

Die politische Wirksamkeit Theodor Kaftans in der Weimarer Republik

von Dr. Hans Rothe in Marburg/Lahn

Bei einer Durchsicht der hier ausgewerteten Zeitungen¹⁾ erscheint an allen Brennpunkten der Nachkriegsproblematik Th. Kaftan als bedeutendster Theoretiker und Praktiker bei der Neuorganisierung der Kirchen. Diese Untersuchung behandelt das kirchenpolitische Wirken Kaftans nach dem Kriege, soweit es sich aus den Zeitungen darstellen läßt. Um die Bedeutung der Gedanken Kaftans hervorzuheben, ist der Rahmen der Arbeit so weit gefaßt worden, daß überall Vergleiche zu den Kaftan links und rechts benachbarten Kirchenmännern und kirchlichen Gruppen gezogen werden können.

I. Das Problem der Verfassungslegitimität

Die allgemeine Ablehnung, die in den rechtsgerichteten kirchlichen Kreisen die Revolution erfahren hat, ist bekannt. Sie schloß aber bei einem Teil der Orthodoxen die Gefahr in sich, die Kirche zu einer Sekte zu machen, indem man den Staat ablehnte, der aus der Revolution entstanden war. Solche Ablehnung lag auch in der Weigerung, die Veränderungen im Staate, in dem die Kirche leben mußte, für die Kirche zu berücksichtigen²⁾. Die hierin liegende

¹⁾ Die wichtigsten hier herangezogenen Quellen sind: die Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, von W. Laible in Leipzig herausgegeben, ein orthodoxes Wochenblatt; die Neue Kirchliche Zeitschrift (= N. K. Z.), eine vorwiegend bayrische Vierteljahresschrift; die Pastoralblätter (= Past.bl.), herausgegeben von Stange in Leipzig, erschienen in jedem Monat, brachten weitgehend Stimmen der Gemeinschaftsbewegung.

²⁾ Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung 1919, Sp. 490 und 493.

Gefahr wurde weithin erkannt. Die vor der Revolution noch allgemeine Meinung ist am besten formuliert durch Laible, den Herausgeber der „Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung“³⁾:

„Gott hat diese Ordnung werden lassen, daß in deutschen evangelischen Ländern die Kirche mit dem Staat und der Staat mit der Kirche verbunden ist... Denn der Staat vertraute ihr sein Volk an... In der Verbindung von Staat und Kirche ist die Volkskirche eingeschlossen... Das Volk ist heute ihr Arbeitsfeld. Wird aber die Volkskirche in diesem Sinne bleiben bei völliger⁴⁾ Trennung von Kirche und Staat?“

Bei der dann einsetzenden Verarbeitung der neuen Probleme ging man überall aus von der juristischen Frage der Legitimität der neuen Reichsverfassung. Dadurch kam man zunächst zu einer Verurteilung der Revolution, die allgemein als Rechtsbruch bezeichnet wurde. So war man beispielsweise der Meinung, daß das landesherrliche Kirchenregiment von der Revolution zwar abgeschafft sei, aber in ihr nicht notwendig untergegangen. „Die Revolution kann Rechte stürzen, nicht aufheben.“⁵⁾ Es war also weiter die Frage, woher die neue Verfassung ihr Recht nahm, wenn die alte nur durch einen Rechtsbruch außer Kraft gesetzt wurde.

In keinem Lager der lutherischen Rechten ließ man Zweifel darüber, daß man das Vorgehen der Weimarer Nationalversammlung für rechtswidrig hielt, ebenso wie die Revolution, die ihr voraufging. Interessanterweise aber war hier der rechtliche Beziehungspunkt nicht der vor der Revolution liegende Staat, sondern die kirchliche Verfassungslage nach der Revolution. So schrieb Theodor Kaftan⁷⁾:

„Die einzige legitim zuständige Instanz (sc. zur Ausübung der Kirchengewalt) ist die Synode. Wer sonst?... Doch nicht irgendeine beliebige, sich selbst berufende Instanz, wie wir das in unserem Staatsleben erlebt haben? In einem solchen Vorgehen steckt keine Spur von Legitimität. Das ist nichts als ein aus der Revolution geborener Terror.“

Überall wies man darauf hin, daß in der Revolution die rechtlich verfaßte Kirchengesellschaft nicht in Trümmer ge-

³⁾ ib. 1918, Sp. 490.

⁴⁾ Sperrungen sind, wo nicht anders angemerkt, immer von mir, H. R.

⁵⁾ Pechmann, N. K. Z. 1920, S. 66.

⁷⁾ Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, 1919, Sp. 120.

gangen war ⁸⁾: die Instanz der Synode sei intakt ⁹⁾, und dadurch sei der Kirchenverfassung der Rechtsboden nicht entzogen ¹⁰⁾.

Nirgends aber gab man sich, trotz dieser grundsätzlichen Anschauung, der Illusion hin, als könne man die neue Rechts- und Verfassungslage ignorieren. „Die neuen Verfassungen sind das Notrecht einer Notzeit, getragen von dem gemeinsamen Willen, auf diesem, wenn der Bürgerkrieg vermieden werden soll, allein gangbaren Wege zu staatlich geordneten Zuständen zurückzukommen ¹¹⁾.“ Klang aus derartigen Formulierungen zwar die Hoffnung, „die Revolution, d. h. die zerstörenden Mächte, welche sie herbeigeführt haben, ... zu überwinden“, so war man sich aber dennoch ganz klar darüber, daß es „unmöglich sein wird, alle Wirkungen der Revolution ungeschehen zu machen ¹²⁾.“ Zu diesen dauernden Wirkungen rechnete man allgemein den Untergang des landesherrlichen Kirchenregiments ¹³⁾.

Über diese formale Anerkennung von Weimar ging Th. Kaftan noch weit hinaus. Bei aller Reserviertheit gegenüber der Revolution sah er in ihr doch auch eine rechtsschaffende Kraft. Schon bevor sie zum Ausbruch kam, hatte er geschrieben ¹⁴⁾: „Bei einer Neuordnung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat“ muß vor allem „der Staat die Kirchengewalt, auf die er kein sittliches Recht hat, der Kirche zurückgeben.“ Diese Forderung wurde auch von anderen erhoben, aber nur aus Angst vor der kommenden Demokratie ¹⁵⁾. Kaftan kam dagegen im Laufe

⁸⁾ Vgl. Oeschey, Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, 1919, Sp. 1111.

⁹⁾ Vgl. die Resolution des Kirchenvorstandes der preussischen Landeskirchen an die verfassungsgebende Versammlung in Weimar, abgedruckt in der Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, 1919, unter dem 28. Februar, Sp. 191.

¹⁰⁾ So von juristischer Seite Büchsel, Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, 1919, Sp. 847.

¹¹⁾ Pechmann, N. K. Z. 1920, S. 66; vgl. auch Büchsel, Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, 1919, Sp. 844.

¹²⁾ Pechmann, N. K. Z. 1920, S. 68.

¹³⁾ *ib.*

¹⁴⁾ Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, 1918, Sp. 227.

¹⁵⁾ So fürchtete etwa Läßle, Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, 1918, Sp. 6, daß der Zwang in einer Demokratie unerträglich sein müsse gegenüber dem Zwang in der Monarchie.

der Zeit zu immer größerer Aufgeschlossenheit¹⁶⁾: „*Unser gegenwärtiges Kirchentum ist Staatskirchentum, der Staat aber hat sich überlebt.*“

An zahlreichen Äußerungen Kaftans läßt sich nachweisen, daß dieser orthodoxe Kirchenmann, der die Tatsache der Revolution bedauerte, ihre Wirkungen begrüßte¹⁷⁾, weil sie entweder altes, bislang unterdrücktes Recht in Geltung setzten¹⁸⁾ oder gar neues Recht schufen¹⁹⁾. Er konnte später sogar die Revolution selbst unmißverständlich als „*Reaktion gegen früheres soziales Unrecht*“ bezeichnen²⁰⁾.

II. Der Neubau der Verfassung der lutherischen Landeskirchen

1. Das Problem der Wahrung der Rechtskontinuität

Als in der Revolution die deutschen Fürsten und in ihnen die offiziellen Oberhäupter der Kirchen gestürzt waren, ergab sich in allen deutschen Ländern — mit Ausnahme Württembergs²¹⁾ — die Frage: wie wird die Kirche nun ihre neue Verfassung rechtlich begründen, wenn sie daran geht, die Beziehungen zum Staat neu zu ordnen, nachdem das Vorgehen von Weimar so scharf verurteilt worden war?

In der sehr heftigen Diskussion um diese Frage forderten die Liberalen allgemeine Urwahlen, weil nach ihrer Meinung

¹⁶⁾ Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, 1918, Sp. 934.

¹⁷⁾ „*Leider mußte erst eine Revolution kommen, um diesem Recht (sc. der Souveränität der Synode) zum Durchbruch zu verhelfen.*“ Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, 1920, Sp. 78.

¹⁸⁾ Vgl. seine Haltung zum Minderheitenschutz, z. B. Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, 1918, Sp. 118; s. unten S. 122, Anm. 101, u. S. 125 f.

¹⁹⁾ Im Verhältnis zum Staat sei das „Recht“ an die Stelle der „Usurpation“ getreten, Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, 1918, Sp. 962; die früheren staatlichen Kirchenbehörden seien „Surrogate“ gewesen, die neuen aber, die mit der Revolution „ins Leben traten“, seien „die Sache selbst“, ib. 1919, Sp. 512.

²⁰⁾ ib. 1920, Sp. 539.

²¹⁾ In Württemberg wurde kurz vor der Revolution ein altes Gesetz, wonach im Falle einer katholischen Thronfolge die Kirchengewalt an ein evangelisches Konsistorium von fünf Männern übergeben werden mußte, dahingehend geändert, daß es auch dann in Kraft trete, wenn auf die evangelische Staatsgewalt eine nichtchristliche überhaupt folgen sollte, etwa eine sozialistische.

die Synoden und Konsistorien Reste aus der staatskirchlichen Zeit waren und mit diesem Staat zusammen ihre Existenzberechtigung verloren hätten. Ihre Zusammensetzung entspräche nicht mehr dem Willen der Kirchenbevölkerung, und es gälte daher, diese in Neuwahlen nunmehr zu Wort kommen zu lassen.

Die Orthodoxen wehrten sich gegen diese Forderung. Nach ihrer Ansicht durfte die Zusammensetzung der Synoden nicht die Ursache sein, die Instanz der Synode selbst zu umgehen. Es war der Theologe Kaftan, der auf dieses juristische Faktum hinwies²²⁾:

„Schon lange Jahre lehrte das Kirchenrecht, daß wie dem Staate die Staatshoheit, so der Kirche die Kirchengewalt gebühre. Die Kirche aber ist repräsentiert durch die Landessynode. Daher ist die Landessynode souverän.“

Dadurch wurde jedoch die allgemeine Einsicht nicht ungültig, daß die Landeskirchen eine Neuregelung ihres Verhältnisses zum Staate und eine Reform ihrer Verfassung brauchen²³⁾.“ Es handelte sich dabei um eine von breiten Kreisen erhobene Forderung, die ihre Wurzel in der Tatsache des als endgültig erkannten Unterganges des landesherrlichen Kirchenregiments hatte²⁴⁾.

Über die Ziele und Methoden des Neubaus gingen dann allerdings die Ansichten weit auseinander. Die Wortführer der Gemeinschaftsbewegung legten, entsprechend ihrer noch darzustellenden Gemeinde- und Kirchenanschauung, auf die Notwendigkeit einer rechtlichen, also angeblich „äusserlichen“ Organisation keinen Wert²⁵⁾:

²²⁾ Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, 1920, Sp. 78.

²³⁾ Büchsel, ib. 1919, Sp. 847. Vgl. auch einen so entschiedenen Gegner der neuen Verhältnisse wie Pechmann, N. K. Z. 1920, S. 70: „Insbesondere mußte und muß die Kirche auf den Boden jenes Notrechts treten, auf welchem die Nationalversammlung... und die Reichsverfassung... zustande gekommen sind. Und sie muß sich auf diesem Boden mehr als nur provisorisch einrichten.“

²⁴⁾ „Auch dort übrigens, wo man die Möglichkeit erwägt, eine freie Volkskirche unter der Kirchenhoheit des Staates zu schaffen, gesteht man dem Staate nur die Zustimmung zu der Verfassung und... den Finanzgesetzen zu.“ So Stange in einem Resumée „Zum Neubau der ev. Landeskirchen“, Past.bl. 61, S. 146.

²⁵⁾ Stange, ib. 62 (1920), S. 64.

„Im innersten Kern handelt es sich wahrhaftig nicht um Fragen des Rechts, sondern um gesunde Grundlagen wirklicher kirchlicher Arbeit.“

Es war ein wesentlicher Bestandteil ihrer Theologie, wenn die Gemeinschaftsbewegung hier einen Gegensatz erblickte. Dementsprechend lag diesen Kirchenmännern in erster Linie die „von dem Ansturm kirchenzerstörender Elemente“ bedrohte Einzelgemeinde am Herzen, nicht aber das juristische Problem der Wahrung der Rechtskontinuität in der kirchlichen Verfassungsarbeit²⁶⁾.

Unter dem Zeichen des Problems dieser Rechtskontinuität stand jedoch die scharfe Auseinandersetzung zwischen Orthodoxen und Liberalen. Oeschey, ein bayrischer Jurist, stellte das Problem von orthodoxer Seite so dar²⁷⁾:

„Zwei Anschauungen treten sich schroff gegenüber. Die eine verlangt eine Konstituante, die andere verwirft diese Forderung und überträgt die Neugestaltung der ordentlichen Synode... Die Kirche des Herrn ist unerschütterlich. Was soll da eine Konstituierung? In dessen, die Kirche, die wir zu gestalten haben, ist die rechtlich verfaßte Kirchengesellschaft. Sie kann in Trümmer gehen.... Aber sie ist nicht in Trümmer gegangen. Darum ist jene zweite Meinung im vollen Rechte.“

Nun war aber den Liberalen nicht zu bestreiten, daß die Synode allein durch den Wegfall des Summepiskopats so verändert worden war, daß diese Tatsache nicht übersehen werden konnte. Am deutlichsten erkannte das Kaftan und berührte sich hierin mit der Ansicht, die in der Gemeinschaftsbewegung vorherrschte²⁸⁾, und in gewisser Weise bestätigte er die liberale Ansicht: Die Synoden hätten sich erst im letzten Drittel des letzten Jahrhunderts gebildet,

„teils als Folgeerscheinung der konstituellen Umgestaltung des Staatswesens, teils als ein Mittel, durch Gewährung gewisser Gemeinderechte die Staatsherrschaft als letztentscheidende aufrechtzuhalten.“²⁹⁾

²⁶⁾ Stange, ib. 63 (1920/21), S. 274.

²⁷⁾ Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, 1919, Sp. 1111.

²⁸⁾ Vgl. Stange, Past.bl. 61 (1919), S. 146: „Der Übergang aller kirchlichen Hoheit auf (die Synoden) bedeutete... einen so einschneidenden Umsturz aller kirchlichen Ordnung, daß... der Neubau der Kirchen unaufschiebbar geworden ist.“

²⁹⁾ Allg. Ev.-luth. Ki.ztg. 1920, Sp. 559.

Von verschiedenen Seiten wurde deshalb auf das bayrische Vorbild hingewiesen, am deutlichsten wieder von Oeschey³⁰⁾:

„Eine nach alter Weise gewählte außerordentliche Synode hat ein neues Wahlrecht geschaffen. Damit war sie zu Ende. Eine auf Grund dessen gewählte neue Synode wird den Verfassungsumbau vornehmen“, „aber (die neue Synode) hat nicht auf einem revolutionären Trümmerfeld zu konstituieren.“

Man sah diese Vorgänge nicht isoliert, sondern verband damit eine direkte Kritik an Weimar³¹⁾:

„Auch diese Wahlordnung ist Notrecht.“ Aber „die Generalsynode, welche es angenommen hat, beruht auf der verfassungsmäßigen Wahlordnung, nicht auf einem von revolutionären Gewalthabern oktroyierten und über alle zulässigen Grenzen hinaus ausgedehnten Wahlrecht.“

2. Die Beurteilung des neuen Wahlrechts

Das 1918 eingeführte, allgemeine, gleiche und geheime Wahlrecht bedeutete, jedenfalls innerhalb der evangelischen Kirche, ein vollständiges Novum. War man schon, trotz der grundsätzlichen Übereinstimmung, die Kirche rechtlich neu zu verfassen, über die Frage des legitimen Eintritts in diese neue Verfassung zu erheblichen Differenzen gekommen, so gingen die Meinungen in der Beurteilung der auch für die Kirche nicht mehr zu umgehenden politischen Tatsache des demokratischen Wahlsystems erst recht auseinander. Gewiß spielte dabei die Unklarheit über die grundsätzlichen Gegebenheiten und Notwendigkeiten eine z. T. sehr weitgehende Rolle; die Unklarheit paarte sich auch zuweilen mit mangelndem Beurteilungsvermögen, so wenn man liest, daß das demokratische Wahlrecht nicht aus dem Geiste Jesu stamme, sondern aus dem J. J. Rousseaus³²⁾.

Dennoch findet man, daß es sich hier um klare, meist auch wohl begründete Anschauungen gehandelt hat, die in verschiedenen Rechtskonzeptionen wurzelten. Außerdem sind gewisse Grundprobleme jedes Wahlrechts deutlich gesehen

³⁰⁾ ib., Sp. 1111.

³¹⁾ Pechmann, N. K. Z. 1920, S. 72.

³²⁾ Ebert, Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, 1919, Sp. 490. — Zu beachten ist dabei aber, daß bei der Diskussion über den § 137 der Reichsverfassung in Weimar („Grundrechte“) das Zentrum eine sehr ähnliche Stellung einnahm.

worden: das Problem des Verfassungsschutzes und des Minderheitenschutzes.

Die *Gemeinschaftsbewegung*, vor 1918 nicht selten besorgt um ihre Eigenrechte, um die sie auch nach 1918 in einigen Gegenden noch kämpfen mußte (so vor allem in Schleswig-Holstein, Mecklenburg und den preußischen Ostprovinzen), hatte keine inneren oder geschichtlichen Widerstände zu überwinden, um das Wahlrecht gut zu heißen, auch und gerade nicht mit dem vollen Bewußtsein, daß es sich dabei um das demokratische Prinzip als solches handelte; zumal gerade den aus dieser Bewegung kommenden evangelischen Christen Fragen der rechtlichen Verfassung weniger am Herzen lagen, als die große Aufgabe der Gemeindebildung. Die anfänglich vereinzelt, später mit großer Eindringlichkeit überall wiederholten Forderungen nach „*einer evangelisch-demokratischen Gemeinschaft nach der Schrift*“³³⁾ und vor allem nach einer Vertretung in den Kirchenvorständen, womit sich eine Aufhebung des Parochialzwanges verbinden sollte, resümierte Stange³⁴⁾:

„Wahlen für die Synode (sind) auf eine breitere Grundlage zu stellen. Nach dieser Richtung hin tritt man z. T. für ein direktes Wahlrecht ein, in Anbahnung demokratischer Ordnung.“

Man scheute sich auch nicht, mit der Forderung des allgemeinen Wahlrechts für die Kirche in aller Deutlichkeit ein Wahlsystem durch das „*Sieb der Diözesansynode*“ abzulehnen³⁵⁾.

Jedoch sah gerade die Gemeinschaftsbewegung, der das Wahlrecht ganz neue Entfaltungsmöglichkeiten brachte, die ständige Bedrohung im schrankenlosen Mißbrauch. Es zeugt von Inkonsequenz im Denken, entsprach aber der theologischen Grundhaltung dieser Bewegung, wenn unmittelbar neben Worten aufrichtiger Ablehnung eines undemokratischen Systems oft ohne Übergang der Entzug des Wahlrechts für gewisse Personen oder gar Personengruppen gefordert wur-

³³⁾ Vgl. Fleisch, Die Stellung der Gemeinschaftsbewegung zum Neubau der Kirche seit der Revolution, N. K. Z. 32 (1921) S. 278 und 282 f.

³⁴⁾ Stange, Zum Neubau der ev. Landeskirchen, Past.bl. 61 (1919), S. 147.

³⁵⁾ Boeckh, Austauschdienst des Evangelischen Pressedienstes 17; ebenso Ernst; nach Stange, Past.bl. 61 (1919), S. 147.

de, um den „Bestand der Gemeinde“ sicherzustellen³⁶⁾. Man gab sich — ebenfalls ein charakteristischer Zug dieser Theologie — auch gar nicht der Mühe hin, einen Ausweg aus diesem Dilemma zu finden. Das zeigt, wie wenig es hier auf den Begriff „demokratisch“ ankam, wie vorbehaltlos dagegen der Begriff der „Gemeinde“ im Zentrum des Denkens stand. Was demokratisch sein konnte, läßt sich also immer nur von diesem Gemeindebegriff her bestimmen. Das gilt auch von solchen Leuten, die der Gemeinschaftsbewegung nur nahe und nicht einmal sehr nahe standen, wie etwa Bürckstümmer. Er begrüßte in dem Wahlrecht ein hohes Gut, das die Ordnung in starkem Maße garantiere, weil sein Entzug einschneidender empfunden werde als der Entzug der Sakramente³⁷⁾.

Andererseits war es gerade das Ordnungsprinzip in der lutherischen Theologie, das verantwortliche Kirchenmänner und Kirchenrechtler veranlaßte, nicht nur Bedenken gegen das demokratische Prinzip zu äußern, sondern es schlechtweg abzulehnen. So verlangte z. B. der Herausgeber der „Allgemeinen Evangelisch-lutherischen Kirchenzeitung“, Laible „Widerstand gegen jeden Versuch einer falschen Demokratisierung der Kirche.“³⁸⁾ Dabei kann das vorsichtige Attribut „falsch“ keine im Grunde positive Einstellung vortäuschen, denn Laible fährt fort:

„Wir meinen das Wort so, wie man es heute versteht, als Volksherrschaft, dargestellt in dem politischen Wahlsystem. Das Volk ist mündig geworden, sagt man im Staatsleben; das Volk regiert sich selbst... Nun wir sehen, wohin diese Volksherrschaft heute geführt hat... alle Ordnungen wanken... Die Kirche ist doch in ihrem Wesen Monarchie, nicht Demokratie³⁹⁾.“

Die in ihrer theologischen Wurzel so verschiedenen Äußerungen berühren sich hier in einem sehr wesentlichen Punkt: ihre Wirkung im politischen Bereich mußte sich in der Öffentlichkeit als ein Hindernis aufbauen vor der Tendenz, alle Gebiete mit dem Gedanken des demokratischen Staatesystems zu durchdringen.

³⁶⁾ Vergl. darüber unten, S. 107 ff.

³⁷⁾ Past.bl. 63 (1920/21), S. 324.

³⁸⁾ 1919, Sp. 718.

³⁹⁾ Ebenso hart urteilte Pechmann, N. K. Z. 1920, S. 81.

Andererseits finden sich hier zwei Fronten des evangelischen theologischen Denkens gegenüber, die im Luthertum in der einen oder anderen Form eine lange eigene Tradition hatten. Die eine ist gekennzeichnet durch den Ordnungsgedanken der lutherischen Dogmatik. Die andere ist durch zahlreiche Verbindungslinien innig verknüpft mit einer Erscheinung, die durch die Begriffe „Pietismus“ und „Erwekungsbewegung“ nur angedeutet zu werden braucht, um die historischen Zusammenhänge deutlich werden zu lassen. In diesem Falle war es entscheidend, daß sich die Gemeinschaftsbewegung im Abstand von dem ihrer Meinung nach gänzlich zum leblosen Formalismus verknöcherten Ordnungsprinzip der anderen gebildet hatte. Beide fanden sich aber in ihrem gemeinsamen Widerstand gegen die „Bildungsreligion“ der Liberalen. Es mußte daher eine vordringliche Aufgabe sein, diese Gegensätzlichkeiten auszugleichen und zu überwinden.

Der Mann, der erheblich dazu beitrug, diese Aufgabe zu lösen, war Th. Kaftan. Seine lebenslange Arbeit in der damals preußischen Provinz Schleswig-Holstein hatte ihm den Sinn für juristische Notwendigkeiten geschärft, und aus seiner Verwurzelung im Luthertum erklärt es sich überdies, daß ihm das Ordnungsprinzip in erster Linie wichtig war. Gleichzeitig hatte er aber in seinem Amt reichlich Gelegenheit gehabt, sich mit der von Dänemark her verstärkt wirkenden Erwekungsbewegung bekannt zu machen, die weite Teile Schlesiens ergriffen hatte. So erklärt es sich, daß ihm auch die Neuordnung und Erhaltung der *Gemeinde* und des Gemeindelebens am Herzen lag.

Es ist schon bekannt, daß Kaftan nur die Synoden noch nach 1918 für eine legitime Instanz hielt, die rechtens nicht zu umgehen war, auch und vor allem bei der Neufassung und Anwendung des Wahlrechts nicht. Man kann aber leicht erkennen, wie fortschrittlich er über diese Institution dachte, über deren Rückständigkeit er sich wohl im klaren war⁴⁰⁾. Durch ihn kam in den formalistischen Diskussionen um Rechte und Instanzen zum erstenmal eine *andere Auffassung* zu Gehör, die gleichwohl nicht verlangte, die fraglichen Institutionen durch andere zu ersetzen⁴¹⁾:

⁴⁰⁾ Vgl. oben, S. 95, Anm. 7, und S. 98, Anm. 22.

⁴¹⁾ Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, 1919, Sp. 120,

„Die Synode weiß doch ganz genau, daß alle ⁴²⁾ ihre Machtvollkommenheit auf dem Mandat ⁴²⁾ der Gemeinde beruht. Es steht ja... jedem einzelnen frei, sich an seine zu solcher Ordnung zusammentretende Synode zu wenden. Alles dieses wird die Synode unter dem Gesichtspunkt, wie weit darin der Wille des Kirchenvolkes zum Ausdruck kommt, zu berücksichtigen haben und auch berücksichtigen, eben deshalb, weil sie sich bewußt ist, Mandatar des Kirchenvolkes zu sein. Irgendeine Tyrannei würde ihr schlecht bekommen.“

Der Ordnungsgedanke ist hier insofern bereichert worden, als die synodale Instanz nicht nur legitimiert wird durch ihre ungebrochene Rechtskontinuität; sondern diese Legitimität schließt notwendigerweise das Bewußtsein der Verantwortung „nach unten“ mit ein, weil sie von da alle ihre Macht hat. Von da kann ihr die Macht auch genommen werden, wenn die Synode anfängt, tyrannisch zu regieren.

3. Die theologische Grundlage der politischen Gedanken

Die Anschauung von Kirche und Gemeinde

An diesem Punkt muß die Darstellung unterbrochen werden. Ehe nicht die wichtigsten Gedanken über Kirche und Gemeinde erläutert worden sind, werden auch in der Folge die politischen Gedanken nicht an ihrem rechten Ort verständlich ⁴³⁾.

Die Anschauung von der Kirche bei den *Orthodoxen* war eng verbunden mit ihrer buchstabengetreuen Auffassung vom Bekenntnis. Wer, nach dieser Anschauung, nicht den Text der Augustana unterschreiben, bzw. bei der Ordination darauf nicht schwören wollte, hatte sich dadurch eigentlich die Zugehörigkeit zur Kirche verscherzt, und man verlangte, daß daraus rechtliche Konsequenzen gezogen werden sollten. An diesem Punkt vor allem entbrannte der Streit mit den Liberalen ⁴⁴⁾.

Andererseits aber ist Folgendes von Bedeutung: In dem Augenblick, als die Kirche des staatlichen Schutzes der Mon-

⁴²⁾ Vom Autor gesperrt.

⁴³⁾ Es werden dabei nur die wichtigsten Verhältnisse hervorgehoben. Die Gedanken über Kirche und Gemeinde können im einzelnen erst an anderer Stelle zur Darstellung gelangen.

⁴⁴⁾ Auch auf dieses Problem kann im einzelnen hier nicht eingegangen werden. Es wird nur auf S. 114 ff. noch einmal aufgegriffen, wenn es das Problem des Verfassungsschutzes berührt.

archie verlustig ging und sich einer ihr aus verschiedenen Gründen nicht unbedingt wohlwollenden Demokratie gegenüber sah, beriefen sich zahlreiche Vertreter auf das Recht der kirchlichen Selbstverwaltung, so zunächst vor allem in finanziellen Dingen⁴⁵⁾. Dieser ganz zu Recht erhobene Anspruch führte zunächst zu der — noch ziemlich von allen Seiten geäußerten — Forderung, daß, um die innere Unabhängigkeit der Kirche zu gewährleisten, diese „herauszulösen (sei) aus dem Kampf der politischen Parteien mit seinen alles vergittenden Schlagworten⁴⁶⁾.“ Es gehört — und mit gutem Grund — zu der Tradition der evangelischen Kirche, sich bewußt außerhalb oder über den Parteien ihren Ort zu suchen. Soweit ist die letztzitierte Äußerung durchaus gewöhnlich.

Nun aber traten Deutungen der eben erwähnten Forderungen in die Wirklichkeit, die gänzlich verschiedene, ja einander gegenseitig ausschließende Motive der einzelnen Kirchenmänner erkennen lassen. So korrespondierte die zweite Forderung mit einer Meinung, derzufolge das Wesen der Kirche durch die Feststellung der Tatsache ihres stiftungsmäßigen, d. h. göttlichen Charakters erschöpfend beschrieben ist. Mit dieser Feststellung wollte man sich in erster Linie gegen die Infiltrationstendenzen des demokratischen Prinzips abschirmen⁴⁷⁾.

„(Die Kirche) kann in ihren Einrichtungen vieles tun, um auf neue Bedürfnisse einzugehen; aber sie darf sich nicht so einrichten, daß sie Gefahr läuft, ihren stiftungsmäßigen Charakter zu verlieren und aus einer Verwalterin göttlicher Geheimnisse zu einem Tummel- und Kampfplatz menschlicher Meinungen zu werden⁴⁸⁾.“

⁴⁵⁾ Die Frage der finanziellen Regelung war schon vor der Revolution aufgegriffen worden, da man die Trennung vom Staat kommen sah und nicht wußte, wie „der Rechtssinn im Staate, der die Trennung vollzieht, beschaffen sein wird“, Büttner, Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, 1918, Sp. 146. Aus diesem Grunde hatte man geraten, das selbständige Kirchenvermögen zu stärken, ib. Vgl. aber mit anderer Begründung Kaftan, für den die Kirche das Recht der Selbstbesteuerung sowieso beanspruchen mußte, auch schon gegen die Monarchie, Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, 1918, Sp. 227 und 966.

⁴⁶⁾ Büchsel, ib. 1919, Sp. 849.

⁴⁷⁾ Es ist notwendig, sich zu erinnern, daß das demokratische Prinzip dem monarchischen gefolgt war, welches die evangelischen Kirchen in Deutschland restlos durchdrungen hatte.

⁴⁸⁾ Pechmann, N. K. Z. 1920, S. 80; vgl. auch Ebert, Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, 1919, Sp. 490.

Dahinter stand unausgesprochen die weit verbreitete Ansicht, daß die Kirche eben kraft ihres stiftungsmäßigen Charakters einen rechtlichen Eingriff nicht zulasse⁴⁹⁾.

Pechmann gab andererseits indirekt die Möglichkeit zu, daß die Kirche wohl zu einem „Tummelplatz menschlicher Meinungen“ werden könne. Das bedeutet aber nichts anderes, als daß die evangelische Tatsache der göttlichen Stiftung der Kirche allein nicht zureichend ist, um die Kirche als Stiftung auch zu formen und zu erhalten. Diesen inneren Widerspruch hatte man auch frühzeitig erkannt. Laible räumte ein, „daß man zu scheiden hat zwischen kirchlicher Verfassung und kirchlichem Bekenntnis⁵⁰⁾.“ Aber diese Scheidung sei nicht sauber durchzuführen. Und nun zog er aus dieser Erkenntnis nicht den Schluß, daß es eben zum Wesen der lutherischen Kirche gehören müsse, wenn sich ihr Bekenntnis ständig unter den jeweils vorhandenen Rechtsformen nur behauptet, ja z. T. sich ihnen anpaßt, womit er sich zweifellos auf reformatorischem Boden befunden hätte, sondern er sagte⁵⁰⁾:

„Beide greifen ineinander; man trennt sie nicht ungestraft. Wir sehen auch bereits, wohin die falsche Scheidung führt, indem die politische Wahlverfassung in die Kirche einzudringen droht.“

Daraus sieht man, wie Laible zurückfiel in die Ansicht, der stiftungsmäßige Charakter verbiete es der Kirche, sich eine andere als die gerade bestehende Verfassung zu geben. Und man erkennt zugleich deutlich, wie für diese theologische Anschauung von der Kirche nicht theologische, sondern in erster Linie politische Motive entscheidend waren⁵¹⁾. Das erklärt dann auch die inneren Widersprüche, die hier zu bemerken sind und vor allem auch, daß diese nicht aufgehoben, ja oft nicht einmal bemerkt wurden⁵²⁾.

⁴⁹⁾ Vgl. Ebert, ib. Sp. 490; „Entweder ist die Kirche eine göttliche Stiftung oder sie ist ein menschlicher Verein.“ Laible, ib., 717: „Die Kirche macht der Herr, und ihre Gestalt und Form macht der Herr.“ Vgl. auch Pechmann selbst, der in diesem Zusammenhang Augustin zitierte, S. 76: „in ecclesia non valet; hoc ego dico, hoc tu dicis, hoc ille dicit, sed haec dicit Dominus.“

⁵⁰⁾ Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, 1919, Sp. 714.

⁵¹⁾ Vgl. die Formulierung ib., Sp. 718: „... so ist die Kirche doch in ihrem Wesen Monarchie, nicht Demokratie.“

⁵²⁾ Diese Widersprüche wurden nicht aufgelöst, sondern im Gegenteil vertieft und verschleiert in Laibles Versuch, seine Ansicht theologisch

Mit dieser im politischen Raum formulierten Ansicht korrespondierte weiter aufs engste die durch und durch theologische, aber in ihrer Art nicht neue Auffassung, wonach die in der Kirche zu lösenden Aufgaben nur „sub specie aeternitatis“ anzusehen waren, wodurch man sich berechtigt glaubte, eine Abkehr von „der Welt“ zu predigen⁵³⁾.

Verbindlich wurde das dann 1925 formuliert in den „Leitsätzen der Weltkonferenz für praktisches Christentum in Stockholm, vorgelegt im Auftrage der Allgemeinen Evangelischen-lutherischen Konferenz (Engere Konferenz) von Landesbischof D. L. Ihmels“. In diesen Leitsätzen liest man u. a.⁵⁴⁾:

1. Die Kirche hat lediglich (!) die Aufgabe, die Botschaft vom Reich Gottes zu verkündigen...
2. Das Reich Gottes ist etwas schlechthin Überweltliches... es ist etwas völlig Neues in dieser Welt. Es entwickelt sich weder aus der Welt, noch geht es eine Verbindung mit der Welt ein: es ist weder sublimierte Welt, noch christianisierte Welt; es ist vielmehr eine ganz neue Schöpfung Gottes in der Welt⁵⁵⁾.

Aus ganz anderen Motiven heraus kam die *Gemeinschaftsbewegung* zu einer Anschauung von der Kirche. Man muß sich dabei vor Augen halten, daß diese Bewegung in demselben Maße Kirchenfeindschaft in ihren Reihen entwickelte, in dem sie sich dem Sektenideal einer konkreten Gemeinde näherte in dem Bestreben, vor allem das christliche Leben zu erneuern; ein Bestreben, bei dem sie nur zu oft auf den (unbewußten oder bewußten) Widerstand der Landeskirchen gestoßen war. So sprach man nicht von Kirche, sondern von der Gemeinde; aber es gibt keinen Zweifel, daß man die Gemeinde in der Landeskirche meinte. Nach dieser Auffassung ist die Gemeinde, und nicht ein zen-

zu begründen, ib., Sp. 717: „Wir Menschen sind nur dazu, aufzuhorchen, welche Gestalt (sc. der Kirche) der Herr will. Weil wir das noch nicht wissen, gilt es, Widerstand tun gegen alles, was sich der Kirche jetzt aufdrängen will, ohne aus der Schrift bewährt zu sein.“

⁵³⁾ ib., Sp. 717.

⁵⁴⁾ Past.bl. 67 (1924/25), S. 562—565.

⁵⁵⁾ Es ist nicht ganz verständlich, wie das als offizielle These angenommen werden konnte. — Vgl. dagegen den Holländer J. R. Slotemaker de Bruine, ib., S. 574: „Diese von Gott geschaffene Erde soll das Terrain für die Arbeit der Christen sein...“; S. 575: „Für Gott soll man in Gottes Schöpfung arbeiten.“

trales Regiment, die Kirche. „Wie entspräche es anders auch dem Wesen einer evangelischen Gemeinde, die... ihrem Wesen nach ein selbständiger Organismus und deshalb auch Träger eines eigenen... Rechtes ist⁵⁶⁾.“ Man war sich durchaus bewußt, damit eine — jedenfalls auf deutschem Boden — neuartige Anschauung zu formulieren, so etwa, wenn man für beide Geschlechter folgerichtig das Laienapostolat verlangte⁵⁷⁾:

„Sind wir soweit, so wird man unter ‚Kirche‘ nicht mehr bloß, wie jetzt so viele unserer Gegner, die Machtsphäre und Einflußsphäre des Theologenstandes verstehen, sondern die nach Christi Gedanken und Christi Geist organisierte Gemeinde.“

Es ist deutlich, daß hier die gleiche Forderung nach kirchlicher Selbstverwaltung einen ganz anderen Inhalt hatte. Wenn man den politischen Problemen offenbar auch einige Betrachtungen gewidmet hatte, so argumentierte man doch auf einem ganz anderen Grund. Indem man sich dadurch weniger in innere Widersprüche verwickelte, stellte andererseits eben diese Anschauung in ihrer Art und Entwicklung ein grundpolitisches Faktum dar, wie an den Konsequenzen daraus noch zu zeigen sein wird.

Diese Anschauung wurde dann immer mehr in doppelter Weise erweitert. Sie führte nämlich einmal zu dem Bestreben, sog. „Kerngemeinden“ zu bilden. Demzufolge soll sich jede Gemeinde teilen in solche, „die mit Ernst Christen sein wollen“, die man etwa in einer Bibelstunde zusammenfassen wollte. Es ist dies der Gedanke der „ecclesiola in ecclesia⁵⁸⁾“. Nur, wenn man so vorging, glaubte man, die große Gesamtgemeinde innerlich beleben zu können⁵⁹⁾.

Stange vertiefte diese Auffassung historisch: in der Geschichte seien die christlichen Gemeinden immer gekennzeichnet gewesen durch das „Abstandsbewußtsein“ zur Umwelt, durch den Drang zur Sammlung und „Gemeinschaftsbildung“ und durch ihre „soziale Lebensgemeinschaft⁶⁰⁾“. Ebenso wollte man die Kerngemeinden verstehen.

⁵⁶⁾ Stange, Past.bl. 62 (1920), S. 62; vgl. Liebe, ib. 61 (1919), S. 471.

⁵⁷⁾ Neuberg, ib. 62 (1920), S. 494.

⁵⁸⁾ Vgl. das gleichnamige Buch von Hilbert, Leipzig 1920.

⁵⁹⁾ Vgl. dazu: Riethmüller, Past.bl. 66 (1923/24), S. 388; Liebe, ib. 61 (1919), S. 473; Hilbert, ib. 64 (1921/22), S. 55 und 59.

⁶⁰⁾ Past.bl. 66 (1923/24), S. 317—339.

Wie sich hier der Protest der pietistischen Verinnerlichung gegen das oftmals im Äußeren erstarrende Kirchentum formulierte⁶¹⁾, so schloß sich andererseits diese Anschauung reibungslos mit der ständig wachsenden Abneigung gegen jede äußere Organisation zusammen⁶²⁾, und man betonte ausdrücklich, daß man sich die Kerngemeinden nicht äußerlich organisiert dachte⁶³⁾. Denn jede Art äußere Organisation trüge in sich schon wieder den Zwang, den man vermeiden wollte⁶⁴⁾. Dabei war damit durchaus keine Bekenntnisfeindschaft verbunden. In dieser Hinsicht wußte man sich einig mit den Orthodoxen⁶⁵⁾.

Frühzeitig setzte Kritik an diesem derart verinnerlichten und dem konkreten Zugriff zwar entzogenen, aber dennoch konkret wirksamen Gemeindebegriff ein. Es wurde betont, daß es keine „Möglichkeit einer festen Abgrenzung zwischen der ‚kleinen Herde‘ und der Masse“ gäbe, und man versäumte nie, die unvermeidbare Notwendigkeit einer Organisation zu erwähnen⁶⁶⁾. Man verwies ferner auf die „Gefahr der Zersprengung der kirchlichen Ordnung“ überhaupt⁶⁷⁾: Der Pietismus, „wo er gemeindebildend vorgeht, schafft er das Konventikel und bahnt . . . den Weg für den Separatismus“. Damit war dann allerdings der Kerngedanke der Gemeinschaftsbewegung abgelehnt.

Man wird unschwer erkennen können, daß die beiden geschilderten verschiedenen Anschauungen innerhalb der kirchlichen Ordnung Fremdkörper bildeten. Die eine vor allem, weil sie sich außerhalb der Kirche — ihrer eigenen Intention zuwider — an politischen Verhältnissen orientierte, die nicht mehr vorhanden waren; weil sie so der erforderlichen grundsätzlichen Neuordnung der Kirche in sich und in ihrem Verhältnis zum Staat hinderlich werden mußte. Die andere deshalb, weil sie bereits weit über die tat-

⁶¹⁾ Vgl. Liebe, ib. 61 (1919), S. 470; Kittel, ib. 63 (1920/21), S. 421, 422 und 424; Stange, ib. 63 (1920/21), S. 413; vgl. auch 66 (1923/24), S. 327.

⁶²⁾ Vgl. Stange, ib. 63 (1920/21), S. 290: „Es ist überhaupt gefährlich, Verfassungen zu machen.“

⁶³⁾ Hilbert, ib. 64 (1921/22), S. 55.

⁶⁴⁾ Vgl. Liebe, Das Entscheidende am Neubau der Kirche, ib. 61 (1919), S. 469—473.

⁶⁵⁾ Vgl. Neuberg, ib. 62 (1920), S. 490—496, bes. S. 492.

⁶⁶⁾ Schian, ib. 63 (1920/21), S. 419.

⁶⁷⁾ Bürckstümmer, ib. 63 (1920/21), S. 372.

sächliche kirchliche Ordnung hinaus ein Programm formulierte, das zwar aus einer tiefen und besonders gearteten Frömmigkeit erwuchs, aber gerade deshalb ein Programm von besonderer politischer Tragweite war; weil sie mit diesem Programm an die Kirche Anforderungen stellte, denen sie ihren bestehenden, vielfach noch staatskirchlichen Verhältnissen nach nicht gewachsen war. Beide aber wurzelten in einer Anschauung von der Kirche, die — bei manchen guten und richtigen Gedanken, vor allem in der Gemeinschaftsbewegung — wesentlich an dem Grund der lutherischen Theologie rüttelte. Denn in der Negation war man sich einig: in der Annahme, daß Kirche und Gemeinde juristisch gar nicht oder nicht mit Grund oder nicht mit Erfolg zu gestalten sei. In dieser Negation verbarg sich die gefährliche Vergrößerung, derzufolge der Geist nur im Unsichtbaren wirksam sei.

Die eben geschilderten Anschauungen stellen ein theologisches Problem dar, das in seiner jeweiligen Lösung immer zugleich wesentlich politische Wirksamkeit haben mußte; nämlich um die theologische Begründung des Ordnungsgedankens, der in lutherischer Theologie grundsätzlich vorgegeben ist. Dieser Ordnungsgedanke bedurfte dringend einer neuen Grundlegung. Die Möglichkeit dazu war nun in hervorragendem Maße 1918 geschichtlich gegeben. Das erkannt zu haben ist vor allem das Verdienst *Kaftans*. Dieses Verdienst wird aber noch erhöht dadurch, daß er keinen Augenblick in das politische Fahrwasser geriet, sondern „*allererst die Frage nach dem Wesen der Kirche*“ zu beantworten forderte, und das eben deshalb, weil man „*durch die geschichtliche Entwicklung auf einen Neubau der Kirche hingewiesen worden*“ sei⁶⁸⁾.

Da es sich in der damaligen Optik in erster Linie um eine Neuregelung lediglich des Verhältnisses zum Staat zu handeln schien — und das bedeutete in weiten Kreisen: Sicherung der überkommenen Kirche gegen den neuen Staat —, so kann gar nicht eindringlich genug betont werden, einen wie scharfen Weitblick der große Schleswig-Holsteiner allein durch diese Forderung bewies: schon durch die Fragestellung auf die Kirche eröffnete er der Kirche ganz neue Möglichkeiten.

⁶⁸⁾ Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, 1920, Sp. 51.

Zunächst kam der Münchener Jurist Oeschey Kaftan zu Hilfe. Indem er zwischen der unerschütterlichen Kirche als göttlicher Stiftung und der rechtlich verfaßten Kirchengesellschaft unterschied, wehrte er die oberflächliche Ansicht ab, als sei die Kirche nur Stiftung und somit eines juristischen, d. h. notwendig äußeren Zugriffs nicht fähig⁶⁹⁾. Ganz im Sinne dieser aufklärenden Definition arbeitete dann Kaftan weiter. Dabei stand er fest auf dem Boden der Theologie Luthers. Auf Luthers Lehre, daß die unsichtbare Kirche immer nur in den Formen der sichtbaren gefunden werden könne, geht Kaftans doppelseitiger Kirchenbegriff zu allererst zurück:

So wie „im Anfang... für die Gemeindeordnung die Rechtsform... unter vorhandenen Rechtsformen des römischen Reiches gesucht werden mußte“, so war es auch immer notwendig, „daß die wachsende Kirche für ihre rechtliche Ausgestaltung von den vorhandenen Rechtsformen des Staates lernte⁷⁰⁾.“

„Ich gehe hier schlechthin aus von dem Begriff der Kirche als solcher und betone daher in allererster Linie, daß die Kirche eine Stiftung ist⁷¹⁾.“

Kaftan führte dann weiter aus, daß die objektiven Faktoren der göttlichen Stiftung Wort und Sakrament sind, und aus dieser doppelten Zuordnung erwächst der empirischen Kirche eine ebenfalls doppelte Zuordnung: Bekenntnis und Amt. Ohne sie ist die empirische Kirche nicht Kirche⁷²⁾. Das ist der Grund, auf dem Kaftan dann zu einem Bekenntnisbegriff kam, der die starre Konzeption des Orthodoxismus durchbrach⁷²⁾. Aus Wort und Sakrament erwachsen, ist

„das Bekenntnis der Wiederhall des Wortes Gottes aus der Seele des Menschen.“

„Das Bekenntnis ist es, das jede einzelne empirische Kirche in ihrer Eigenart konstituiert.“

Unmittelbar daneben stellte Kaftan eine weitere sich folgerichtig aus dem eben Gesagten ergebende Begründung⁷²⁾:

„Aus Wort und Sakrament erwächst aber nicht minder das Amt.“

„Wir Evangelischen wissen, daß Wort und Sakrament der Gemeinde gehören. In dieser Begabung der Gemeinde liegt aber die Verpflichtung zum Brauch, d. h. zur Verwaltung dieser Gaben. Dazu hat die Gemeinde das Amt aus sich herauszu-

⁶⁹⁾ ib. 1919, Sp. 1111, s. o. S. 99, Anm. 27; vgl. außerdem ib., Sp. 1085.

⁷⁰⁾ ib. 1920, Sp. 51.

⁷¹⁾ ib., Sp. 52.

⁷²⁾ ib., Sp. 53.

setzen und auch herausgesetzt. Daß sie das getan, war nicht irgendwie Willkür; erst dadurch, daß sie es tat, konstituierte sie sich als Gemeinde.“

Hier ist es geradezu dramatisch, den inneren Gedankengängen Kaftans zu folgen: unmerklich, so scheint es, mündet er, ohne im geringsten abzuweichen, doch genau bei dem brennenden Tagesproblem. Denn es war zu sehen, daß er schließlich zu einer doppelten Begründung der sichtbaren Gemeinde gekommen ist ⁷³).

Demnach ist die Kirche gleichzeitig göttliche Stiftung und rechtlich geordnete Genossenschaft; das Bekenntnis ist „*Wiederhall des Wortes Gottes in der Seele des Menschen*“ und die Konstitution der Gemeinde zugleich; das Amt ist gleichzeitig in der Stiftung von Wort und Sakrament immer schon gegeben und wird gleichzeitig von der Gemeinde erst aus sich herausgesetzt; und schließlich — gleichsam als unterster Baustein in diesem Gebäude —: die Gemeinde konstituiert sich durch das Bekenntnis und durch die Heraussetzung des Amtes in gleicher Weise und nicht nur durch das eine oder das andere. Gemeinde ist also nichts Starres, einmal durch den historischen Akt eines bestimmten Bekenntnisses so und nicht anders für alle Zeiten geprägt; sie ist aber auch nichts, was sich nur aus sich selbst heraus konstituieren kann. Ebenso sind Amt und Bekenntnis nicht „*unreale*“ Dinge jener Welt; sie sind aber auch nicht Dinge, die die Gemeinde erst erfunden hat.

Es wird sichtbar, wie eng sich hier theologische und politische Gestaltung berühren; denn es erübrigt sich, zu betonen, daß aus dieser Konzeption politische Aspekte von großer Tragweite sich ergeben. Deshalb kann man auch hier abrechnen. Es ist genug gezeigt worden, so daß in der Folge alle weiteren Gedanken zu verstehen sind.

Im Gegensatz zu den meisten „*Orthodoxen*“, die in vieler Beziehung auch noch nach 1918 an dem monarchischen Prinzip festhielten ⁷⁴), stimmte Kaftan mit der Konzeption

⁷³) Kaftan hat es ausgesprochen, daß „*Kirche und Gemeinde im Wesentlichen identische Begriffe*“ sind, *ib.*, Sp. 54.

⁷⁴) Vgl. Laible, *ib.* 1919, Sp. 718; Ebert, *ib.*, Sp. 494. — Nicht selten mit militärischer Terminologie, nicht nach neutestamentlichen Vergleichen, sondern in Anlehnung an das kaiserliche Militärwesen: Leonhard, *Past.bl.* 61 (1919), S. 248; Adler, *ib.* 63 (1920/21), S. 177 et passim; Mathes, *ib.* 64 (1921/22), S. 307.

der Gemeinschaftsbewegung in der Konzentration auf die Gemeinde überein. Vor allem war es die Bewertung der politischen Vorgänge als einer fordernden Möglichkeit, die weithin in der Gemeinschaftsbewegung sich durchsetzte. Zusammen mit der schon geschilderten Anschauung von der Gemeinde wurde diese Bewertung in das Licht heilsgeschichtlicher Betrachtung gerückt, wie man es bei Stange liest, der oftmals der kluge und mäßigende Wortführer der Gemeinschaftsbewegung war ⁷⁵⁾:

„Es ist der Herr der Geschichte selbst, der seine evangelische Gemeinde in die neue Situation hineinführt, und unsere Aufgabe kann es nur sein, ihr zum klaren Bewußtsein ihrer Lage zu verhelfen.“

Aber, in dem Geiste geschäftiger und tatkräftiger Arbeit, wie er die Gemeinschaftsbewegung kennzeichnete, ganz befangen, verhielt man zu einem klärenden Blick in die Geschichte selbst nicht. Es entsprach der heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise mehr, für den Augenblick Vorschläge zu machen ⁷⁶⁾. Darin verbarg sich dann ein gut Teil Kritik an der Erscheinung der Pastorenkirche. Direkt ausgesprochen wurde diese Kritik aber von anderer Seite.

Kaftan kam zu nicht mißzuverstehenden Schlüssen, indem er im Anschluß an die Entwicklung seiner Anschauung von der Kirche sich der offiziell gerade vergangenen, de facto aber noch vielerorts bestehenden Pastorenkirche zuwendete ⁷⁷⁾:

„Die bekennnismäßige Betonung des Amtes — und nur diese besteht zu Recht — führt von sich aus nicht auf die Pastorenkirche. Das belegen die lutherischen Kirchen Nordamerikas.“

Deshalb sei für die in Deutschland so charakteristische Pastorenkirche nicht das Luthertum schlechthin verantwortlich, das in Deutschland ebenso wie in Amerika auf der Augsburgerischen Konfession beharre, sondern vielmehr die Tatsache, daß in Deutschland „die lutherische Kirche nicht wie die reformierte in republikanischen, sondern vorwiegend in monarchischen Staaten sich entwickelte.. Die Pastorenkirche ward die Parallelerscheinung des Beam-

⁷⁵⁾ Past.bl. 63 (1920/21), S. 415.

⁷⁶⁾ Vgl. vor allem Stange, ib. 63 (1920/21), S. 415--417; Lielte, ib. 61 (1919), S. 470 und 472; Loofs, ib. 62 (1920), S. 215 f.

⁷⁷⁾ Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, 1920, Sp. 558.

tenstaates⁷⁸⁾." Das bedeutete eine entscheidende Erkenntnis für die Kirche und ihre Lebensmöglichkeiten. Die Erkenntnis nämlich, daß dem reformierten Kirchenwesen die Nachbildung republikanischer Staatsformen zugute gekommen war: „Es blieb zwar nicht staatsfrei, aber war staatsfreier und gestaltete sich in demselben Maße auch kirchenmäßiger⁷⁹⁾.“

Die Tatsache, daß auch in jener Zeit die Konstruktivität der Verbindung von Kirche und Demokratie⁸⁰⁾ so deutlich aus dem Raum der Kirche erkannt und ausgesprochen wurde, ist Anlaß genug, die Spiegelung der neuen Probleme in der kirchlichen Presse nunmehr vor allem unter dem Gesichtspunkt dieser Verbindung zu betrachten. Dabei soll sich die Darstellung auf die drei wichtigsten Probleme konzentrieren.

4. Bekenntnis- und Verfassungsschutz

Die Vernachlässigung des Verfassungsschutzes in der Weimarer Reichsverfassung war einer der wesentlichsten Anlässe zur Kritik aus den Reihen der lutherischen Orthodoxie. Nicht lange nach der Unterzeichnung der Verfassung durch den Reichspräsidenten veröffentlichte die „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung“ einen Artikel des Kieler Juristen Büchsel, der sich sehr kritisch äußerte⁸¹⁾:

„Eine rechtliche Handhabe, um die regierenden Parteien zu vorbehaltsloser Ausführung der Verfassung zu zwingen, gibt es nicht. Die Reichsverfassung hat die Grundrechte aufgestellt, ohne die Möglichkeit zu schaffen, ihre Durchführung zu erzwingen.“

Übereinstimmend mit Büchsel war auch Pechmann (aus Bayern) der Ansicht, daß die Parteien an einer Willkürherr-

⁷⁸⁾ ib., Sp. 559.

⁷⁹⁾ ib., Sp. 52.

⁸⁰⁾ Die Worte „Demokratie, demokratisch“ wurden in der Presse außerordentlich häufig und fast immer mit pejorativem Sinn gebraucht. Kaftan braucht die Worte nur sehr selten und immer mit nichtpejorativem Sinn. Meist verwendet er „republikanisch“. Man muß darin die Absicht erblicken, der damals weit verbreiteten Meinung Rechnung zu tragen, wonach Demokratie gleichbedeutend war mit „revolutionärer Volksherrschaft“.

⁸¹⁾ Sp. 848, unter dem 26. 9. 1919.

schaft durch die Verfassung nicht gehindert werden könnten. Aber er formulierte seine Kritik sehr viel weitergehender ⁸²⁾:

„Die Gefahr einer Überspannung der Staatsgewalt liegt in dem demokratischen Prinzip: in der Fiktion, daß die Vorherrschaft der Mehrheitsparteien Volksherrschaft sei, weil ja das Volk gewählt habe. Das erste ist der Gebrauch, den das Volk an den seltenen Wahltagen von seinem Wahlrecht macht, das zweite die Ohnmacht der Wähler gegenüber dem Gebrauch, den die Gewählten von ihrer praktisch unbegrenzten Machtvollkommenheit machen — gar nicht zu reden von der hemmungslosen Knechtung der Minderheit durch die Mehrheit....“

Man darf sich nicht täuschen lassen: es handelt sich hier nicht um den Minderheitenschutz, sondern um den Schutz der Ordnung überhaupt gegen willkürliche Parteien. Um das Problem sachlich richtig darzustellen, muß man zeigen, wie es im Wirkungsbereich der Kirche gesehen wurde ⁸³⁾:

„Man munkelt davon, daß ... sich mehr und mehr der Gedanke durchsetzte, der Kirche müsse man ... von innen heraus mächtig werden, indem kirchenfeindliche Sozialdemokraten ⁸⁴⁾ in hellen Haufen mittun in kirchlichen Angelegenheiten“ und „mit Hilfe des demokratischen Prinzips die Majorität und damit die Herrschaft gewinnen.“

Hier galt es nun, eine Verfassungsfrage und insbesondere eine Frage des Wahlrechts zu lösen, die zweifellos in Weimar vernachlässigt worden war. Es ist dabei sachlich durchaus gerechtfertigt, wenn man das Problem der „Kirchenfeinde“ analogisiert mit dem Verfassungsproblem „Feinde der Demokratie“ ⁸⁵⁾.

⁸²⁾ N. K. Z. 1920, S. 54, Anm. 1.

⁸³⁾ Kaftan formulierte mit diesen Worten, Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, 1919, Sp. 259, vgl. 493 und 712, sachlich ein Problem, das in der gesamten Kirche besorgt und deshalb nicht immer sachlich beobachtet wurde.

⁸⁴⁾ Neben die Sozialdemokraten stellte man meist alle, die man als Kirchenfeinde betrachtete, also auch die Liberalen und die Katholiken, vgl. etwa Laible, ib. 1919, Sp. 712; Pechmann, N. K. Z. 1920, S. 78.

⁸⁵⁾ Entsprechend der schon dargelegten unterschiedlichen Anschauung von Kirche und Gemeinde wichen hier die Meinungen in Bezug auf die „Kirchenfeinde“ stark voneinander ab. Die Orthodoxisten suchten in den politischen Verhältnissen den Grund des Übels, vgl. Anm. 84 und Ebert, Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, 1919, Sp. 492. Die Gemeinschaftsbewegung sah in der Erstarrung der Gemeinde im Äußeren, also auch im überspitzten Orthodoxismus die Gefahr, die die Kirche am meisten bedrohte, vgl. Liebe, Past.bl. 61 (1919), S. 473; Stange, ib. 66 (1923/24), S. 322.

Bevor die Diskussion in der Presse noch kaum in Gang gekommen war, konnte ernsthaft folgender Vorschlag gemacht werden ⁸⁶⁾:

„In seiner Gemeindegemeinschaft lernt der Pastor im Laufe der Zeit diejenigen Persönlichkeiten kennen, welche die tauglichsten sind, um für die kirchliche Mitarbeit herangezogen zu werden... Man müßte dem Pastor die Aufstellung der Wählerlisten ⁸⁷⁾ überlassen... oder sonst die bekannten Qualifikationen... als Erfordernis aufstellen: Kirchenbesuch, Beteiligung am Abendmahl.“

Das Wesentliche dieses Vorschlages ist dies: der Pastor soll bestimmen, wer zur Gemeinde gehört; Seelsorge und Wahlverfahren werden zu einem System der Kirchengemeinschaft vermischt, in dem nur der wählen darf, der regelmäßig am Gottesdienst und Abendmahl teilnimmt. Die Gemeinde aber soll in jeder Weise vom Pastor und dessen Gemeinde abhängig sein. Es handelt sich dabei um einen Fall starrer staatskirchlicher Rechtskonzeption, wie er vor 1914 allgemeingültig war. Nur daß er inzwischen, in den neuen politischen Verhältnissen, den Anschein eines Falles zum Verfassungsschutz bekommen hatte. Es war ein Anachronismus, eine alte Form, die unter der Terminologie einer neuen weiterlebte ⁸⁸⁾, zugleich aber die Folgeerscheinung eines Systems, das die rechtliche Möglichkeit einer Entwicklung zu anderen Rechtsformen nicht zugelassen hatte.

Der theologische Hintergrund war ein zu starr gebliebener Begriff vom Bekenntnis, wie man es bei Pechmann lesen kann ⁸⁹⁾:

„Die Kirche... ist... nach innen gebunden: nicht an eine bestimmte Form kirchlicher Verfassung... Es ist die zentrale Sphäre, die wir mit dem Worte Bekenntnis mehr andeuten als ausschöpfen!“ „Das Bekenntnis gehört nicht in die Verfassung. Keine Änderung der Verfassung hat mit ihm zu tun.“

Stellte angesichts der neuen politischen Verhältnisse die eben geschilderte Ansicht einen deutlichen Rückschritt dar, so waren demgegenüber die Gedanken aus der Gemeinschaftsbewegung in mancher Hinsicht ein Fortschritt.

⁸⁶⁾ Ebert, Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, 1919, Sp. 493.

⁸⁷⁾ Ebert meinte das aktive Wahlrecht!

⁸⁸⁾ Vgl. den Titel des Aufsatzes: „Demokratische Kirchenwahlen!“

⁸⁹⁾ N. K. Z. 1920, S. 77 und 78.

Der Gedanke, das Wahlrecht für den Gemeindefchutz zu gebrauchen, wurde auch hier aufgegriffen⁹⁰⁾:

„Jeder, der mit Ernst Christ sein will, erhält das unmittelbare Wahlrecht für die Pfarrerwahl. Die Zuerteilung dieses Rechtes wird von dem Anschluß an den engeren Gemeindefkreis abhängig gemacht, der seinen Mitgliedern bestimmte Verpflichtungen auferlegt.“

„Für diesen weiteren Kreis mögen etwa dieselben Bestimmungen in Geltung bleiben, die wir jetzt haben: Wahlrecht für Kirchenvorsteher, die ihrerseits (neben den Gliedern des engeren Kreises) die Pfarrerwahl und Synodenwahl vollziehen. Vielleicht auch das Urwahlrecht für die Synode.“

Man wird unschwer erkennen können, daß dieser Lösungsvorschlag motiviert ist von dem Gedanken der Kerngemeinde. Wo immer man diesem Gedanken zustimmte, dort stieß auch dieser Vorschlag nicht auf Ablehnung. Grundsätzlich wird man glauben, hierin das Prinzip erkennen zu können, daß sich die Gemeinde die Bedingungen ihrer Existenz selbst formuliere, und das stände in überraschender Analogie zu der neuen politischen Struktur. Allein, es ist von aufschlußreicher Bedeutung, tiefer in diese Zusammenhänge einzudringen.

Es hat sich nämlich hier etwas sehr Eigengeartetes vollzogen, was ein Stück jeder revolutionären Entwicklung zu sein scheint. Es wäre vor 1914 eine unsinnige Annahme gewesen, in der Gemeinschaftsbewegung eine Erscheinung zu sehen, die andere Gruppen minder berechnen wollte. Denn unter dem damals geltenden System des Parochialzwanges war sie im Namen des gemeindlichen Eigenrechtes und auf dem Boden eines neuen Gemeindefbegriffes die aufrichtige Vertreterin der Gemeindefselbstverwaltung. Nachdem sie aber 1918 fast überall aus dem starren Rechtssystem heraus und in Freiheit gesetzt war, kam es zum Vorschein, daß der Gemeindefbegriff nicht genügend durchdacht war und z. T. gegen die Bewegung selbst gewendet werden konnte; und das wiederum war eine Folge davon, daß vorher die Großkirchen dieser Bewegung oftmals die Existenzberechtigung (d. h. das Recht auf Selbstverwaltung und die Pflicht zur Selbstverantwortung) nicht zugestehen wollten. Für die Gemeinschaftsbewegung war die neu errungene Freiheit ein unerkanntes und unbekanntes Gut, das man nur als Postu-

⁹⁰⁾ Liebe, Past.bl. 61 (1919), S. 473.

lat, nicht aber als Wirklichkeit kannte. Vielfach geschah es daher, daß ein Teil der Gemeinschaftsbewegung — und zwar ihr profiliertester Teil — als Nachfolger eines intoleranten Prinzips erschien. Denn mit dem Entzug des aktiven und passiven Wahlrechts wird in dem oben angeführten Zitat eine Entrechtung — in wie großem oder kleinem Maße auch immer — verlangt. Mit besonderer Aufmerksamkeit liest man daher, wie der Verfasser seinen Aufsatz beendete:

„Die Teilung der Gemeinde in jene zwei Kreise... aber gibt das volle Wahlrecht in die Hände derer, die es verdienen und recht auszunützen wissen werden, — ohne die anderen ganz rechtlos zu machen...“

— was schließlich nichts anderes besagt, als daß sie immerhin etwas rechtlos gemacht werden sollen, wobei hier das Prinzip, nicht die Nuance von Bedeutung ist.

Noch beweiskräftiger ist eine Äußerung des Meißener Superintendenten Neuberg, der mit dem gleichen Ernst denselben Gedanken in derselben Konzeption formulierte und zu folgendem Bild von der neuen Gemeinde kam ⁹¹⁾:

„Außen das Gros der Vielen, der unvollkommenen Glieder... Dann innerhalb dieses Gros die Gemeinde der Bewußten... und zuinnerst das gottgegebene Zentrum der Pastoren, in denen das Leben sich zusammenfassen und von denen es ausgehen muß.“

Besonders der letzte Nebensatz zeigt, daß damit das Prinzip der Pastorenkirche wieder erreicht ist. Das bedeutet eine vollkommene Umkehr des Prinzips der Gemeinschaftsbewegung selbst, bedingt durch die historische Entwicklung. Wie dicht hier die Extreme beieinander lagen, und wie wirklich tragisch diese Umkehrung war, kann man daran ermessen, daß Neuberg genau einen Satz vorher das Laienapostolat verlangt hatte, damit man „unter Kirche nicht mehr bloß... die Machtsphäre und Einflußsphäre des Theologenstandes verstehen“ könne.

Und noch eine dritte Gruppe zeichnet sich in der untersuchten Presse ab. Auch hier war man sich der Notwendigkeit eines wirksamen Schutzes der Verfassung (bzw. des Bekenntnisses) bewußt. Auszugehen ist dabei von einer Äußerung *Stanges* ⁹²⁾, wonach dieser Schutz „der selbstver-

⁹¹⁾ ib. 62 (1920), S. 494; vgl. auch Hilbert, ib. 64 (1921/22), S. 58.

⁹²⁾ ib. 66 (1923/24), S. 327 f.

ständige Ausfluß eines lebendigen Bewußtseins der Gemeinde von ihrem Wesen (ist), das völlig fremde Elemente auf die Dauer nicht ertragen kann, sondern ausscheiden muß." Man liest daraus die Ansicht, daß ein Verfassungsschutz ein naturrechtliches Postulat ist. Freilich, Stange selbst hat nichts unternommen, um diese Ansicht weiter zu entwickeln. Dabei spielte wieder eine Rolle die schon einmal erwähnte Abneigung in der Gemeinschaftsbewegung, seine Gedanken aus der Geschichte zu konzipieren und historisch begründet zu formulieren. Denn es wird sich sogleich erweisen, wie in der Tat diese Ansicht erst durch einen Blick in die Geschichte verbindlich gemacht werden konnte.

In dieser Richtung hat sich vor allem *Bürckstümmer* Gedanken gemacht. Nach einer ausführlichen Darlegung der Entwicklung des deutschen evangelischen Kirchenzuchtverfahrens, in dem sich Polizeiaufsicht und Seelsorge gemischt hätten, sprach er die Forderung aus, die Trennung von Zuchtverfahren und Seelsorge verfassungsmäßig zu verankern. Daraus ergab sich die Folge ⁹³⁾:

„Was aber der Gemeinde zugehört, ist das Leben in der Gemeinschaft; und damit verbindet sich die Sorge für ihren Bestand, die ihr obliegt wie jeder Gemeinschaft.“

Es ist dabei zu beachten, daß *Bürckstümmer* im selben Zusammenhang ausdrücklich gegen jede Art von Kerngemeinde Stellung nahm, weil diese *„die Gefahr der Zersprengung der kirchlichen Ordnung . . . mit sich bringt“* ⁹⁴⁾. Man kann also *Bürckstümmer* nicht anders verstehen, als daß er die jeweilige Gemeinde in ihrer Gesamtheit gemeint hat, womit ein wesentlicher Schritt über die Konzeption der Gemeinschaftsbewegung hinaus getan war ⁹⁵⁾. Das zeigen dann deutlich auch *Bürckstümmers* konkrete Vorschläge: jedes Gemeindeglied untersteht der Kirchenzucht, *„wie sie durch die Konfirmation ihr zugeführt*

⁹³⁾ ib. 63 (1920/21), S. 367.

⁹⁴⁾ ib. S. 371.

⁹⁵⁾ Der Aufsatz von *Bürckstümmer*, der sich vor allem gegen Hilberts „*ecclesiola in ecclesia*“ richtete, erfuhr eine sofortige Ablehnung durch Hilbert, ib., S. 53—59: „In der Volkskirche kann man und darf man und braucht man mit der Gemeindezucht nicht weiter zu gehen, als es die neueren Kirchenverfassungen vorschreiben. Ihr Bestand ist sichergestellt, wenn in gewissen Fällen das aktive und passive Wahlrecht entzogen wird.“ (58)

worden sind". Die Kirchengzucht wird ausgeübt durch Vertreter, die von der Gemeinde gewählt werden (377). Der (ebenfalls gewählte) Kirchengvorstand soll die Kirchengzucht nur ausüben, „wenn neben ihm noch eine besondere Vertretung besteht für die Verwaltung des Kirchengvermögens" (378). Der Pfarrer darf „in der Körperschaft, die die Gemeindegzucht handhabt" nicht den Vorsitz haben, (ib.) — also kein Rückfall in die Pastorenkirche. Und noch deutlicher: die Kirchengleitung soll an dem Verfahren nicht beteiligt werden. Das war nur früher notwendig, da man die „Gemeindeglieder vor willkürlicher Handhabung der Kirchengzucht schützen" mußte (ib.).

„Die Zuchtübung ist grundsätzlich Gemeindegsache; wird der Gemeinde heute, und mit allem Grund, mehr Recht für die Verwaltung ihrer Angelegenheiten gegeben, so ist es ganz undenkbar, würde ganz aus dem Gang der Entwicklung herausfallen, wollte man der Kirchengleitung einen Teil dieses Zuchtverfahrens überlassen. Die Gemeinde soll ihr sittliches Urteil zum Ausdruck bringen; ihre Vertreter und die Gemeinde selber haben die Verantwortung zu tragen ⁹⁶⁾.“

Man erkennt deutlich, wie diese Ansicht aus historischer Betrachtung erwachsen ist. Dadurch wurde auch der Gefahr des Separatismus vorgebeugt. Bedeutsam bleibt aber vor allem andererseits, daß sich Bürckstümmer letztlich mit dem Gemeindegbegriff identifizierte, wie er von der Gemeinschaftsbewegung entwickelt worden war, wovon der Schlußsatz des erwähnten Aufsatzes zeugt: „Wir können (die Gemeindegzucht) nicht einführen, wo die Gemeinde gegen sie ist.“

Die Ausarbeitung der eben dargestellten Konzeption war vor allem durch die Beiträge *Kaftans* in der „Allgemeinen Evangelisch-lutherischen Kirchengzeitung" möglich geworden ⁹⁷⁾. Besonders hervorgehoben werden muß aber zweierlei: einmal umriß er mit Blickrichtung auf die „sozialdemokratischen Wählermassen" in wenigen Sätzen die Lösung des Problems einer verfassungsgerechten Wahl ⁹⁸⁾:

„Ich meine, daß ganz einfache, sachliche, von jedem Parteinteresse unberührte Gründe hier für eine Art Aussonderung sprechen. Eine Instanz zu schaffen, die solche Aussonderung vornimmt, ist unmöglich.“

⁹⁶⁾ ib., S. 378.

⁹⁷⁾ Vor allem die Beiträge aus den Jahren 1919, 1920 und 1922.

⁹⁸⁾ ib., 1920, Sp. 55.

Das bedeutet dann auch die Unmöglichkeit, daß ein Teil der Gemeinde sich gegen einen anderen aussondert. Und Kaftan fuhr, in vollem Einklang mit seinem Gemeindebegriff, fort:

„Man kann sie nur in der Weise zur Geltung kommen lassen, daß man die Gemeindeglieder selbst sie vornehmen läßt, indem man persönliche..., mit einem gewissen Bekenntnis zur Kirche verbundene Selbsteintragung in die Wählerliste der Gemeinde zur Voraussetzung macht.“

Hierbei ist von Bedeutung, daß Kaftan vom passiven und nicht vom aktiven Wahlrecht sprach, von welchem letzterem er schrieb: „Im Interesse der Freiheit der Wahl ist geheime Wahl geboten“⁹⁹).“ Hier wurde also in dürren Worten auf die einzige Möglichkeit hingewiesen, einen Verfassungsschutz rechtlich in Geltung zu setzen: durch eine Beschränkung der Wählbarkeit, nicht des Wählens.

Andererseits kam Kaftan nach diesem Vorschlag auch auf das von allen Seiten vorgebrachte Postulat des direkten Ausschlusses. Es ist klar, daß man an diesem Problem nicht vorüber kam und kommt. Denn durch den Ausschluß („Exkommunikation“), d. h. den Entzug aller Rechte straft man am empfindlichsten. Der Unterschied ist nur der, daß sich andere wenig Gedanken darüber machten, unter welchen Bedingungen man ein solches Verfahren eröffnen dürfe, während Kaftan zunächst ausdrücklich weitestgehende Toleranz der Kirche gegen alle, „die sich noch den Dienst der Kirche gefallen lassen“, forderte; erst, wenn auch das unmöglich sei, könnte man zu anderen Maßnahmen schreiten¹⁰⁰):

„Sofern sie sich nicht bewegen lassen, ihre Stellung zu ändern, sind sie von Kirchen wegen auszuschließen. Es ist höchst charakteristisch, daß derartiges im lutherischen Norden Deutschlands bisher überhaupt nicht möglich war... Ich habe diese Möglichkeit in deutschen Landen nur in reformierten und reformiert beeinflussten Kirchen rechtlich fixiert gefunden. Hier spielt wieder das Staatskirchentum seine verhängnisvolle Rolle.“

Dies ist die unmittelbare Überleitung des Problems zurück in den ausschließlich politischen Bereich. Denn es wurde

⁹⁹) Immerhin war diese Formulierung noch mißverständlich und wurde deshalb zuweilen auch im Sinne einer Restriktion des aktiven Wahlrechts aufgefaßt, vgl. etwa Stange, Past.bl. 63 (1920/21), S. 275.

¹⁰⁰) Allg. Ev.-luth. Ki.ztg. 1920, Sp. 55 und 559.

schon gezeigt, wie Kaftan die reformierten und die lutherischen Kirchen in Deutschland vor allem gegenüberetzte in dem Unterschied ihrer durch die verschiedenen Staatsformen beeinflussten Eigenart und Verfassung. Und so kann kein Zweifel sein, daß für Kaftan eines der entscheidenden Merkmale der demokratischen Gemeinschaftsform die Rechtsmöglichkeit war, gegen die „Feinde der Demokratie“ (Kirchenfeinde) einzuschreiten. Dadurch unterschied sich für ihn auch die Demokratie von der autoritären Monarchie¹⁰¹).

Somit ist das Problem umrissen in der Erscheinungsform, die es in der kirchlichen Presse hatte. Es ist nach allen Richtungen hin durchgemessen worden; der Leser dieser Presse fühlt sich, nachdem er sich scheinbar in nur kirchlichen Gebieten aufgehalten hat, auf einmal entlassen in die Weite der politischen Verhältnisse überhaupt. Dadurch ist noch einmal deutlich geworden, daß politische Probleme in allen Gemeinschaftsformen einer Lösung entgegen streben: mögen die Fachmänner diese Lösungen formulieren — Geltung haben Lösungen nur an der Stelle, wo sie ausgemacht wurden, und ein Problem läßt sich nicht den Ort bestimmen, wo es in Erscheinung treten darf und wo nicht.

5. Der verfassungsmäßige Schutz der Minderheiten

Die letzten Ausführungen weisen bereits mit allem Nachdruck auf das Problem des Minoritätenschutzes. Ein Verfassungsschutz, der rechtlich nicht klar abgegrenzt ist von einem verfassungsmäßigen Schutz der Minderheiten, kann in den Händen unvorsichtiger oder gar skrupelloser Politiker sich immer verwandeln in ein Machtmittel äußerer und innerer Vergewaltigung.

Es ist bezeichnend, daß dieses Problem in der untersuchten Presse weit weniger behandelt worden ist. Es zeichnen sich aber die unterschiedlichen Meinungen doch deutlich voneinander ab.

¹⁰¹) Vgl. dazu noch Kaftan, *ib.* 1922, Sp. 232: „Die Behörde hat überhaupt nicht die Möglichkeit, (der Minderheit) dreinzureden, solange die sehr erwünschte Ordnung des Ausschlusses untreuer Gemeindeglieder in den meisten unserer Kirchen noch nicht geordnet ist — auf Grund dessen, daß sie sich noch nicht genügend aus der Gewandung eines Staatsdepartements, das freilich derartiges nicht kennt, herausentwickelt hat.“

Lange vor dem Krieg schon hatte als erster und Jahre hindurch auch als Einziger Kaftan für eine Lösung dieses Problems plädiert, die günstig für die Minderheiten ausfiele. Zweifellos ist er zu dieser frühen und entschiedenen Stellungnahme während seiner Tätigkeit in Schleswig von Dänemark her angeregt worden¹⁰²⁾. Im gleichen Sinn nahm Kaftan nach 1918 diese Gedanken wieder auf¹⁰³⁾. Diesmal fand er Mitstreiter. So prägte vor allem Oeschey die Erkenntnis in Worte, daß in den gegenwärtigen Landeskirchen Volks- und Bekenntniskirche einander Konzessionen machen müßten¹⁰⁴⁾. Diesen Gedanken nahm Kaftan auf und präziserte ihn noch¹⁰⁵⁾.

Obwohl die Stellungnahmen aus der *Gemeinschaftsbewegung* von der schon erwähnten Doppelseitigkeit gekennzeichnet waren, müssen sie doch auch hier schon genannt werden; denn ihre diesbezüglichen Äußerungen wurden vor allem als eine Auflösungstendenz des Bekenntnisses beurteilt und kritisiert. Die Stellungnahmen gehen hervor aus Beiträgen zu einem Sonderheft der Pastoralblätter 1920, das der „Abwehr der Sekten“ gewidmet war. Zunächst Stange¹⁰⁶⁾:

„Die notwendig laxere Ordnung der großen Gemeinde hat, zur Praxis der Gesamtkirche gemacht, diejenige der kleineren Gemeinde geschädigt.“

Die Bedeutung dieses Ausspruchs ist nunmehr klar: was an Forderung nach Minoritätenschutz darinsteckt, entstammt der Zeit, als die Gemeinschaftsbewegung noch Minderheit war. Somit handelt es sich um die ursprüngliche Forderung der Minderheiten; ein Beitrag zur Lösung des Problems ist es nicht, wie man an dem Gedanken der Kerngemeinde bemerkt, der auch hier wieder erkenntlich wird.

Immerhin — diese Äußerung wirkte im Bereich der Forderung nach Minoritätenschutz. Dem gesellten sich einige an-

¹⁰²⁾ Von dort aus war der Einfluß der „Erweckungsbewegung“ Hand in Hand gegangen mit der Forderung nach Minderheitenschutz.

¹⁰³⁾ Vgl. Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, 1919, Sp. 513; 1920, Sp. 117.

¹⁰⁴⁾ ib. 1919, Sp. 1133.

¹⁰⁵⁾ ib. 1920, Sp. 118: „*Verkennen wir nicht, daß eine das Volk umschließende Kirche nie Bekenntniskirche sein kann im Vollsinne. Übersehen wir nicht, daß eine so geartete Kirche Raum bietet für freie Gedankenentwicklung und in einer solchen sehen doch wir Lutheraner ein Palladium.*“

¹⁰⁶⁾ S. 63.

dere Äußerungen zu, in denen die Ehrlichkeit und der gute Geist vorherrschten. So wurde der starre Bekenntnisbegriff direkt angegriffen¹⁰⁷⁾:

„Mein Herr und Heiland, zu dem ich mich bekenne, und meine Bibel, deren demütiger Schüler zu sein ich mich bekenne, verpflichten mich an keinem Punkte dazu, mich und andere in allen Punkten auf die Formen einzuschüren, in denen vergangene Zeiten nach ihren Denk- und Sprachformen den christlichen Glaubensinhalt formuliert haben.“

Man findet weiter den Gedanken ausgesprochen, daß „jede Sekte eine Schwäche und Einseitigkeit der Kirche“ enthülle¹⁰⁸⁾. Das bedeutete einen Appell an die Kirche, zu reformieren, statt Gewalt zu üben. — Loofs hat mit all seiner Autorität ausgeführt, daß zum Christsein das Verbindende, weniger die „Sondergedanken“ gehörten und daß es gerade den Kirchen ziemte, hierin den Sekten voranzugehen¹⁰⁹⁾.

Über die Grenzen der Gemeinschaftsbewegung hinaus hatte man unter *Kaftans* kräftiger Mitwirkung auf dem 1. Evangelischen Kirchentag, September 1919 für den Minderheitenschutz plädiert und ihn gegen auftretende Widerstände auch in einer Resolution durchgesetzt¹¹⁰⁾. — Schließlich kann man einen Passus in den „Leitsätzen“ von Ihmels für die Weltkonferenz in Stockholm 1920 in diesem Sinne positiv auslegen¹¹¹⁾.

Inzwischen aber waren ernsthafte Schwierigkeiten aufgetaucht: Vertreter eines „unverfälschten“ Bekenntnisses hatten sich in Hannover zu Wort gemeldet. So heißt es in einer Eingabe des „Evangelisch-lutherischen Schulvereins für Hannover“ an die verfassunggebende Synode zu Hannover¹¹²⁾:

„Darum bitten wir zugleich mit aller Entschiedenheit, den Bekenntnisstandpunkt in der Verfassung so klar und bestimmt zum Ausdruck zu bringen und zu verankern, daß sich Minderheiten, welche ihn nicht teilen, nicht als gleichberechtigt ansehen können . . . Eine solche

¹⁰⁷⁾ Neuberg, *ib.*, S. 491.

¹⁰⁸⁾ *ib.*, S. 232.

¹⁰⁹⁾ *ib.*, S. 216.

¹¹⁰⁾ Vgl. Kaftan, *Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung*, 1920, Sp. 117 f.

¹¹¹⁾ *Past.bl.* 67 (1924/25), S. 564.

¹¹²⁾ Abgedruckt in der *Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung*, 1920, unter dem 3. März. — Diese Eingabe wurde vom Herausgeber als „mannhaft“ bezeichnet.

Fassung macht auch den in § 8 vorgesehenen ‚Schutz der Minderheiten‘ unmöglich. Dieser darf, darum bitten wir ebenfalls dringend, unter keinen Umständen in irgendeiner Form in die Verfassung hinein; sonst wird der Bekenntnisstandpunkt der Landeskirche aufgegeben.“

Kaftan zog jetzt eine mutige Konsequenz, die sich teilweise mit der eben zitierten Äußerung Stanges zusammenfand, die ja indirekt gegen die bestehende Kirchenordnung Stellung genommen hatte¹¹³):

„Wenn es sich aber um das Entweder-Oder handelt: entweder ein unerfreulicher Zug in der kirchlichen Ordnung oder ein Schade geistlicher Art, ist es lutherisch, die Ordnungsfrage hinter das geistliche Interesse zurückzustellen.“

Das war eine unmißverständliche Kritik am Ordnungsbegriff der lutherischen Orthodoxie.

Auch in Hinsicht auf den Gemeindebegriff befand sich Kaftan in voller Übereinstimmung mit der Gemeinschaftsbewegung, so als er sich direkt gegen die Hannoveraner wandte¹¹⁴): *„Man darf nicht den Geistlichen alle Freiheit lassen und die Gemeinde knechten, heute so und morgen so.“* *„Es handelt sich bei dem Minderheitenschutz nicht um die Pastoren, sondern um die Gemeinden¹¹⁵.“* Der Eindruck dieses Arguments wird noch erheblich verstärkt, wenn man daneben die schon mehrfach zitierte Äußerung von Neuberg hält⁵⁷,⁹¹).

Kaftan ging noch einen erheblichen Schritt weiter und suchte seine Meinung auch aus dem politischen Raum zu stützen¹¹⁶): Nach 1918 *„wurde unter Minoritätenschutz die Fürsorge verstanden, daß die in der Minderheit befindlichen Parteien auf den Synoden eine entsprechende Vertretung erlangen, welche Fürsorge dann als am besten durch Verhältniswahl angesehen wurde. Meinerseits habe ich gegen jene Fürsorge nichts zu erinnern.“*

Schien so dieser direkte Angriff aus Hannover abgewehrt, so war indirekt noch eine andere, ebenso große Gefahr ständig vorhanden: *„Die neue Liebe für den Minoritätenschutz dokumentierte sich vor allem darin, ihn be-*

¹¹³) ib. 1922, Sp. 231.

¹¹⁵) ib. 1920, Sp. 119.

¹¹⁴) ib., Sp. 232.

¹¹⁶) ib. 1922, Sp. 231.

*hördlich ordnen zu wollen*¹¹⁷⁾." 1920 war nämlich als erste die badische Kirchenverfassung neu herausgekommen, deren § 57 lautete¹¹⁸⁾:

„Auf Antrag von mindestens 50 Stimmberechtigten einer Gemeinde kann der Oberkirchenrat, falls er nach Anhören der Gemeinde den Antrag für begründet erachtet, einem anderen Geistlichen der Landeskirche als dem zuständigen in widerruflicher Weise gestatten, die Minderheit mit Predigt, Christenlehre, Beichte und Hl. Abendmahl in öffentlichem Gottesdienst zu bedienen.“

Es zeugt von der Eindringlichkeit, mit der Kaftan das Problem durchdacht hatte, und von der Wachsamkeit, mit der er seine Entwicklung verfolgte, daß er diesen Paragraphen sogleich kritisierte: *„Was der § 57 ordnet, ist nahezu eine Aufhebung des Minoritätenschutzes“*. Und er verwies auf eine frühere Formulierung¹¹⁹⁾: *„Da lasse man alle großen Gedanken kirchenregimentlicher Fürsorge und beschränke sich durch Freilassung auf Lebensmöglichkeit.“*

Indem Kaftan dann eindringlich darauf hinwies, daß das Problem nicht durch Vorwürfe gegen andere, sondern durch Zucht und Reform der eigenen Kirche gelöst werden müsse, schloß er die Debatte vorläufig ab, und zugleich war das sein letztes Wort in dieser Sache, das den Gedanken wieder aufgriff, der am Anfang gestanden hatte¹²⁰⁾:

„Und so wage ich denn mit dem *cum grano salis* zu verstehenden Satz zu schließen: Das Bekenntnis fordert den Schutz der Minderheiten!“

6. Einheit und Föderalismus

Hat man einmal die Probleme des Verfassungsschutzes und des Minderheitenschutzes dargelegt, so ergibt sich gleichzeitig auch aus derselben Darstellung die Übersicht über das Ganze in seiner mehr einheitlichen oder mehr föderativen Entwicklung. Es soll noch ein kurzer Blick auf diesen Zusammenhang geworfen werden, um die letzten Grenzen zu zeigen, die man im Verlauf der Rezeption bzw. Abwehr

¹¹⁷⁾ Kaftan, *ib.* 1920, Sp. 119.

¹¹⁸⁾ Zitiert nach Kaftan, *ib.* Sp. 120. Sperrungen von Kaftan.

¹¹⁹⁾ *ib.* 1919, Sp. 514. Vgl. ähnlich Neuberg, *Past.bl.* 62 (1920), S. 492.

¹²⁰⁾ *ib.* 1922, Sp. 232; Sperrungen von Kaftan.

der demokratischen Ideen erreichte. Es zeigt sich nämlich, daß die Gedankengänge der Gemeinschaftsbewegung und Kaftans, die aus verschiedenen Quellen zwar, aber in gleichen Kanälen und nicht selten zu gleichen Mündungen liefen, nunmehr in einer Weise auseinanderstreben, wie es sich dann in den geschichtlichen Vorgängen kaum deutlicher konkretisieren konnte. Die Äußerungen dieser beiden Exponenten in der kirchlichen Presse sind zwei starken Bewegungen in der Kirche selbst zuzuordnen, wie sie nach 1918 aus dem Untergrund geschichtlicher Zufälligkeiten in die Zone gespielt wurden, in der sich die neuen Formen bildeten. Diese beiden Bewegungen können gekennzeichnet werden durch die Worte Föderalismus und Einheit.

Einen reichen Beitrag zu diesem Thema haben die verschiedensten Vertreter der *Gemeinschaftsbewegung* geliefert. Sie traten dabei immer als entschiedene Befürworter einer möglichst verschiedenartigen Zusammensetzung der Kirchen und Gemeinden auf. Schon 1919 veröffentlichte Stange in seinen Past.bl. ein Resumée der neuen Verfassungsvorschläge, deren diesbezüglichen Teil er in seinem Sinne formulierte als die Forderung, „*Wahlen für die Synode auf eine breitere Grundlage zu stellen*“¹²¹).“

Daran schlossen sich dann in den folgenden Monaten und Jahren immer enger Äußerungen, die unmißverständlich nach einer Vielfalt der Gemeinden strebten. Es soll hier eine Stimme für viele sprechen¹²²):

„Die Kirche des Protestantismus ist die Kirche des lebendigen Christus. Lebendigkeit aber heißt mannigfaltig sein.“

Man erkennt sogleich, wie typisch diese Stimme eine Forderung der Gemeinschaftsbewegung ausdrückte, wenn man sieht, wie aus dieser harmlosen Formulierung eine doppelte Kritik entwickelt wurde. Einmal am Katholizismus, der „*kein organischer Lebensbau des Geistes Gottes, sondern eine Erziehungs-, Rettungs- und Bewahrungsanstalt der Völker*“ sei. Andererseits wurde diese Kritik dann auf den großkirchlichen Protestantismus, in sehr viel schärferer Deutlichkeit, übertragen:

¹²¹) Past.bl. 61 (1919), S. 147. Stange zitierte aber fast nur Stimmen, die nicht außerhalb der Gemeinschaftsbewegung erhoben wurden.

¹²²) Liebe, Past.bl. 61 (1919), S. 470.

„Und die unbewußte Nachahmung der Formen der Mutterkirche ist einer der tiefsten Gründe für die Kraftlosigkeit des protestantischen Kirchentums.“

Man vermag so die Fäden nachzufühlen, die sich von hier unterirdisch in das Gebiet der politischen Vorgänge ziehen, man hört in der folgenden Kritik am Protestantismus die Kritik an der „monarchischen“ Staatsform mitschwingen:

„Warum steht der größte Teil der protestantischen Gebildeten der Kirche kühl oder feindlich gegenüber?... Die Massenkirche in ihrer Einförmigkeit vermochte der besonderen geistigen Art dieser Bevölkerungsgruppe nicht mehr gerecht zu werden.“

Der Verfasser dieser Worte war bereit, die Konsequenzen aus dieser Forderung nach „voller Freiheit für die Vielheit“ zu ziehen¹²³⁾:

„Hier und da wird das Gemeindeleben die Art der landeskirchlichen Gemeinschaften annehmen, anderwärts wird es mehr streng konfessionell-lutherisch, an anderen Stellen mehr ‚liberal‘ oder sagen wir ‚gegenwartschristlich‘ gestaltet werden. In Arbeiterstädten wird es vielleicht stellenweise... einen christlich-sozialistischen, anderwärts einen agrarisch-konservativen Zug zu tragen beginnen.“

Diese Stimme, die eindeutig auf den Föderalismus weist, ließe sich um ein vielfaches vermehren¹²⁴⁾.

Man kann die Aufrichtigkeit und Eindeutigkeit dieser Äußerungen nicht leugnen und muß sie als Ausdruck der wichtigsten christlichen Motive in der Gemeinschaftsbewegung verstehen. Vielleicht wird es erstaunlich anmuten, daß hier offensichtlich ein Widerspruch vorliegt zu den tiefsten Wurzeln in Äußerungen derselben Männer zu der Minderheitenfrage, wie sie oben erläutert wurden. Der Widerspruch liegt freilich vor; aber er liegt nicht in der Erklärung oder Darstellung und kann daher nicht aufgelöst werden, sondern es ist der historische Widerspruch, der in der Gemeinschaftsbewegung selbst sich gebildet hatte und der aus den geschichtlichen Tatsachen aufgezeigt werden muß.

Es hat im protestantischen Christentum im ersten Nachkriegsdeutschland wenige Gruppen gegeben, die sich so für

¹²³⁾ ib., S. 472.

¹²⁴⁾ Vgl. nur Loofs, Past.bl. 62 (1920), S. 215, 216; Neuberg, ib. 61 (1919), S. 216; Bürckstämmer, ib. 63 (1920/21), S. 371 ff. passim; Riethmüller, ib. 67 (1924/25), S. 583; Cordes, ib. 61 (1919), S. 397 ff.; Stange, ib. 61 (1919), S. 408.

die christliche Freiheit einsetzten, wie die Gemeinschaftsbewegung. An zwei entscheidenden Punkten sind die Grenzen aufgezeigt worden, die sich dabei als unüberwindlich zeigten. Hier aber erwies sich nichts als hinderlich, bis in letzte Bereiche hinein für die Freiheit einzutreten.

Erstaunlicherweise ist aber andererseits Kaftan in einer ähnlichen Frage auf Grenzen gestoßen, die man nicht vermutet hätte. — Im Anschluß an seinen Gemeindebegriff führte er aus ¹²⁵⁾:

„Es taugt nicht, daß die Einzelgemeinde in der Vereinzelung bleibt. ... Das ist der Irrtum des Independentismus. Erst im Zusammenschluß werden dringende Bedürfnisse gedeckt.“

Wenn sich Kaftan so auch direkt gegen den „Independentismus“ der Gemeinschaftsbewegung wandte, so kann man darin aber kein Einheitsstreben sehen ¹²⁶⁾, denn Kaftan schrieb weiter, daß dann bei Bedürfnis nach größerem Zusammenschluß (d. h. über ein Bistum = 300 Gemeinden hinaus) „das *Föderative* einsetzt auf Grund gleichen Bekenntnisses zur Wahrnehmung allerlei gemeinsamer Interessen“. Hier wurde der orthodoxistische Bekenntnisbegriff, den Kaftan selber oft durchstoßen hatte, zum Hindernis und gleichzeitig zum Symbol der Trennung von der Gemeinschaftsbewegung. Für diese war der Föderalismus das im Zusammenschluß gleichberechtigte Nebeneinander von wesentlich verschiedenen Erscheinungen — für jenen aber von wesentlich gleichen Erscheinungen. ¹²⁷⁾

¹²⁵⁾ Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, 1919, Sp. 281.

¹²⁶⁾ Gegen die Bestrebungen zur Einheit der deutschen evangelischen Kirchen in einer „Reichskirche“, die nach dem Kriege vom Deutschen Pfarrerbund verfolgt wurden (vgl. Allg. Ev.-luth. Kirchenztg. 1918 unter dem 22. März und 20. September, dazu auch Stange, Past.bl. 61 (1919), S. 148), hat sich Kaftan mehrmals in ungewohnt scharfer Form gewandt, Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, 1919, Sp. 11—15, bes. 12f., und Sp. 511. Er begründete diese Ablehnung mit der geschichtlichen Entwicklung. Hier bemerkt man eine Grenze im Bekenntnisbegriff Kaftans.

¹²⁷⁾ Bezüglich Kaftans erkennt man das deutlich an seiner grundsätzlichen Einstellung zum Minderheitenproblem, die hier und da zum Vorschein kam. So nannte er z. B. „die ganze Geschichte: Minoritäten und ihr Schutz... ein Symptom der schweren Erkrankung unserer Kirche.“ Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, 1919, Sp. 514.

III. Die Staatsauffassung und das Verhältnis zur Demokratie

Den vorhergehenden Ausführungen lag die Voraussetzung zugrunde, daß sich die neuen Probleme in allen Bereichen des öffentlichen Lebens gleich stellten und so nicht nur im engeren Bereich der tages- und parteipolitischen Vorgänge aufgesucht werden können und dürfen. Das machte es möglich, sich abzuwenden von den allgemeinen Vorgängen und diese nur als Zeichen aufzufassen für die gleichen Vorgänge im inneren Gefüge begrenzter Erscheinungen. Indem Presseäußerungen als spezifisch kirchliche genommen wurden, die sich nur auf die innerkirchlichen Probleme gerichtet haben, wurden die Motive für die Lösungsvorschläge deutlich und damit sind nun überall die Grenzen berührt worden, wo sich die kirchlichen Dinge eingliederten in das Gefüge der politischen Erscheinungen und Probleme. Denn zugleich sind damit die Formen, in denen die Lösung aufgesucht werden sollte, als politische aufgezeigt worden. So soll nun, um das angedeutete Verhältnis ganz deutlich zu machen, noch ein Blick geworfen werden auf die Anschauung von Staat und Demokratie, wie sie sich in der Presse zeigt. Dieser letzte und direkte Zugriff wird auch dadurch nötig, daß sich die Ergebnisse der bisherigen Untersuchung nicht einfach übertragen lassen. Es kamen noch ganz andere Momente ins Spiel, etwa solche der internationalen Lage.

Es ist wichtig, sich zu vergegenwärtigen, daß jede Art von politischer Diskussion einen „nationaleren“ Anstrich erhielt durch die Tatsache, daß die Revolution, die die Möglichkeit für die Republik frei gemacht hatte, häufig in Zusammenhang gebracht wurde mit dem Verlust des Krieges. Die Siegermächte waren im Bewußtsein allzu vieler „Feinde“ geblieben¹²⁸), die staatstragenden Parteien konnten sich von dem Verdacht nicht befreien, Vertreter eines „Systems“ zu sein, das mit der Revolution begonnen und somit den „Untergang“ Deutschlands besiegelt hatte. In Zusammenhang damit steht, daß die Alliierten die Auslieferung und Bestrafung des Kaisers und der Militärs verlangten und so selber noch die Ansicht stärkten, wonach die Monarchie gleichsam

¹²⁸) Vgl. Pfarrer Adel-Bayreuth, Der Pazifismus in christlich-sittlicher Beleuchtung, Past.bl. 63 (1920/21), S. 171—179.

mit den Monarchen aus Deutschland herausgetragen worden sei, nicht aber von innen heraus zugrunde gegangen war. Dazu kommt ferner die irrtümliche, aber steifnackig behauptete Ansicht, die SPD sei mit der Revolution und mit dem demokratischen Prinzip (dem Wahlrecht) identisch¹²⁹⁾.

Einen tiefen Einblick in die Motive der Ablehnung und in die Beschaffenheit dieser politischen Kräftegruppe gibt die Argumentation Büchsels gegen die Forderung des liberalen Theologen Martin Rade, der verlangt hatte, „*daß sich die Kirche demokratisieren solle*“¹³⁰⁾:

„Dieser Gedankengang stärkt gerade die Stellung der Gegner der Demokratisierung. Diese werden sagen, daß die Kirche, wenn sie aus Rücksicht auf den Staat den ersten Schritt der staatlichen Revolution mitmache, sie auch die zweite und dritte Phase der Revolution miterleben werde und dadurch rettungslos an das Schicksal des Staates gebunden sei.“

Versuchte Büchsel so auch den Eindruck zu erwecken, als gehöre er selbst nicht zu den Gegnern der Demokratisierung, so bestätigte er sich dennoch als einen solchen dadurch, daß er Demokratisierung und Revolution identifizierte. Darüber hinaus war „*staatlich*“ für ihn ein Attribut dieser Revolution, die er ablehnte. Man versteht von hier aus, wie nach dieser Begründung die Weimarer Republik nicht als Staat anerkannt wurde, sondern nur als ein vorläufiges „*System*“, dem man widerstrebte. Was aber war dann der „*Staat*“? Man sieht es an einem weiteren Zitat von Büchsels Aufsatz¹³¹⁾:

„Bei der Entscheidung steht nicht zur Frage, ob die Kirche mit der politischen Demokratie oder dem Konservativismus gehen soll. Der Kirche muß es völlig gleichgültig sein, welche politische Partei im Staate regiert.“

Politische Demokratie ist also nicht Staatsform, sondern Partei, und politische Parteien waren außerhalb des Begriffes vom Staat denkbar, d. h. aber, sie hatten eigentlich im Staat keine Berechtigung. Man erkennt im Hintergrund dieser Äußerung wieder eine starre Rechtskonzeption, derzu-

¹²⁹⁾ Vgl. Pechmann, N. K. Z. 1920, S. 51: Er lehnte das „*neue Staatswesen vor allem deshalb ab, weil es Ursprung, Gepräge und Ziel von einer Partei empfangen hat, über deren atheistische und kirchliche Richtung Zweifel oder Streit im Ernste nicht möglich ist.*“

¹³⁰⁾ Allg. Ev.-luth. K. ztg. 1919, Sp. 849.

¹³¹⁾ ib. Sp. 848.

folge die Revolution nur ein Rechtsbruch war. Pechmann, der sie am nachdrücklichsten vertreten hat, bekannte sich denn auch am deutlichsten zur Monarchie¹³²⁾. Und selbst ein scheinbar so aufrichtiger Befürworter der jungen Demokratie wie J. Müller, ebenfalls ein bayrischer Jurist, kann sagen¹³³⁾:

„Die meisten aufrichtigen Anhänger der evangelischen Kirche betrauern in der gestürzten Monarchie ein hohes Gut, und sie hoffen, daß vieles in Deutschland wieder anders werden wird, als es jetzt ist.“

Hält man die zuletzt angeführte Äußerung mit dem anfangs entworfenen Bild dieser Gruppe, wie es sich in der Presse abzeichnet, zusammen, so müssen in doppelter Hinsicht Zweifel daran geübt werden, daß die gar nicht seltenen Bekenntnisse zur Verfassung redlich waren. Einmal stellte man sich „auf den Boden des Notrechts“, um so dieses Notrecht, d. h. die geltende Verfassung zu bekämpfen. Das stimmt durchaus nicht überein mit dem so intensiv verfochtenen Rechtsstandpunkt. Dieser wird auch dadurch unglaublich, daß er außerdem noch gekennzeichnet ist durch einen letzten Endes leblosen Formalismus. Es liegt deshalb andererseits nahe anzunehmen, daß die Betreffenden von anderen Motiven bestimmt waren. Man kann das einigermaßen deutlich bei Pechmann erkennen. Er sagte nämlich einmal über die Sozialdemokratie im Kaiserreich¹³⁴⁾:

„Aber (in Preußen) wuchs ein Volk im Volke, ein Staat im Staate heran, stets des Augenblicks gewärtig, in welchem die nationale Reichsgewalt gestürzt und eine internationale Parteiherrschaft aufgerichtet werden könnte.“

Und nach diesen Worten steigerte er sich zu einer Formulierung, die ein Grundproblem der Weimarer Republik ganz deutlich vor Augen stellt:

„Es ist schwer zu sagen, wer unserem Empfinden ferner steht: die Feinde von außen... oder die Urheber und Nutznießer (der) Revolution...“

Es ist nötig, in dieser Äußerung zweierlei auseinander zu halten: das politische Denken war hier entscheidend be-

¹³²⁾ N. K. Z. 1920, S. 67: „Im Wesen der Monarchie liegt nichts, was die Rückkehr zu dieser überlegenen Staatsform ausschließen würde.“

¹³³⁾ N. K. Z. 1923, S. 115.

¹³⁴⁾ N. K. Z. 1920, S. 40.

stimmt durch die Begriffe der „Nation“ und des „Reiches“. Man warf der Weimarer Republik vor, eine schlechte Verwalterin von beidem zu sein.

Andererseits aber folgte hier dem Hang zur Simplifikation politischer Dinge die schon erwähnte gefährliche Anschauung, wonach die Weimarer Republik eine Einrichtung der deutschen Sozialdemokratie sei, mithin die Erfindung einer Partei gegen andere. Hieraus und aus der gedankenlosen Übernahme der Beurteilung der SPD nach Prinzipien des 19. Jahrhunderts folgerte man: die SPD sei nicht deutsch, nicht national im gegebenen Sinn, diese Partei sei also staatsfremd. Durch den so geprägten Sinn vom „Nationalen“ konnte man sich nie zur Ergreifung der Idee durchringen, wonach Demokratie der Ausdruck eines durch verschiedene Parteien repräsentierten Volkswillens sei — so, daß eine Partei jeweils zugleich einen Teil des Volkes, ihre Wähler, und durch die Idee und durch praktisches Handeln das ganze, von ihr regierte, Volk repräsentiert. Vielmehr wurden mit einem trennenden Strich „nationale“ und „nicht nationale“ Parteien geschieden — und allein dadurch wurde dieser Trennung ein Anflug von Wirklichkeit gegeben —, so daß dann die jeweilige Regierungspartei den „Staat“ repräsentierte und die Opposition nicht innerhalb des Staates der Regierung, sondern dem Staat als solchem opponierte. Das Parteiwesen an sich war damit entwertet ¹³⁵).

Eine ganz andere Auffassung erkennt man in der Äußerung von Oeschey, daß *„ein Kirchenregiment der Staatsgewalt nach dem Wesen der Sache vollständig begriffswidrig, vom Standpunkt des neuen Staates aus aber theoretisch und praktisch-politisch ganz unmöglich“* ¹³⁶) sei. Hier ist der Staat nicht als Partei aufgefaßt, und es kommt

¹³⁵) Vgl. etwa Pechmanns *„oft verfochtene alte Überzeugung, daß ein demokratisches Parteiregiment für unser Vaterland nicht Freiheit bedeuten würde, sondern die gefährlichste Form der Unterdrückung.“* N. K. Z. 1920, S. 75. Nach allem, was schon gesagt wurde, ist nirgendwo so klar wie in dieser Äußerung zu lesen, daß der Begriff der „Freiheit“ nur zum Begriff des „Vaterlandes“ (in dem wiederum die Begriffe „Reich“ und „Nation“ enthalten sind), in einem korrelativen Verhältnis steht, nicht etwa zum Staatsbürger.

¹³⁶) Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, 1919, Sp. 1085, Anm.

Oescheys Ansicht, wie auch schon an anderer Stelle, zum Ausdruck, daß der Staat nach seiner eigenen Theorie nicht in fremde Bereiche hineinregieren kann.

Noch beachtenswerter ist wiederum die Ansicht Th. Kaftans. Zu dem Problem des Rechtsverhältnisses zwischen dem neuen Kirchentag und der alten Eisenacher Konferenz sagte er¹³⁷⁾:

„Man verweist auf das bestehende Recht, auf die Allerhöchste Kabinettsorder, die den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß zu einer Rechtspersönlichkeit gemacht hat. Ja, macht denn im Staatswesen der deutschen Demokratie es Schwierigkeiten, die dem obrigkeitlichen Institut verliehenen Rechte auf das Volksinstitut, das an seine Stelle tritt, zu übertragen?“

Und Kaftan, der sich fast als einziger von allen, die zu diesem Problem Stellung nahmen, nie direkt mit politischen Fragen befaßt hat, war bezeichnenderweise auch der einzige von allen, der ein sehr eindrucksvolles Bekenntnis zur Demokratie abgelegt hat¹³⁸⁾.

Und dennoch — wieder sind hier Grenzen erreicht, die man in engem Zusammenhang mit den Grenzen im Denken Kaftans in der Frage von Föderalismus und Einheit sehen muß. Denn in einer direkten Definition des Staates sagte er¹³⁹⁾:

„In der Einzelgemeinde pulsiert das Leben des Staates nur schwach, kräftiger schon in Kreis und Provinz, voll aber erst da, wo alles zusammengefaßt ist, im Gesamtstaat. Die Staatsregierung ist es, die recht eigentlich den Staat repräsentiert, durch die er in Erscheinung tritt; hier pulsiert sein Leben in vollen Schlägen. Und in der Kirche? Gerade umgekehrt.“

¹³⁷⁾ ib. 1919, Sp. 512.

¹³⁸⁾ ib., Sp. 259: „Ist auch die Demokratie... nur eine Phrase? Obwohl selbst als Schleswig-Holsteiner von Jugend auf mit einigen Tropfen demokratischen Ols gesalbt, sehe ich... in der Demokratie keineswegs eine absolute Garantie der nicht hoch genug zu schätzenden persönlichen Freiheit, aber daß ein demokratisches Staatsregiment nach dem Muster der Autokratie die Herrschaft in der Kirche, statt sie demokratisch dieser selbst zu überlassen, an sich reißen sollte, wäre ein solcher Faustschlag der Demokratie ins Angesicht der Freiheit, daß ich den denn doch nicht für möglich halte“. Vgl. wie hier „persönliche Freiheit“ und „Demokratie“ korrelativ aufeinander bezogen sind.

¹³⁹⁾ ib. 1921, Sp. 40, übereinstimmend mit einem Mann der Gemeinschaftsbewegung, vgl. Past.bl., Bd. 62 (1920), S. 494.

In der Entwicklung seines Begriffes von der Gemeinde und Kirche war Kaftan zu ganz anderen Ergebnissen gekommen. Man sieht hier erneut, daß er daraus nicht immer die notwendigen Konsequenzen zog. Zwar hatte er ein Prinzip entworfen, daß in seinen Grundzügen demokratisch war. Er hatte es überdies an das republikanische Staatswesen angelehnt und so ein völlig neues Ordnungsprinzip gewonnen, und dies aus Motiven, die sich im Raum der Kirche geformt hatten. Aber Kaftan selbst tat nichts, um das Staatsdenken im Raum der Kirche entsprechend zu reformieren.

Dennoch aber kann man bemerken, daß das neue Ordnungsprinzip auch auf die Staatsauffassung Kaftans Einfluß nahm — und darin liegt ein unübersehbarer Gegensatz zu Männern wie Büchsel und Pechmann einerseits und großen Teilen der Gemeinschaftsbewegung andererseits. War z. B. für Kaftan der Staat — allgemein den Vorstellungen der kirchlichen Kreise entsprechend — auch noch wesentlich Nationalstaat, wie man einer gelegentlichen Äußerung entnehmen kann¹⁴⁰⁾, so bemerkt man bei ihm doch nichts von dem engen Nationalitätenprinzip, das die Berechtigung ganzer politischer Parteien und deren Betätigung negiert¹⁴¹⁾: *„Auf dem Staatsgebiet mag (die Verhältniswahl) ihre Vorzüge haben; zum Staatswesen gehört nun einmal ein durchgeführtes Parteiwesen.“*

Zum Schluß soll noch eine Stimme aus der Gemeinschaftsbewegung angeführt werden. Obwohl sie nicht für alle Teile der Bewegung Geltung gehabt haben dürfte¹⁴²⁾, so ist sie dennoch typisch für das Ganze und für die Möglichkeiten, die in ihm lagen. Man kann in dieser Ansicht nur bestärkt werden, wenn man mit der folgenden Äußerung die schon erläuterte Haltung der Gemeinschaftsbewegung in der Frage des Föderalismus vergleicht¹⁴³⁾. Pfarrer Cordes, der

¹⁴⁰⁾ Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, 1920, Sp. 53: *„Was für den Nationalstaat die Nationalität ist, das ist für die Kirche das Bekenntnis.“*

¹⁴¹⁾ ib., Sp. 79.

¹⁴²⁾ vgl. die in Anm. 139 genannte Äußerung in den Past.bl.

¹⁴³⁾ s. o. S. 126 ff. Vgl. dazu die überraschend offene Haltung zur Sozialdemokratie, durch die die gesamte Gemeinschaftsbewegung sich eindeutig von allen anderen kirchlichen Gruppen schied, s. vor allem Stange, *„Sozialisierung und Kirche“*, Past.bl. 61, S. 408 ff.: *„Viel-*

in Hamburg-Wilhelmsburg eine Arbeitergemeinde hatte, schrieb in einem Aufsatz über Pazifismus¹⁴⁴):

„Jetzt ist das Volk selbst verantwortlicher Träger aller Politik. Bei unseren früheren Debatten mit den von Machiavelli und Treitschke beeinflussten Zeitgenossen wurde eine Verständigung immer erschwert durch den schwierigen Begriff des Staates. ... Jetzt, wo das Volk selbst als Volksstaat die letzte Entscheidung aller wichtigen Lebensfragen an sich genommen hat, wird keiner mehr so fragen können... In einem Staat, der reiner Volksstaat sein will, ist das Gesamtvolk für seine Handlungen verantwortlich. Denn hier ist jeder Erwachsene gleichermaßen mitbeteiligt an der Bildung des Parlaments und damit der Regierung...“

Zusammenfassung und Schluß

Es hat sich die überraschende Tatsache ergeben, daß es sich bei der Auseinandersetzung um das Verständnis von Demokratie im allgemeinen und Weimarer Republik im besonderen im Raum der Kirche nicht um Fronten gehandelt hat, die von vorne herein fest lagen. Denn man kann erkennen, daß die Gedanken der Demokratie in keiner Gruppe einheitlich rezipiert wurden, sondern Verfechter und Ablehnung hier und dort fanden. So finden sich in der Gemeinschaftsbewegung Gedanken zum Minderheitenschutz und zum Föderalismus; zum Minderheitenschutz vor allem auch bei Kaftan; mit dem Verfassungsschutz haben sich alle, aber ganz unterschiedlich beschäftigt.

Andererseits ist allerdings gar nicht zu übersehen, daß in dem traditionellen Orthodoxismus eine politische Form bewahrt wurde, die der neuen Demokratie entgegengesetzt war. Man richtete sich hier an dem überkommenen Bekennt-

leicht ist die Zeit nicht mehr fern, wo die dem Sozialismus innerlich durchaus fremden Ausführungen des Erfurter Programms über Religion und Kirche einer Revision unterzogen werden.“ Ebenso hielt Fröhlich, ib., S. 412, nicht die Sozialdemokratie, sondern nur den diesbezüglichen Paragraphen 6 des Erfurter Programms für ein „Unglück“. — Daraus ergab sich für Stange die Konsequenz, ib. S. 408: *„Und versuchen wir heute schon, uns zu dieser Überzeugung hindurchzuringen, (daß das Prinzip der Sozialdemokratie kein religionsfeindliches, sondern ein rein wirtschaftliches ist), so sehr sie uns auch von dem praktischen Verhalten der gegenwärtigen Parteiführung erschwert wird“.* Es ist deutlich, daß die Motive auch für diese Haltung rein innerkirchlich waren.

¹⁴⁴) Past.bl. Bd. 61 (1919), S. 403 f.

nisbegriff aus, ohne seine Grundlagen und seine Tragfähigkeit zu prüfen. Die ausschließlich politischen Voraussetzungen dieses Begriffes wurden nach 1918 unmißverständlich deutlich, als seine politische Stütze weggefallen war, die ihn lange Zeit hindurch sanktioniert und so seine politischen Grundlagen verborgen hatte. Das zeigte sich schon am Anfang in der verschiedenen Beurteilung der Revolution. Dieser theologisch-politischen Anschauung ließ sich eine bestimmte Rechtsauffassung zuordnen.

Nicht ganz so einheitlich, aber für das Ganze doch eindeutig ließ sich für die Gemeinschaftsbewegung zeigen, daß für ihre Entwicklung zu bestimmten politischen Ansichten ausschlaggebend die in der Minderheit konzipierte Anschauung von der Gemeinde war, die in dem Augenblick zu einem bedeutsamen Faktor im politischen Leben der Kirche wurde, als die Bewegung nach der Revolution aus dem Stadium der minderberechtigten Minorität herauskam.

Vielfach zwischen beiden Gruppen und die Gegensätze beider vermittelnd, war Th. Kaftan zweifellos die bemerkenswerteste Erscheinung dieser Zeit — soweit sich das aus der Presse ersehen läßt. Aber nicht nur er allein nahm zwischen den Gruppen eine Sonderstellung ein. Man muß an dieser Stelle auch Theologen wie Bürckstümmer, Pfarrer wie Stange und Juristen wie Oeschey nennen. An den Äußerungen aller dieser Männer ließ sich feststellen, daß sie sich mit mehr oder weniger kleiner Unvoreingenommenheit der unpopulären Aufgabe widmeten, die Frage nach dem Staat, d. h. nach der Demokratie neu zu stellen. Während man bei fast allen anderen, so weit sie nicht der Gemeinschaftsbewegung angehörten, bemerken konnte, daß sie von Zeit zu Zeit und gar nicht selten in das Gebiet der politischen Argumentation abschweiften, ist es bei den genannten Kirchenmännern augenscheinlich, daß sie die Frage nach dem Staat nicht auf dem Gebiete des Staates, sondern auf dem der Kirche stellten. Oft ist nichts von politischer Terminologie zu bemerken. Eben das aber macht die Bemühungen dieser Männer so bedeutungsvoll für jeden, der versucht, die politische Struktur jener Tage zu verstehen: an der kirchlichen wird jene sichtbar. — Ungleich wichtiger aber noch ist es, daß diese Gedanken ausschließlich im Raum der Kirche gedacht waren. Sie hielten und halten deshalb auch

einer theologischen Prüfung viel sicherer stand, als andere Gedanken, die man wesentlich im politischen Raum begründet findet. Für die einen war unmittelbarer Anlaß, das Verhältnis von Kirche und Staat neu zu begründen, die Meinungsverschiedenheit in der Kirche selbst, für die anderen der Gegensatz der Kirche zum Staat.

Hier liegen die Grenzen dieser Untersuchung. Denn um die Bemühungen zur Ergründung und Grundlegung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat darzustellen, muß man auf die ganze Arbeit der einzelnen Männer eingehen und auf viel breiterer Grundlage die Anschauung von der Kirche erfassen.