hätte erreicht werden können. Dabei muß man sich davor hüten, vorschnell den Stab über die damals Verantwortlichen zu brechen, denn: *Konnten kirchliche Kreise zu dieser Zeit wirklich anders denken?*

Sicher, die beschriebenen Strukturen müssen nicht per se das

---

<sup>201</sup>Wolfhart PANNENBERG: Christliche Rechtsbegründung, in: Anselm HERTZ, Wilhelm KORFF, Trutz RENDTORFF, Hermann RINGELING (Hg.): Handbuch der christlichen Ethik. Band 2. Freiburg u.a. 1978, S. 323-338, S. 327.

Funktionieren einer rechtsstaatlichen Verfassungsordnung in Frage stellen. Ebenso wäre es unzutreffend zu leugnen, daß die Inhalte christlichen Staatsdenkens, die immer wieder vorgebracht wurden, mit einer pluralen Demokratie schlechterdings unvereinbar seien. Das wäre eine Einschätzung, die ebenso wie die dargestellten kirchlichen Positionen, wenn auch aus der entgegengesetzten Perspektive, nicht mit dem von R.Thoma skizzierten Phänomen umzugehen wüßte. Denn auch für eine derartige Position gilt seine Aussage: "Niemand wird heute verkennen, daß uns in den Voraussetzungen und Folgerungen der demokratischen Vernunftrechtsphilosophie säkularisiertes Christentum entgegentritt, mit seiner Gleichheit vor Gott und seinem Gebot der Bruderliebe"<sup>202</sup>.

Jedoch ist auch die damals entworfene Ordnung nicht zureichend gegen einen Übergriff totalitärer Einflüsse gesichert, da die Gesellschaft durch die Geringschätzung anderer Gruppierungen nur auf einem Bein steht. So erweist sich das Anliegen der Kirchenvertreter, den neu entstehenden Staat auf die Grundlage einer nicht nur legalen, sondern auch legitimen, da in christlicher Tradition begründeten, Verankerung zu stellen, um ihn so gut wie möglich gegen demokratiefeindliche Einflüsse zu sichern, letztlich als kontraproduktiv. Um dieses Ziel tatsächlich zu erreichen, ist es wesentlich günstiger, die plurale Meinungsbildung zu fördern und die Frage nach der Letztbegründung, die sich mit Sicherheit stellt, offenzuhalten, wie es beispielsweise in der Argumentation C.Schmids zu finden war. Letztlich trägt diese Konstitution auch einem Grunddatum christlicher Anthropologie Rechnung, nämlich der Tatsache, daß der Mensch auch nach der Versöhnung dem Reich des Bösen unterworfen bleibt und als Sünder Gut und Böse letztlich nicht sicher erkennen kann.

---

<sup>202</sup>R.THOMA, Wesen und Erscheinungsform der modernen Demokratie (Anm. 120), S. 72.



## ZEITGESCHICHTLICHE TAGUNGEN UND AUSSTELLUNGEN

### *Widerstand zwischen Schuldverstrickung und Gewissensruf 1933 - 1945. Kirchenkampf, Völkermord und Gegenwehr.*

Unter diesem Titel stand vom 6.-8. Mai 1988 eine von Akademiedirektor Günter Ebbrecht und Ernst-Albert Scharffenorth geleitete Tagung der Akademie Iserlohn, in der sich ca. 40 Teilnehmer - unter ihnen der Bruder von Friedrich Justus Perels und der Sohn Günther Dehns - über Zwischenergebnisse des Heidelberger Forschungsprojekts zum Widerstandskreis um Dohnanyi und Bonhoeffer informieren konnten. Da die Tagung nur kurz nach dem 70. Geburtstag von Heinz Eduard Tödt, dem Initiator und Mentor des Forschungsprojekts, angesetzt war, bot sich darüber hinaus die Gelegenheit, mit ihm zusammen Geburtstag zu feiern.

Nach der Begrüßung durch Akademiedirektor Günter Ebbrecht gab Ernst-Albert Scharffenorth einen allgemeinen Überblick über das Forschungsvorhaben und führte die Teilnehmer auf diese Weise ins Tagungsthema ein. Der Bonhoeffer-Dohnanyi-Kreis zeichnet sich u. a. dadurch aus, daß er - durch verwandschaftliche und freundschaftliche Beziehungen einander verbunden, positiv zur Weimarer Republik stand und den Nationalsozialismus von Anfang an ablehnte. Insofern wäre es falsch, ihn - wie dies in der Zeitgeschichtsforschung bisweilen geschieht - umstandslos den nationalkonservativen Eliten zuzuordnen, die Hitler 1933 begrüßt und zunächst unterstützt hatten. Zum engeren Kreis kann man neben Dietrich Bonhoeffer und Hans von Dohnanyi vor allem Christine von Dohnanyi, Klaus Bonhoeffer, Justus Delbrück (mit dessen Schwester Emmi Klaus Bonhoeffer verheiratet war), Rüdiger Schleicher und Friedrich Justus Perels rechnen. Die meisten davon waren Juristen, zum Teil in leitenden Positionen; Dietrich Bonhoeffer war der einzige Theologe. Dies ist u. a. deswegen von besonderer Bedeutung, weil in der Historiographie der kirchlichen Zeitgeschichte das Interesse sich

fast ausschließlich auf bestimmte Kirchenführer und die Geschichte der Synoden richtet, während das Engagement von Laien, die sich aus christlicher Verantwortung heraus am Kirchenkampf und Widerstand beteiligten, bisher kaum Beachtung gefunden hat. Darin mag auch begründet sein, so führte Scharffenorth aus, daß selbst der Rechts- und Finanzkampf der Bekennenden Kirche bisher noch nicht systematisch erforscht worden ist.

Eine zentrale Rolle für den Rechtskampf der Bekennenden Kirche der altpreußischen Union spielte deren Justitiar Friedrich Justus Perels, dem das von Matthias Schreiber (Bochum) gehaltene Hauptreferat am Freitagabend gewidmet war. Schreiber schilderte anhand einiger konkreter Fälle, wie Perels Rechtshilfe für verfolgte Pfarrer der Bekennenden Kirche organisierte, wie er mithalf, Nachfolgeorganisationen für die verbotenen Predigerseminare und Bibelkreise aufzubauen, und wie er im Kriege an Verhandlungen zur UK-Stellung von BK-Pfarrern mitwirkte. Als im Lauf der Zeit die Möglichkeiten rechtlicher Hilfe immer stärker beschnitten und die Nachfolgeorganisationen verboten wurden und darüber hinaus Euthanasiemaßnahmen und Judendeportationen einsetzten, erkannte Perels, daß die Schadensbegrenzung in der bisher praktizierten Form nicht mehr ausreichte, daß vielmehr das Regime selbst beseitigt werden mußte.

Über Dietrich Bonhoeffer kam er in Kontakt mit dem konspirativen Widerstandskreis, der sich in der Abwehr um Oster und Dohnanyi gebildet hatte. Perels' Beitrag bestand u. a. in der Mitarbeit an einer Reihe von Gutachten und Eingaben an die Wehrmacht, durch die man die Generäle für einen Umsturz zu gewinnen suchte. Aufgrund des Zossener Aktenfundes wurde er Anfang Oktober 1944 verhaftet und am 2. Februar 1945 von Freisler zum Tode verurteilt.

Die meisten, die den Weg in den konspirativen Widerstand beschritten hatten, taten dies im Bewußtsein, durch ihr Gewissen dazu gerufen zu sein. Dies gilt für Perels ebenso wie für die anderen Mitglieder des Kreises. Dietrich Bonhoeffer zeichnet sich gegenüber den anderen dadurch aus,

daß wir über seine Gewissenskonflikte aufgrund von Tagebucheintragungen und Briefen relativ genaue Kenntnis haben und vor allem dadurch, daß er über Rolle und Funktion des Gewissens auch theologisch-ethisch reflektierte.

Heinz Eduard Tödt ging in seinem Referat am zweiten Sitzungstag der Frage nach, inwiefern "Gewissenspraxis und Gewissenstheorie bei Bonhoeffer" eine Einheit bilden. Als sich 1939 der Ausbruch des Krieges abzuzeichnen begann, emigrierte Bonhoeffer - von amerikanischen Freunden ebenso gedrängt wie von Brüdern der Bekennenden Kirche - nach Amerika. Doch schon auf der Überfahrt nach New York überfielen ihn Zweifel, ob er damit nicht dem Ort, an den Christus ihn gestellt habe, ausweiche. Bald wurde aus diesen Gewissensbissen der klare Ruf zur Rückkehr nach Deutschland. Interessanterweise begründete Bonhoeffer dies vor sich selber aber nicht damit, daß die Kirche in Deutschland ihn brauche, sondern damit, daß dort sein "Leben" sei. 'Gewissen' scheint demnach für Bonhoeffer diejenige innere Stimme im Menschen gewesen zu sein, die ihn an das erinnert, was sein Leben ausmacht, die ihn zur Wahrung seiner Identität auffordert. Doch bestimmt es auch, so fragte Heinz Eduard Tödt, was sein Leben, seine Identität selber ausmacht?

Geht man dieser Frage zur Gewissenstheorie nach, wie sie Bonhoeffer in den Ethik-Manuskripten entfaltetete, so wird deutlich, daß er genau dieses Problem zum Ansatz seiner Kritik des Gewissens machte. Im ersten Abschnitt des Manuskripts "Ethik als Gestaltung", verfaßt im Spätsommer 1940, stellt Bonhoeffer sechs Gruppen von Menschen idealtypisch in ihrem Versagen angesichts des Nationalsozialismus einander gegenüber. Unter ihnen findet sich auch der "Mann des Gewissens", der letztlich versagt, weil er seine Integrität um jeden Preis wahren will; um angesichts des um ihn herum geschehenden Unrechts kein schlechtes Gewissen zu bekommen, belügt er es schließlich. Er repräsentiert damit einen von der Situation der Entzweiung von Gott geprägten Umgang mit dem Gewissen, indem der Mensch selber entscheiden zu können meint, was gut und böse ist. Das Gewissen dient hier nur

der Selbstrechtfertigung des egozentrischen Menschen und geht dabei notwendig an der Wirklichkeit vorbei.

Indem das Gewissen lediglich in die Einheit mit sich selbst ruft, bestimmt es nicht, worin diese Einheit besteht. Erst wenn der Mensch seine Identität in der Hingabe an Gott findet, er also von einem autistischen zu einem kommunikativen Verständnis seiner selbst befreit ist, widerstreitet der Ruf des (befreiten) Gewissens nicht mehr der mit Schuldübernahme verbundenen Wahrnehmung von Verantwortung für den in Not geratenen verfolgten Mitmenschen. Denn nur das in Christus befreite und um seine Anwesenheit auf Gottes Gnade wissende Gewissen ist auch frei, um eines anderen willen schuldig zu werden.

Der verfolgte Mitmensch, das war in den Jahren 1933-1945 nicht ausschließlich, aber doch primär der jüdische Mitmensch. Marikje Smid (Vikarin in Hildesheim) analysierte in ihrem Beitrag "Protestantismus und Antisemitismus 1930-1933" die Faktoren, die dazu führten, daß die Kirche der Judenverfolgung des Dritten Reiches nicht entschiedener entgegenzutreten in der Lage war. Sie unterschied terminologisch zwischen a) allgemeiner, d. h. auf ethnischer, sozialer, kultureller oder ideologischer Distanz beruhender Judenfeindschaft, wie es sie seit der Antike gab, b) dem aus Gründen der theologischen Abgrenzung im Urchristentum entstandenen Antijudaismus und c) dem neuzeitlichen rassenideologisch bestimmten Antisemitismus. Smid zeigte aufgrund eines Überblicks über die Lage und Bedeutung der Juden in der Weimarer Republik sowie eine Analyse des Judenbildes der Weimarer Parteien, wie ideologisch bedingte Judenfeindschaft und Antisemitismus von den die Weimarer Republik bekämpfenden Gruppen zum politischen Kampfmittel gemacht wurden. Seitens der Kirche gab es dazu drei voneinander abweichende Einstellungsmuster: Für die primär geschichtstheologisch denkenden Volkstumstheologen (Stapel, Hirsch, Althaus) war eine weitgehend mühelose Verschränkung von Antisemitismus, Judenfeindschaft und Antijudaismus charakteristisch. Diesem dominanten Einstellungstyp gegenüber lehnte eine zweite mit wesentlich geringerem Einfluß ausgestattete

Gruppe (Bultmann, von Soden, Baumgarten) den Rassenantisemitismus ab, blieb allerdings dem traditionellen Antijudaismus verhaftet, von dem sich nur die radikalen Vertreter einer Wort-Gottes-Theologie (Barth, Bonhoeffer) frei zu machen suchten. Aufs ganze gesehen - so das Fazit von Marikje Smid -, hat die weitgehend antijudaistische Einstellung des deutschen Protestantismus den in der politischen Diskussion vorherrschenden Antisemitismus bestätigt und verstärkt.

Demgegenüber waren die Mitglieder des Bonhoeffer-Dohnanyi-Kreises nicht nur frei von antijüdischen Ressentiments, vielmehr waren ihnen die Verfolgungsmaßnahmen gegen Juden Bestätigung für den Unrechtscharakter des Regimes. Insbesondere Hans von Dohnanyi, über den die Hamburger Juristin Elisabeth Chowaniec berichtete, setzte alles daran, verfolgten Juden zu helfen und ihnen wenn möglich die Emigration zu ermöglichen.

Nachdem das Programm einige Anforderungen an die Aufnahmefähigkeit der Tagungsteilnehmer gestellt hatte, sollte der Samstagabend ganz im Zeichen des 70. Geburtstages von Heinz Eduard Tödt stehen. Günter Ebbrecht ließ es sich nicht nehmen, alle Teilnehmer zu Ehren des Jubilars zu einem kleinen Stehempfang zu bitten und von seiner ersten Begegnung mit ihm während der wilden Endsechziger in Heidelberg zu berichten. Heinz Eduard Tödt - seinerseits in bester Erzähl-laune - revanchierte sich mit Erinnerungen aus Kriegsgefangenschaft und Studienzeit. Dabei zeigte sich einmal mehr, was er selbst seinen "nordfriesischen Freiheitssinn" nennt, gepaart mit Humor, menschlicher Wärme und reflektierender Distanz zur eigenen Lebensgeschichte, die jeden in ihren Bann zog.

Zum Abschluß der Tagung ging es am Sonntag um einen wichtigen Aspekt der Auslandsbeziehungen des Bonhoeffer-Dohnanyi-Kreises. In seinem Beitrag "Die Aufgabe der Kirchen in Friedenszeiten" berichtete Ernst-Albert Scharffenorth über den Einsatz von Bischof George Bell und dessen deutschlandpolitischen Berater Gerhard Leibholz, dem 1938 nach England emigrierten Schwager Dietrich Bonhoeffers, für eine kon-

struktive Deutschlandpolitik Großbritanniens in den Jahren 1941-1943. Besonders zwei Punkte verdienten in diesem Zusammenhang hervorgehoben zu werden: Erstens, daß die Deutschen, wie Leibholz immer wieder betonte, die Chance erhalten müßten, sich selbst von Hitler zu befreien und sich für die Demokratie nach westlich-liberalem Vorbild zu entscheiden, was aber nur möglich sei, wenn man auf Seiten der Westalliierten (wie Stalin) zwischen dem NS-Regime und dem deutschen Volk unterscheide. Zweitens war für Leibholz - wie für die übrigen Mitglieder des Bonhoeffer-Dohnanyi-Kreises - klar, daß eine solche Selbstbefreiung von den Nazis nicht ohne das Militär durchführbar wäre; deshalb drängte er die Engländer immer wieder, in Verhandlungen mit oppositionellen Armeeführern einzutreten. Es gehört zur Tragik der Geschichte des deutschen Widerstandes, daß Leibholz und Bell dafür kein Verständnis ernteten, weil die Engländer in Hitler vor allem einen Repräsentanten des unter allen Umständen zu zerschlagenden preußischen Militarismus sahen. Trotz ihres Scheiterns sind Bell und Leibholz ein Beispiel dafür, wie Christen, die sich als Glieder der sanctorum communio begreifen, nationale Standpunkte und Interessen auch in Kriegszeiten überwinden konnten.

In seinen Schlußbetrachtungen fragte Heinz Eduard Tödt danach, was die Ergebnisse der Zeitgeschichtsforschung für uns heute bedeuten. Zweifellos seien die Anschauungen der Widerständler keine zeitlosen Prinzipien, die wir ungebrochen übernehmen könnten. Bedenkenswert aber bleibe über den sie auszeichnenden persönlichen Mut und bedingungslosen Selbsteinsatz hinaus ihre ideologiefreie Wirklichkeitswahrnehmung. Weil 'Wirklichkeit' für sie die gefallene Welt war, für die Gott gestorben ist, darum mußten sie sich keinen Illusionen hingeben, sondern konnten die enormen Frustrationserfahrungen positiv verarbeiten. Weil sie sich aus dem Glauben heraus in der Welt zu orientieren suchten, waren sie nicht nur sensibel für das, was an Unrecht um sie herum geschah, sondern auch bereit, diesem Unrecht zu widerstehen.

*Arbeitstagung zur kirchlichen Zeitgeschichte in Salzburg  
am 3. und 4. Oktober 1988*

Auf Anregung von Universitätsdozent Dr. Karl Schwarz trafen sich zum ersten Mal österreichische Zeitgeschichtler mit der Ev. Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte. Schwarz begrüßte zunächst die Teilnehmer/innen, unter ihnen auch Wissenschaftler aus der DDR, und verlas ein Grußwort des Wiener Bischofs Dieter Knall.

Das Treffen stand im Jahr der 50. Wiederkehr der Reichspogromnacht unter Fragestellungen, die sich besonders mit der Stellung der Juden in Österreich und ihrem Schicksal seit 1938, aber auch mit allgemeinen Problemen der österreichischen kirchlichen Zeitgeschichtsforschung befaßten.

Zur Eröffnung referierte Professor Dr. Ernst Hanisch (Salzburg) über "Das katholisch-ländliche Milieu während des Nationalsozialismus in Österreich". Ausgehend vom Milieubegriff hob Hanisch hervor, in wie starkem Maße dieses Milieu in den Alpengebieten das Verhalten und die Mentalität der bäuerlichen Bevölkerung dominierte. Je stärker die Sozialisationskraft der Kirche wirkte, desto schwerer war es, nationalsozialistisches Gedankengut vollständig durchzusetzen. Dies schloß allerdings nicht aus, daß diese Ideologie partiell nicht auch gutgeheißen worden wäre. Gerade die Person Hitlers beurteilte man durchaus positiv. Resistent verhielten sich die Menschen in den Dörfern nur dann, wenn es um die ureigensten Belange der Kirche ging, etwa bei der Auseinandersetzung um die Entfernung der Kreuze aus öffentlichen Räumen. Einig war man sich mit den neuen Machthabern jedoch in der Verachtung und den Ressentiments gegenüber den Juden. Ausschreitungen gegen Juden ereigneten sich auf dem Lande allerdings kaum, nicht zuletzt deshalb, weil die Juden fast ausschließlich in der Hauptstadt Wien lebten. Dort aber lief die Pogromnacht vom 9./10. November 1938 teilweise schlimmer ab als im Altreich.

Hanisch wies im Zusammenhang mit dem Schicksal der Juden darauf hin, daß es einen starken katholischen Antisemitismus gab, aber auch einen Kardinal Innitzer, der den Juden half. Inwieweit der Befund, den Hanisch lieferte, auch für das protestantisch-ländliche Milieu zutrifft - dieses gab es freilich nur in Form kleiner geschlossener Siedlungen in Kärnten, im Burgenland und in Oberösterreich - ist noch zu untersuchen.

Lediglich als Manuskripte lagen die beiden Referate von Superintendent Universitätsdozent Dr. Gustav Reingrabner (Eisenstadt) über "Strukturelle Probleme der Leitung der evangelischen Kirche in Österreich in den Jahren 1938 bis 1945" und von Dr. Herbert Unterköfler (Wien) über "Die Evangelische Kirche in Österreich und ihre Judenchristen" vor, da beide Referenten am Erscheinen verhindert waren.

Unterköfler geht in seinen Ausführungen sehr kritisch mit seiner Kirche ins Gericht und wirft ihr mangelnde Solidarität mit den nichtarischen Christen vor, wiewohl seit der Mitte der 80er Jahre des 19. Jahrhunderts eine ständige Übertrittsbewegung vom Judentum zur evangelischen Kirche festgestellt werden kann, die erst 1938 mit dem kirchlichen Taufverbot konversionswilliger Juden abrupt zum Stillstand kommt. Insgesamt wird man wohl von mehr als 10 000 rassistisch verfolgten evangelischen Christen ausgehen dürfen. "Die Attraktivität" - so schreibt Unterköfler - "des evangelischen Bekenntnisses für konversionswillige Juden (ist) wohl vornehmlich im individualistischen Gepräge evangelischer Kirchlichkeit zu suchen". Dies hatte aber auch zur Folge, daß sich die Kirche der konvertierten Juden niemals besonders annahm und damit andererseits deren Assimilationsbestrebungen entgegenkam.

Seit dem Sommer 1919 trug sich die Schwedische Israel-Mission mit dem Gedanken, auch in Wien tätig zu werden. Deren Aktivitäten aber blieben in der Folgezeit nicht ohne Widerspruch, besonders deshalb, weil sie sich sehr auf die Mission unter den Kindern konzentrierte. Innerhalb der Kirche



verstärkte sich der Antisemitismus in einem solchen Maße, daß die Taufgemeinschaft mit den Judenchristen bereits in Frage gestellt wurde. Die Israel-Mission förderte diesen Trend noch durch die Entstehung von Personalgemeinden und trieb damit die Judenchristen in die Ghettoisierung. Nach dem Einmarsch der deutschen Truppen in Österreich sah sich der Leiter der Israel-Mission, Friedrich Joachim Forell gezwungen zu fliehen.

Die evangelische Kirche war unterdessen bereit, den Wünschen und Forderungen der neuen Machthaber nach Ausschaltung der judenchristlichen Bürger entgegenzukommen, besonders in der Frage der Konversionsmöglichkeit und der Eheschließung von Juden. Der Präsident des Ev. Oberkirchenrats Robert Kauer hatte sich namens der Kirche schon früh von der Schwedischen Israel-Mission distanziert, löste den Verein "Bund für Christen und Israel" auf und gestattete, daß der Arierparagraph in die Statuten des "Evangelischen Bundes" und des "Gustav-Adolf-Vereins" übernommen wurde. Erst Bischof Hans Eder korrigierte diese Politik der totalen Anpassung gegenüber dem nationalsozialistischen Staat etwas. Dennoch konnte es passieren, daß Gemeindegliedern, die den gelben Stern trugen, in Wien etwa der Zutritt zum Gottesdienst verwehrt wurde.

Unterköfler resümiert so auch: "Wohl haben evangelische Pfarrer und Laien vereinzelt mutige Zeichen gesetzt, doch zu einem von der Kirche getragenen Widerstand gegen die nationalsozialistische Judenvernichtung konnten sie nicht ausreifen."

Mit den "Strukturellen Problemen der Leitung der Evangelischen Kirche in Österreich in den Jahren 1936 bis 1945" beschäftigt sich Gustav Reingrabner.

Die Inbesitznahme Österreichs durch die Nationalsozialisten hatte auch kirchenrechtliche Folgen. Das Protestantentum von 1861 hatte zwar kein landesherrliches Kirchenregiment, aber ein landesfürstliches Oberaufsichts- und Verwaltungsrecht proklamiert. Der Ev. Oberkirchenrat galt nach dem

Staatsgrundgesetz von 1867 als kaiserliche Institution, nach dem Ende der Monarchie wurde er eher als staatliches Organ angesehen. Die Regierung des "Bundesstaates Österreich" legte die Kirchenverfassung seit 1934 zunehmend restriktiv aus und verfolgte damit grundsätzlich das Ziel, die Protestanten aus den staatstragenden Gruppen zu verdrängen; begründet wurde diese Haltung unter anderem mit dem Verweis auf die deutschnationalen Neigungen bei einem Großteil der österreichischen Evangelischen. Nach dem Anschluß Österreichs an das Reich wurde der alte Oberkirchenrat beurlaubt und schließlich durch die Übergangsregierung Seyß-Inquart neu besetzt. Die Generalsynode aber wurde wegen staatlichen Einspruchs bis 1945 nicht mehr einberufen, was zu einer gewissen Lähmung der Kirchenleitung führte.

Mit dem "Gesetz über die Rechtsstellung des evangelischen Oberkirchenrats in Wien" vom 8. Mai 1939 wurde der Oberkirchenrat zur Kirchenbehörde erklärt; damit blieb das Verhältnis zwischen Staat und Kirche sozusagen in einem "Schwebezustand", der für die Kirche zwar eine gewisse Eigenständigkeit, aber andererseits auch eine juristisch nicht fixierte Position bedeutete. Die schädlichen Konsequenzen dieses unklaren Rechtsverhältnisses wurden dadurch gemildert, daß es in Österreich zwar kirchenpolitische Parteien, aber keinen Kirchenkampf gegeben hat. Trotz aller Schwierigkeiten sowie versuchter und tatsächlich erfolgter Eingriffe des Staates (Bischofseinsetzung, Aufbau einer Reichskirche, Finanzabteilung) gelang es doch, die österreichische Kirche intakt zu erhalten. Die strukturellen Probleme aber konnten letztlich erst durch das Bundesgesetz über "äußere Rechtsverhältnisse der Evangelischen Kirche in Österreich" vom 6. Juli 1961 gelöst werden.

Dozent Dr. Hartmut Ludwig (Berlin/DDR) referierte über das "Büro Pfarrer Grüber in der Zeit von 1938-1940". Seit dem frühen Sommer 1938 betreute der Pfarrer aus Berlin-Kaulsdorf im Auftrag der Bekennenden Kirche nichtarische Christen. Deren Situation war besonders schwierig, denn diese getauften Juden galten den Glaubensjuden als abtrünnig, sie wurden aber auch von ihrer Kirche nicht soli-

darisch aufgenommen. Ihr im Juli 1933 gegründeter "Reichsverband nichtarischer Christen" hatte im Vergleich zur "Reichsvertretung der Juden in Deutschland" unter Rabbiner Leo Baeck weitaus weniger Mitglieder und keinerlei Einfluß. Grübers Arbeit wurde nicht nur durch die mißtrauische Beobachtung durch die Gestapo erschwert, sondern auch durch die mangelnde Bereitschaft der europäischen Länder, Juden aufzunehmen. Dies machte besonders die internationale Flüchtlingskonferenz deutlich, die im Juli 1938 in Evian am Genfer See stattfand.

Das "Büro Grüber" hatte kaum seinen Aufbau abgeschlossen, als seine Weiterarbeit schon wieder in Frage gestellt wurde. Die Erfolge des SS-Untersturmführers Adolf Eichmann bei der Vertreibung der Juden aus Österreich - 5000 in drei Monaten - veranlaßten den Chef der Sicherheitspolizei und des SD Reinhard Heydrich, nach dem Novemberpogrom die Errichtung einer vergleichbaren "Vertreibungszentrale" für das Altreich vorzuschlagen. Im Februar 1939 wurde dann innerhalb des Reichsinnenministeriums die "Reichszentrale für jüdische Auswanderung" gegründet, die Heydrich leitete. Daneben entstand die "Reichsvereinigung der Juden in Deutschland", in der alle Rassejuden zwangsweise Mitglieder werden mußten. Damit hatte das NS-Regime die Auswanderung der Juden ganz unter seine Kontrolle gebracht; die christlichen Hilfsstellen waren jetzt nur noch "Sonderabteilungen", sie unterstanden zunächst dem Referenten für jüdische Angelegenheiten des Gestapa Kurt Lischka und nach der Gründung des Reichssicherheitshauptamtes im September 1939 dem Sonderreferenten für Judenangelegenheiten Eichmann. Das "Büro Grüber" konnte, dennoch von Dezember 1938 bis August 1939 etwa 1700 bis 2000 Personen zur Auswanderung verhelfen.

Mit Kriegsbeginn wurde die Situation immer schwieriger. Grüber wurde nach Differenzen mit der Gestapo schließlich am 19. Dezember 1940 verhaftet und später in das KZ Sachsenhausen gebracht. Sein Stellvertreter Pfarrer Werner Sylten wurde mit der Liquidation des Büros beauftragt. Dies geschah am 1. Februar 1941. Es gelang ihm zunächst noch, die seelsorgerliche Betreuung der nichtarischen Christen

aufrechtzuerhalten, jetzt unter dem Namen "Evangelisches Hilfswerk". Am 27. Februar 1941 wurde auch er verhaftet; das war das endgültige "Aus" für das "Büro Grüber". Die illegale Hilfe für die Rasseverfolgten übernahmen nun - soweit dies überhaupt noch möglich war - "furchtlose Frauen", nämlich Gertrud Staewen, Helene Jacobs, Bolette Burckhardt, zur Seite standen ihnen einige Pfarrer der Bekennenden Kirche.

Am Dienstagmorgen sprach nach der Begrüßung durch den Leiter des Internationalen Forschungszentrums Salzburg auf dem Mönchsberg, Professor Franz-Martin Schmölz, Professor Dr. Heinz Eduard Tödt (Heidelberg) über "Die antisemitischen Novemberverbrechen von 1938 und der deutsche Protestantismus. Theologische und ideologische Voraussetzungen für die Hinnahme des Judenpogroms" (vgl. den Abdruck S. 4ff.).

Abschließend referierte Professor Dr. Kurt Meier (Leipzig) über "Protestantismus und 'Endlösung der Judenfrage'. Ereignisse und problemgeschichtliche Aspekte". Zunächst wies Meier darauf hin, daß die Bekennende Kirche im September 1935 nicht gegen die Rassengesetze Hitlers protestierte, vor allem deshalb, um die eigene Existenz nicht zu gefährden; beschlossen wurden lediglich Hilfen für die Judenchristen, dabei sollten die jüdischen Organisationen zunächst für die Auswanderung sorgen.

Seit 1942 konnte die Kirche dann aber zunehmend ihren Einfluß geltend machen aufgrund eines volkskirchlichen Konsolidierungsprozesses; jetzt kam es auch zu kirchlichen Protesten gegen Massenmorde im Zweiten Weltkrieg.

In einem zweiten Abschnitt ging Meier auf die unterschiedlichen wissenschaftlichen Ansätze zur Erforschung der nationalsozialistischen Politik der Endlösung ein. Hier stehen sich intentionalistischer und funktionalistischer Ansatz gegenüber. Während Wissenschaftler wie Eberhard Jäckel und Ernst Nolte die These vertreten, daß die Massenmorde an den Juden von Anfang an geplant gewesen seien und in der Führerfigur Hitler alle Fäden zusammenliefen, gehen Vertre-

ter der anderen Richtung wie Martin Broszat oder Hans Mommsen davon aus, daß es keine monokausale weltanschauliche Verbindung und keinen eindeutig belegten Vernichtungsbefehl Hitlers gegeben, sondern vielmehr die nationalsozialistische Judenpolitik eine kumulative Radikalisierung erfahren habe.

Zuletzt behandelte Meier verschiedene jüdische Deutungsmuster für den Holocaust. Er hob dabei hervor, daß von jüdischer Seite der Holocaust auch als "Zuchtrute für die Sünden des Zionismus" angesehen und damit die christliche Schuld relativiert werde. Insgesamt habe das Trauma von Auschwitz so auch keine spezifische Auschwitz-Theologie hervorgebracht.

Gertraud Grünzinger-Siebert

#### *Kirche jenseits des Eisernen Vorhangs*

Vom 13. bis 15. November 1988 veranstaltete die Akademie für Politik und Zeitgeschehen der Hanns-Seidel-Stiftung in ihrer Tagungsstätte Wildbad Kreuth eine Tagung zum Thema "Kirche jenseits des Eisernen Vorhangs". Dabei sollte in ausgewählten Bereichen deutlich gemacht werden, daß die christlichen Kirchen aller Konfessionen im kommunistischen Machtbereich nach wie vor mit Schwierigkeiten zu kämpfen haben, die allein durch die Verkündung des "Neuen Denkens" durch Generalsekretär Gorbatschow noch keinesfalls behoben sind. Den Worten müssen erst entscheidende Taten folgen, und zwar gerade auf dem Feld der im Gefüge der Menschenrechte zentralen Religionsfreiheit.

Dies wurde besonders deutlich in dem Referat von Dr. Gerd Stricker (Institut "Glaube in der Zweiten Welt", Zollikon-CH), das einen Rückblick auf die Ereignisse in der Sowjetunion anläßlich der Millenniumsfeiern zur Taufe der Kiewer Rus versuchte. Abgesehen von der üblichen Ge-

schichtsklitterung der Russen, die den Akt der Taufe des Großfürsten Wladimir im Jahre 988 zu einem Ereignis der "russischen" Geschichte stilisiert, obwohl damals ein russisches Volk noch nicht existiert hat, berichtete Dr. Stricker über die "atmosphärischen" Änderungen im Verhältnis zwischen (hauptsächlich orthodoxer) Kirche und Sowjetstaat. Er fügte hinzu, daß zwar atmosphärische Verbesserungen sicherlich noch nicht ausreichten, um die Folgen 70jähriger Verfolgung der Kirche in der Sowjetunion zu beseitigen, daß aber auch substantielles Entgegenkommen des Staates feststellbar sei. Dabei handele es sich jedoch lediglich um Gnadenakte, aber keine Grundsatzentscheidungen. Ob eine epochale Wende in der sowjetischen Religionspolitik zu verzeichnen sei, würden erst die nächsten Jahre lehren können. Dies gelte auch für die spektakuläre Erhebung des lutherischen Rigaer Pfarrers Kalniņš vom Superintendenten zum Bischof.

In Ergänzung zu letzterem Punkt führte Prof. Wilhelm Kahle in seinem umfangreichen, historisch breit fundierten Referat "Zur Situation der Protestanten in der Sowjetunion" folgendes aus: man müsse in der Sowjetunion das religiöse Bekenntnis zusammen mit der Nationalität betrachten. Besonders mißtrauisch sei die Obrigkeit gegenüber den Konfessionen, die in ihrer Verbreitung mehr oder weniger mit einer Nation verbunden seien. Bildung des "homo sovieticus" und Russifizierung gingen gerne Hand in Hand, eine Religion, die ihre Rolle als Identifikationsträger für eine Nation (z.B. der katholische Glaube für Litauer) wirksam spiele, werde daher besonders argwöhnisch betrachtet. Dies gelte auch für die Lutheraner, die mit den Deutschen und also mit dem traumatischen Gegner des Zweiten Weltkriegs gleichgesetzt würden. Daher sei die Einführung des Superintendenten Kalniņš als Bischof am 13. November 1988 zwar als erster Schritt zur Konstituierung der sowjetischen Lutheraner als Kirche zu erblicken, aber nicht nur mit Hoffnung, sondern auch mit Skepsis zu betrachten. Mittlerweile habe der Staat anerkannt, daß lutherische Theologie ein loyales oder zumindest nicht schroff-ablehnendes Verhältnis zur Obrigkeit nahelege. Das gelte auch, jedenfalls summarisch, für andere

Protestanten, nämlich den Evangeliumschrzten/Baptisten des Allunionsrats, für Mennoniten und Adventisten, nicht aber für sogenannte "fanatische Sekten", die trotz ihrer geringen Mitgliederzahl wegen des kompromißlosen Strebens nach religiöser Freiheit vom Staat für unverhältnismäßig gefährlich gehalten werden. Prof. Kahle nannte als Beispiele, die dem amtlichen Ausdruck "fanatische Sekten" entsprechen, die Evangeliumschrzten/Baptisten des Rats der Kirchen, die die Verbindung mit dem legitimierten Bund der Evangeliumschrzten/Baptisten aufgegeben haben und seit 1961 "beunruhigend in die Gemeinden des legalen Bundes hineinwirken."

Prof. Kahle setzte den Gedanken der "ecclesia semper reformanda" in Zusammenhang mit der russischen Geistesgeschichte und deutete dabei eine Verbindung zwischen dem 19. Jahrhundert, als Staat und Gesellschaft des Zarenreiches immer mehr als reformwürdig erschienen, dem Umbruch von 1917, der zunächst von den Protestanten des Landes als "notwendige russische Reformation" begrüßt wurde, und dem aktuellen Schlagwort der "Perestroika" an. Werde "Perestroika" tatsächlich mit Leben erfüllt, dann werde "sie sich des stillen, oft unbequemen und doch hilfreichen Beitrags der evangelischen Kirchen und Bünde nicht entschlagen dürfen." Das Selbstverständnis des Protestantismus in der Sowjetunion wurzele weit mehr in Geschichte und Tradition, als dies bei westlichen Kirchen zu beobachten sei. Dies gelte im übrigen auch für die anderen konfessionellen Gemeinschaften des Riesenreiches, wobei die Mohammedaner mit einzubeziehen seien. Die "Wolgadeutschen" seien im 18. Jahrhundert auch aus Protest gegen ihre Zustände in der Heimat ausgewandert, und der Zug der Schwaben nach Rußland eine und zwei Generationen später sei mitbestimmt gewesen vom Widerspruch gegen das rationalistische Kirchenregiment zu Hause. Die dann in Rußland entwickelten Formen gemeindlichen Lebens hätten sich nach Wegfall des Druckes der heimischen Obrigkeit zu besonderer Blüte entfaltet. Unter den Lutheranern habe das allgemeine Priestertum der Gläubigen reale Bedeutung gewonnen. Das christliche Eschaton werde in einer derart dichten geistlichen Atmosphäre zur vitalen Verneinung der kommunistischen Utopie, die jeden Tag erneut

zerbreche, wobei - wohlgemerkt - eine besondere Betonung der Eschatologie nicht nur bei spezifisch eschatologisch ausgerichteten Bänden wie den Adventisten, sondern bei allen Protestanten typisch sei, auch bei den Lutheranern.

Prof. Kahle schloß mit den gewissermaßen programmatischen Worten: "Für die deutschen und finnischen Gemeinden in der Sowjetunion geht es darum, daß ihre Sprache nicht zu einer von den Nachgeborenen nicht mehr verstandenen Sakralsprache wird, zugleich aber auch, daß ihrer Kraft der Beharrung eine Kraft zur Öffnung entspricht, die die vielen außerhalb der Gemeinden Stehenden wieder in sie hineinruft... Vor allen (i.e. protestantischen Gruppierungen) steht die gleiche große Aufgabe, die Ausbildung ihrer Prediger und Gemeindeleiter so durchzuführen, daß diese in den Stand gesetzt werden, auf Fragen zu antworten, die ihnen von außerhalb kommenden Ratsuchenden, nicht mehr von inquisitorisch Verhörenden gestellt werden."

Neben der Situation in der Sowjetunion wurde auch das kirchliche Leben in der Tschechoslowakei (Prof. Johannes Hampel, Universität Augsburg) - dort die katholische Kirche betreffend - und in der DDR (evangelische Kirche, Referent: Dr. Reinhard Rusam, Direktor der Evangelisch-Lutherischen Landeskirchenstelle, Ansbach) behandelt. Prof. Hampel, der während des Staatsbesuches von Bundeskanzler Kohl in Prag (Januar 1988) u.a. für Kardinal Tomášek gedolmetscht hat und auch aus sonstigen Reisen und Kontakten über die aktuelle kirchenpolitische Situation in der CSSR authentische Informationen besitzt, stellte neben der herrschenden Repression geradezu stalinistischen Ausmaßes besonders die religiöse Aufbruchsstimmung dar, die die Gläubigen des Landes der Staatsgewalt zum Trotz ergriffen habe. Leutschau (Levoča) in der Slowakei, Velehrad in Mähren und Přebram in Böhmen übten als Marien-Wallfahrtsorte eine Anziehungskraft aus, die noch vor 5 Jahren unvorstellbar gewesen sei. Mit persönlicher Unterschrift und Adressenangabe hätten sich ca. 750.000 Bürger an den Staat gewandt, um in einer Petition von 31 Punkten Freiheit der Kirche und der Glaubenspflege zu fordern. Insgesamt sei trotz der Versicherungen



des damaligen Ministerpräsidenten Strougal gegenüber Bundeskanzler Kohl und trotz der Ernennung und Weihung von zwei Weihbischöfen für die Erzdiözese Prag und der Einsetzung eines apostolischen Administrators für die Diözese Tyrnau keine Besserung der kirchlichen Situation zu verzeichnen. Das Regime sei von der religiösen "Graswurzelbewegung" rund um die genannten Wallfahrtsorte viel zu verunsichert, um der Kirche unbefangen gegenüberzutreten zu können.

Dr. Rusam erläuterte in seinen Ausführungen zunächst die 1971 in Eisenach formulierte Konzeption der "Kirche im Sozialismus", die zwischen den gleich gefährlichen Gegenpolen von Anpassung und Verweigerung einen Weg zu finden suche. Im September 1988 hätten die evangelischen Kirchenleitungen auf der Synode von Dessau bekräftigt, daß es zur bisher offiziellen Definition des Verhältnisses von Kirche und Staat (Gespräch Honecker-Schönherr 1978 plus Beschlüsse des 10. Parteitages der SED vom April 1981) keine verantwortbare Alternative gebe. Dies gelte - so Dr. Rusam - auch dann, wenn die Kirche die menschenrechtlichen Anliegen sehr vieler Bewohner der DDR gutheiße ohne Rücksicht darauf, ob die Gruppen, die diese Anliegen in offener Konfrontation mit der Staatsmacht vertreten, die Kirche nur als "Resonanzboden" gebrauchten oder in der Kirche wirklich engagiert seien. Ein Pfarrer, der einen Aussiedlungsantrag stelle, bekomme schnell eine Bewilligung - wohl, weil die SED-Macht wisse, daß er in der Bundesrepublik erst nach Freigabe durch die Kirche in der DDR übernommen werde. "Ist das eine besondere Form der Christenverfolgung?" fragte Dr. Rusam. Die künftige Entwicklung im Lande hänge von der Dialogfähigkeit und Dialogbereitschaft ab, wobei kein Lebensbereich willkürlich ausgeklammert werden dürfe. Angesichts der aus der Sowjetunion zu hörenden Feststellung von kommunistischer Seite, daß Religion im Sozialismus "zu den normalen Erscheinungen gehöre", müsse sich nun in der DDR zeigen, ob "Kirche im Sozialismus" ein Zurückdrängen hinter die Kirchenmauern bedeute oder auch offenes Gespräch mit einbeziehe. Man dürfe aber von der evangelischen Kirche zwischen Rügen und Meinungen keine Anti-Haltung etwa in dem

Sinne erwarten, daß sie sich als Vorposten der westlichen Gesellschaft zu betrachten habe. Auch die DDR-Führung ist, ebenso wie die der CSSR, durch Gorbatschows Politik zutiefst verunsichert und hat daher nicht die Kraft zum fairen Kompromiß mit den Kirchen.

Fest steht angesichts der Situation im Ostblock, die so labil wie noch nie ist und besonders heute keine fundierten längerfristigen Prognosen erlaubt, nur, was bereits seit der Konstituierung kommunistischer Herrschaft feststeht: daß nämlich das Verhältnis der Machthaber zum religiösen Leben in seinen geistigen und institutionellen Ausformungen ein entscheidender Gradmesser dafür ist, wie es um die dortige Kultur der Menschenrechte steht und mit welchem Ausmaß von Vertrauen man im Westen den Staaten des Ostblocks gegenüber treten darf. Denn selbst die Sowjets weisen offiziell darauf hin, daß humane Verhältnisse im Innern eine wesentliche Voraussetzung für Vertrauensbildung nach außen sind.

Bernd Rill

*Wider das Vergessen. Schicksale evangelischer judenchristlicher Pfarrer während der NS-Zeit 1933-45.*

Unter diesem Thema steht die neue Sonderausstellung des Evangelischen Pfarrhausarchivs, die bis zum Frühjahr 1989 im Obergeschoß des Eisenacher Lutherhauses zu sehen ist. Ein betroffener Pfarrer - Prof. Dr. Dr. Hans Ehrenberg - hatte nach dem 2. Weltkrieg geschrieben: "Die Jahre aber des Dritten Reiches wird man aus einer gewissen Ermüdung heraus - und nicht nur in Deutschland - mit Erfolg vergessen wollen."

Das Schicksal der evangelischen Pfarrer jüdischer Abstammung in den Jahren 1933-45 ist heute weithin unbekannt. Es

ist mit Erfolg vergessen worden, weil es eines der peinlichsten Kapitel der Kirchengeschichte ist.

Als wir im Pfarrhausarchiv mit den Nachforschungen für diese Sonderausstellung begannen, kannten wir nur einen einzigen Namen eines Betroffenen, Werner Sylten, über den eine sorgfältig gearbeitete ausführliche Biographie, verfaßt von Bruno Köhler, gedruckt vorliegt. In der Literatur wurde bisher immer die Zahl "30 von 18.000 im gesamten Reichsgebiet" genannt. In wenigen Monaten sind uns aber schon 114 Namen bekanntgeworden (und das sind noch nicht alle!), von einigen erfuhren wir auch etwas über ihr Schicksal. Bisher gibt es zu diesem Thema keine umfassende Gesamtdarstellung. 50 Jahre nach dem Novemberpogrom der sogenannten "Reichskristallnacht" wollen wir mit der Ausstellung etwas wider das Vergessen tun, damit niemand wieder sagen kann: "Wir haben das alles nicht gewußt." Es gilt, den Anfängen einer solchen Entwicklung zu wehren, sensibel zu werden für die Wurzeln des Unrechts und der Inhumanität. Diese Sonderausstellung kann eine fällige wissenschaftliche Aufarbeitung des Themas nicht ersetzen, vielmehr ist sie für eine breite Öffentlichkeit, die Besucher des Eisenacher Lutherhauses, gedacht. Deren Reaktionen sind durchaus positiv. Auch die von uns angeschriebenen Nachkommen der betroffenen Pfarrer haben positiv reagiert; nach 50 Jahren wurden manche von uns zum erstenmal zu dieser Angelegenheit befragt. Diese Reaktionen haben uns in unserem Anliegen bestätigt.

Die Ausstellung ist ergänzungsbedürftig durch alle diejenigen, die etwas über diese Zeit wissen, die das Geschehene miterlebt haben oder selbst davon betroffen wurden. Nach Beendigung der Sonderausstellung wird das zusammengetragene Material im Pfarrhausarchiv für wissenschaftliche Forschungen zur Verfügung stehen.

Die Ausstellung ist so aufgebaut, daß in einem ersten Teil zunächst die Etappen der nationalsozialistischen Judenpolitik vorgestellt werden. Diese Auflistung wird veranschaulicht durch Ablichtungen von Bildern und zeitgeschichtli-

chen Dokumenten. So ist hier der berüchtigte Arierparagraph aus dem "Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums" im Reichsgesetzblatt 1933 zu sehen, auch eine zeitgenössische Schautafel zur Erläuterung der Nürnberger Rassegesetze von 1935. Etwas ausführlicher ist der Novemberpogrom vom 9. November 1938, die sog. "Kristallnacht" als eigentlicher Anlaß dieser Sonderausstellung, dargestellt. Etliche der betroffenen Pfarrer wurden zwischen dem 10. und 12. November 1938 verhaftet und in die Konzentrationslager Buchenwald und Sachsenhausen gebracht.

Die letzte Etappe der NS-Judenpolitik beginnt 1941 mit dem Auftrag Görings an SS-Gruppenführer Heydrich, die "Endlösung" der Judenfrage vorzubereiten. Der Begriff "Endlösung" diente hier zur Verschleierung der Massenvernichtung. Im gleichen Jahr beginnen die Deportationen der Juden aus dem Reich in die Vernichtungslager: Auschwitz, Majdanek, Treblinka... Auch die Eisenacher können im Lutherhaus ein Foto vom Abtransport ihrer jüdischen Mitbürger nach Auschwitz sehen. Am Schluß dieser letzten Etappe stehen sechs Millionen ermordeter Juden, dafür in der Ausstellung Fotos von den Särgen in Auschwitz und von einem Massengrab in Bergen-Belsen nach der Befreiung.

In einem zweiten Teil wird die Stellung der evangelischen Kirche zum Arierparagraphen dargestellt. Die nationalsozialistisch orientierte Gruppe der Deutschen Christen (DC) versuchte im Jahr 1933, die staatliche Judengesetzgebung auch auf den kirchlichen Bereich zu übertragen und den Arierparagraphen in die Kirche einzuführen. Das trug mit dazu bei, daß es in Deutschland zum Kirchenkampf kam, in dessen Verlauf der von Martin Niemöller begründete Pfarrernotbund und dann die Bekennende Kirche den Deutschen Christen entgegentraten. Gegen den Widerstand des Pfarrernotbundes setzte die DC-Mehrheit in der Generalsynode der Altpreußische Union am 5. September 1933 ein Berufsbeamtengesetz mit dem Arierparagraphen durch. Danach war die Dienstentlassung oder Pensionierung für Geistliche und Kirchenbeamte vorgesehen, die jüdischer Abstammung oder mit einer Person jüdischer Abstammung verheiratet waren. Ähnliche Ge-

setze wurden auch in anderen, aber nicht in allen deutschen Landeskirchen erlassen. In Thüringen und Mecklenburg z. B. galt zwar der Arierparagraph, kam aber nicht zur Anwendung. Im Thüringer Kirchenblatt A, dem Gesetzblatt der Thüringer Evangelischen Kirche, ist das Berufsbeamtengesetz 1933 in derselben Nummer abgedruckt wie das Ermächtigungsgesetz, mit dem das Führerprinzip in die Thüringer Landeskirche eingeführt und das Kirchenparlament, der "Landeskirchentag", ausgeschaltet wurde. Dieses Ermächtigungsgesetz war noch vom Landesbischof und vom Vorsitzenden des Landeskirchentages unterzeichnet. Das erste Gesetz, das auf der Grundlage des Ermächtigungsgesetzes erlassen wurde, war das Berufsbeamtengesetz mit dem Arierparagraphen. Es war nur noch von Landesbischof D. Reinhardt allein unterzeichnet. Das in der Ausstellung gezeigte Exemplar dieses Gesetzes ist mit Rotschrift durchgestrichen und am Rand ist dazu bemerkt: "aufgehoben lt. Gesetz vom 17.5.45".

Von den vielerorts in den Kirchen herrschenden DC konnte keine positive Stellungnahme zu den Juden erwartet werden. Aber auch die Bekennende Kirche als Ganze hat an dieser Stelle versagt, indem sie dem Staat das Recht zu einer harten Judengesetzgebung zubilligte und lediglich gegen die Einführung des Arierparagraphen in den kirchlichen Bereich kämpfte. Dietrich Bonhoeffer forderte: "Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen." Als dann im Krieg die Deportation und massenweise Ermordung der Juden begann, war die Bekennende Kirche bereits nicht mehr handlungsfähig. Nur einzelnen Pfarrern und Gemeindegliedern gelang es, noch einige Juden zu retten.

Nach dem Krieg fanden nur wenige den Mut, ihre Schuld einzugestehen. Eine der Ausnahmen ist ein entsprechender Beschluß der sächsischen Landessynode aus dem Jahr 1948. Auch für die Thüringer Landeskirche fehlt ein solches Wort bis heute.

Im dritten Teil der Ausstellung werden exemplarisch zwölf Einzelschicksale vorgestellt, die ganz unterschiedlich sind, angefangen bei Ernst Flatow, dem schon im März 1933

als erstem deutschen Pfarrer aus rassistischen Gründen gekündigt wurde und der 1942 beim Bau der Warschauer Gettomauern umkam, bis hin zu Karl Viktor Kühn, der 1933 als Superintendent in Auerbach vorzeitig emeritiert wurde. Außer diesen beiden werden vorgestellt: Bruno Benfey, Hans Ehrenberg, Heinrich Rudolf Gottlieb, Paul Leo, Ernst Lewek, Paul Mendelson, Otto Schwannecke, Werner Sylten, Hugo Wach und Max Weber. Bei einigen konnten wir z. T. umfangreiches Anschauungsmaterial ausstellen, so z. B. zwei Schmähartikel der SS-Zeitung "Das Schwarze Korps" gegen den Buchenwaldhäftling Paul Leo. Daß wir den geschichtlichen Tatsachen nicht mit einem vereinfachenden Schwarz-Weiß-Denken gerecht werden können, ist an dem Schicksal Hugo Wachs, eines Urgroßenkels Felix Mendelssohn-Bartholdys zu erkennen, der in Deutschland als Jude verfolgt wurde, dem in der Tschechei als "Reichsdeutschem" die Arbeitserlaubnis entzogen wurde und der in Frankreich als Deutscher von 1945-47 interniert wurde.

Im vierten Teil wird auf "Hilfe für verfolgte Juden" eingegangen. Hier wird informiert über die Wirksamkeit des "Büros Pfarrer Grüber" in Berlin, über die Hilfsaktionen des Bischofs Georg Bell von Chichester und über das evangelische Pfarrhaus als Asyl. In Kürze wird ein Begleitheft mit den Ausstellungstexten vorliegen. Darin werden auch alle Personen und Institutionen aufgeführt, ohne deren freundliche Hilfe die Ausstellung nicht zustandegekommen wäre. Außerdem ist eine Liste der 114 uns bekanntgewordenen Namen abgedruckt. Für den interessierten Besucher werden zur weiterführenden Lektüre einige Literaturangaben beigegeben.

J.-F. Enke

#### NEUE PUBLIKATIONSREIHE

*Unter dem Titel "Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur kirchlichen Zeitgeschichte" erscheint ab 1988 im Athenäum*

Verlag in Frankfurt/Main eine neue Publikationsreihe, die in Verbindung mit Anselm Doering-Manteuffel, Martin Greschat und Kurt Nowak herausgegeben wird von Jochen-Christoph Kaiser.

Mit freundlicher Genehmigung des Herausgebers übernehmen wir hier das "Editorial" zu den einzelnen Bänden sowie die Einleitung des ersten Bandes.

Neben der traditionellen Kirchengeschichte hat sich die kirchliche Zeitgeschichte in den zurückliegenden Jahrzehnten als Disziplin mit eigenem Anspruch und Gewicht entwickelt. Von der allgemeinen Geschichtswissenschaft wurde dies jedoch kaum zur Kenntnis genommen. Die Beschäftigung mit Kirchen und Konfessionen erscheint jüngeren Fachvertretern häufig als wenig lohnend, weil es unter ihnen als ausgemacht gilt, daß seit dem Ende des konfessionellen Zeitalters Kirchen als Glaubens- und Sozialsysteme zunehmend an Bedeutung verloren haben. Wird diese Perspektive verabsolutiert, hat das schwerwiegende Folgen für die Geschichtswissenschaft. Denn sie verliert dadurch die christentums- und religionswissenschaftliche Signatur der Moderne aus dem Blick.

Spezialistentum auf der einen und Ausblendungsversuche auf der anderen Seite dürften kaum geeignet sein, die fortdauernde Durchdringung von Konfession und Gesellschaft, Kirche und Gemeinwesen, Theologie und allgemeiner Wissenschaftsentwicklung zu erfassen. Sicherlich bilden sich in der wachsenden Komplexität neuzeitlicher Gesellschaften Selbstverständnis, Einflußbereiche und Akzeptanz von Kirchen und Konfessionen um. Mit allzu einfachen Erklärungen - wie etwa dem Hinweis auf die Säkularismusthese - lassen sich diese Entwicklungen nicht greifen. Es ist geboten, die von den Gesellschaftswissenschaften längst bereitgestellten Methoden und Interpretationsmodelle interdisziplinär anzuwenden.

"Konfession und Gesellschaft" möchte überkommene Klischeevorstellungen aufbrechen und einen Beitrag zur historischen Ortsbestimmung des Christentums in der Zeitge-

schichte leisten. Der Begriff 'Konfession' meint sowohl die Institutionen des Christentums (Kirchen, kirchliche Vereine und Verbände, akademische Theologie u. a.) als auch Ausprägungen christlicher Identität und Sozialisation außerhalb der Kirche. Die Unverzichtbarkeit des christentumsgeschichtlichen Themas für die Erforschung des 19. und 20. Jahrhunderts wird von Zeithistorikern, Politologen, Soziologen und Philosophiehistorikern zunehmend erkannt. Umgekehrt hat die kirchliche Zeitgeschichte durch die allmähliche Erweiterung ihres Blickwinkels und die programmatische Forderung, Kirchengeschichte als Sozial- und Gesellschaftsgeschichte zu bearbeiten, engere Kontakte zur Allgemeingeschichte geknüpft.

In diesem Sinne plädiert "Konfession und Gesellschaft" für den Diskurs der historischen Teildisziplinen. Daß dabei überkonfessionelle und übernationale Ansätze und Themenbereiche einbezogen werden, ist selbstverständlich.

Ohne die Eigenart kirchen- und konfessionshistorischer Prozesse zu vernachlässigen, soll das Beziehungsgefüge zwischen Christentum und Gesellschaft besondere Beachtung finden. Wenn unterschiedliche Methoden und Wertungen ineinandergreifen, wird die angestrebte Integration konkret. Dafür will "Konfession und Gesellschaft" ein Forum sein.

#### Einleitung zu Band 1: Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung

Im November dieses Jahres gedenken Menschen in aller Welt zum 50. Mal der 'Reichskristallnacht', - jenes von der NSDAP inszenierten und durch den von ihr weitgehend beherrschten Staatsapparat geduldeten Pogroms an deutschen Mitbürgern. Erst dieses Ereignis - nicht die Leidensgeschichte der deutschen Juden seit der Machtergreifung - wurde für viele deutsche Protestanten (und Katholiken) zum Schlüsselerlebnis, das sie nicht nur zur NS-Judenpolitik auf innere Distanz gehen ließ. Das Thema 'Protestantismus



und Judentum' ist in einer weiteren Öffentlichkeit wie auch innerhalb der Forschung bisher nicht erschöpfend diskutiert und untersucht. Noch immer beherrschen gutgemeinte, wenn gleich historisch ungeklärte und zumindest strittige Meinungen das Feld. Auch für die kirchen- und konfessionshistorische Forschung gilt, daß das Verhältnis von 'Kirche und Synagoge' von Protestantismus und protestantischen 'Nichtariern' nur in - allerdings wichtigen - Ansätzen aufgearbeitet wurde. Der Literaturbericht von Kurt Meier am Ende des Bandes geht auf die Forschungssituation näher ein.

Der Jahrestag gibt Anlaß, die Frage erneut zu stellen, wie die evangelische Kirche mit den Juden allgemein und mit ihren 'nichtarischen' Mitchristen umgegangen ist, die nach den Nürnberger Gesetzen unter diese Kategorie fielen. Die Debatte darüber dauert an, ob der millionenfache Judenmord von Beginn an intendiert und von langer Hand vorbereitet, oder ob die Stufenförmigkeit des Prozesses 'Ausgrenzung, Vertreibung und endliche Tötung' des deutschen und europäischen Judentums eher durch Systemzwänge und die nicht vorhersehbare 'Gelegenheit' des Krieges im Osten ermöglicht wurde. Der Begriff 'Holocaust' dient im Kontext der folgenden Beiträge als Zeichen für das sich nicht erst seit 1941 vollziehende schreckliche Geschehen. Die reale historische Entwicklung überwölbt tatsächlich alles Reden von der Geschichte der Juden im 'Dritten Reich'. Ohne den Genocid (die Shoah) mitzubedenken, scheint deshalb weder die allgemein- noch kirchenhistorische Aufarbeitung dieses singulären Völkermordes möglich.

Der einleitende Essay des Zeitzeugen Eberhard Bethge klärt die Begriffe 'Genocid - Holocaust - Shoah' und zeigt am Beispiel des 1944 in Tegel einsitzenden Freundes Dietrich Bonhoeffer, welche ungelösten Probleme das Verhältnis von Juden und Christen damals - wie 'heute nach Auschwitz' - in sich birgt. Indem Bethge einen Bogen von den Ereignissen seit 1941 zur Nachkriegsgeschichte des christlich-jüdischen Dialogs schlägt, gelingt ihm der Nachweis, in wie hohem Maße christliches Selbstverständnis heute von der Überwindung des jahrhundertealten Bewußtseins einer Vorzugsstel-

lung der Christen gegenüber dem Judentum abhängt, mithin die 'Judenfrage' von einst zur 'Christenfrage' der Gegenwart geworden ist.

Nach diesem, den theologisch-kirchlichen Standort von Kirche und Judentum bestimmenden Beitrag beginnen mit der in der Weimarer Republik einsetzenden Studie von Marikje Smid die historisch-systematisch orientierten Analysen, zunächst im Vorfeld und dann im Wirkungsbereich des 'Dritten Reiches' selbst. Die Autorin fragt nicht allgemein nach dem christlichen Antisemitismus, sondern nach den Ausformungen einer spezifisch protestantischen Judenfeindschaft in der Endkrise dieser ersten deutschen Demokratie. Die zeitgenössische Universitätstheologie beurteilte das Judentum in erster Linie unter geschichtstheologischen und ethnozentrischen Prämissen; aber auch innerhalb der verfaßten Kirche gelang es nur wenigen (Bonhoeffer, Ehrenberg) den heilsgeschichtlichen Aspekt der 'Judenfrage' in den Vordergrund zu rücken.

Einen in der Forschung vernachlässigten Ausschnitt unseres Themas greift Kurt Nowak auf, der mit Hilfe erst seit kurzem zugänglicher Materialien das Schicksal der evangelischen 'Nichtarier' zwischen 1933 und 1945 nachzeichnet. Er untermauert seinen ereignisgeschichtlichen Überblick mit neuen Zahlen und Fakten und vermag als erster kenntlich zu machen, wie eng protestantische Hilfswerke wie das 'Büro' Pfarrer Grübers faktisch - nicht ideell! - mit der Gestapo kooperierten, um 'nichtarischen' Christen das Entkommen aus Deutschland zu ermöglichen. Dennoch bleibt das Verhältnis beider Großkirchen zu den deutschen Juden dadurch schwer belastet, daß man sich nur um die christlichen 'Nichtarier' der jeweiligen Konfession, nicht aber auch um die Glaubensjuden bemühte.

Wie kommentierten die Juden selbst die Einschnürungsmaßnahmen und die kirchlichen Reaktionen darauf? Dieser Frage ist Herbert Freeden nachgegangen, selbst Betroffener und deshalb ebenfalls Zeitzeuge, der sich intensiv mit der jüdischen Presse im 'Dritten Reich' beschäftigt hat. Die großen

Wochenzeitungen der verschiedenen jüdischen Richtungen erreichten 1934 mit einer Auflage von rund 150.000 Exemplaren praktisch die gesamte jüdische Minderheit in Deutschland. Sie beobachteten auch sehr genau die kirchlichen Verlautbarungen zum 'Arierparagraphen' und druckten vorzugsweise innerkirchliche kritische Stimmen dazu und zur NS-Rassengesetzgebung nach. Das blieb der einzige Weg nicht systemkonformer Äußerungen dieser Blätter, da die neuen Pressegesetze eigenständige kritische Erwidernngen sofort unterbunden hätten. Besonders erstaunlich ist die Aufmerksamkeit, die selbst Judenchristen zuteil wurde, obschon diese nicht nur nach orthodoxer Auffassung durch ihren Übertritt zum Christentum aus einem Judentum, das sich als religiöse und soziale Größe verstand, ausgeschieden waren.

Jens-Holger Schjørring nimmt mit seiner Studie über das nordische Luthertum und den (deutschen) Antisemitismus einen Perspektivenwechsel vor, indem er das Problemfeld aus nichtdeutscher Sicht ausleuchtet. Gerade im Wissen um die engen Beziehungen von skandinavischer Theologie und Staatskirchentum zu Deutschland ist es geradezu aufregend, den nicht ohne Widersprüche verlaufenden Ablösungs- und Distanzierungsprozeß zu verfolgen, wobei nationale Unterschiede in Nordeuropa selbst nicht übersehen werden. Das aktive Eintreten des nordischen Luthertums für alle deutschen und europäischen verfolgten 'Nichtarier' während der Besetzung Dänemarks und Norwegens gehört zu den Hoffnungszeichen christlicher Solidarität mit den Juden, von der in Deutschland so wenig zu spüren war.

Der Beitrag von Friedrich Wilhelm Graf lenkt den Blick wieder auf die deutschen Verhältnisse zurück. Er schildert die Schwierigkeiten, die sich angesichts fehlender Untersuchungen zum sozialmoralischen Milieu des deutschen Liberalismus in der NS-Zeit ergeben, wenn man den liberalen Protestantismus und seine gesellschaftspolitischen Optionen auch hinsichtlich der 'Judenfrage' angemessen verorten will. Aufgrund einer detaillierten Analyse der beiden Periodika "Protestantenblatt" und "Christliche Welt" kann Graf ein überraschendes Maß an Resistenz und Widerspruch des evange-

lisch-liberalen Spektrums gegenüber den diskriminierenden antisemitischen Ausgrenzungsversuchen des Staates und seiner deutschchristlichen Gefolgschaft aufweisen, - eine Oppositionshaltung, die sich nach dem Erlaß der Nürnberger Gesetze freilich mehr und mehr auf die 'Judenchristen' konzentrierte und die Glaubensjuden resp. die jüdischen Dissidenten aus dem Blick verlor. Der Verfasser erklärt dies unter anderem mit der liberalen Wertorientierung an einer auf die Weimarer Republik bezogenen 'Kulturstaatsidee', die auch dann noch unterschwellig weiterwirkte, als sich dieser 'Kulturstaat' längst auf dem Weg zum Maßnahme- und Willkürstaat befand.

Das folgende Sonderkapitel des Themas 'Kirche und Judentum' beschäftigt sich mit der Geschichte der Judenmission im 'Dritten Reich'. Dabei wird deutlich, daß die Distanzierung der verfaßten Landeskirchen von diesem wenig populären, jedoch gleichwohl althergebrachten kirchlichen Arbeitszweig schon lange vor Beginn der NS-Herrschaft einsetzte, weil die 'Mission unter Israel' nicht recht in eine zunehmend völkisch akzentuierte volkshirchliche Landschaft hineinpaßte und deshalb von Konsistorialbürokratie und Synoden marginalisiert wurde. Andererseits lösten sowohl der NS-Staat in Gestalt des Reichskirchenministeriums als auch die kirchlichen Spitzengliederungen die Judenmissionsgesellschaften nach 1933 zunächst nicht auf, da man in ihnen ein geeignetes Instrument zur Kontrolle und Disziplinierung der judenchristlichen Klientel sah. Als mit der grundsätzlichen politischen Wende von der Vertreibung zur Vernichtung die letzte noch bestehende Missionsvereinigung in Berlin 1941 verboten wurde, markierte dies nicht nur einen zeitweiligen Einschnitt der Arbeit bis Kriegsende, sondern das Ende der traditionellen Judenmission in Deutschland überhaupt, die 'nach Auschwitz' eben nicht mehr dort anknüpfen konnte, wo sie 1933 oder spätestens 1941 hatte aufhören müssen.

Hans-Ulrich Thamer schließlich macht im letzten Beitrag des Bandes noch einmal deutlich, wie wenig das Problem 'Protestantismus und Judentum' isoliert als binnenkirchliches Phänomen gesehen werden darf. Das innerhalb der Gesamtge-

sellschaft dominierende protestantische Milieu war dennoch fest in dieser Gesellschaft verankert und rezipierte genauso die vielfältigen Zeitströmungen - also auch den Antisemitismus - wie umgekehrt bestimmte gesellschaftliche Impulse von ihm ausgingen. Die latente antisemitische Konditionierung der meisten Protestanten bewirkte, daß die konservative Mehrheit der evangelischen Bevölkerung die ersten Phasen der NS-Judenpolitik wenn nicht zustimmend, so doch stillschweigend hinnahm und auf diese Weise die zunehmende Radikalisierung der Ausgrenzungs- und Diffamierungspolitik mitermöglichte und erleichterte. Als die 'Kristallnacht' bei manchen Christen ein tiefes Erschrecken über die terroristischen Gewalttaten der Machthaber auslöste, war die 'Entpersonalisierung' der jüdischen Minderheit bereits so weit fortgeschritten, daß man die Juden und ihre existentiellen Nöte kaum noch bewußt wahrnahm. Die vereinzelt mutigen Proteste prominenter Kirchenführer im Kontext des Holocaust kamen nicht zuletzt auch deswegen zu spät und blieben erfolglos, weil Männer wie Bischof Wurm aus Württemberg selbst in diesem, von Adolf Stoecker entscheidend mitgeprägten antisemitischen Denken befangen waren, auch wenn dieses nicht auf die physische Vernichtung der deutschen Juden, sondern 'nur' auf die Zurücknahme der Emanzipation gezielt hatte.

