

Herrmann / Ulrichs (Hrsg.)
Jörg Thierfelder: Gelebte Verantwortung –
Glauben und Lernen in der Geschichte

Schriftenreihe der
Pädagogischen Hochschule Heidelberg
Band 44

Herausgegeben von der
Pädagogischen Hochschule Heidelberg

Wissenschaftlicher Beirat
Albrecht Abele, Gerhard Härle, Hans Peter Henecka,
Anette Hettinger, Gerhard Hofsäß, Veronika Strittmatter-Haubold

Jörg Thierfelder

Gelebte Verantwortung – Glauben und Lernen in der Geschichte

Studien zur kirchlichen Zeitgeschichte II

Herausgegeben
von Volker Herrmann
und Hans-Georg Ulrichs



Mattes · Heidelberg 2004

Über den Autor:

Jörg Thierfelder, Dr. theol., Jg. 1938, war Professor für Evangelische Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg und Honorarprofessor an der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

Über die Herausgeber:

Volker Herrmann, Dr. theol., Diplom-Diakoniewissenschaftler, Jg. 1966, war Assistent am Diakoniewissenschaftlichen Institut der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg und ist seit 2004 Professor für Evangelische Theologie/Schwerpunkt Diakoniewissenschaft an der Evangelischen Fachhochschule Darmstadt am Studienstandort Hephata/Treysa.

Hans-Georg Ulrichs, Jg. 1966, Pfarrer, war Mitarbeiter an verschiedenen kirchengeschichtlichen Lehrstühlen der Universität Heidelberg, Lehrbeauftragter an der Hochschule für Kirchenmusik Heidelberg 1997 bis 2002, 1996 bis 2002 an der PH Heidelberg, seitdem an der PH Karlsruhe. Seit 2000 ist er im job-sharing mit seiner Frau Martina Reister-Ulrichs Pfarrer an der Evangelischen Stadtkirche Durlach. Seit 2003 ist er landeskirchlicher Beauftragter für Sport und Vereine sowie nebenamtlicher Studienleiter an der Evangelischen Akademie Baden.

Bibliographische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 3-930978-64-4

© Mattes Verlag 2004

Mattes Verlag GmbH, Tischbeinstraße 62, Postfach 103866, 69028 Heidelberg
Telefon (06221) 437853, 459321, Telefax (06221) 459322
Internet www.mattes.de, Email verlag@mattes.de
Druck: Druck Partner Rübemann GmbH, Hemsbach

Inhalt

Geleitwort von Heinz Schmidt	7
Vorwort der Herausgeber	9
I. Gelebte Verantwortung angesichts der Shoah	
1. Gertrud Hammann. Eine badische Christin jüdischer Herkunft in der Zeit des Nationalsozialismus	15
2. Fritz Elsas. Ein Kommunalpolitiker widersteht	29
3. Der Heidelberger Pfarrer Hermann Maas und sein Wirken in Heidelberg und Baden 1945–1946	43
II. Deviantes Verhalten im Menschen verachtenden Totalitarismus	
4. „Aber Hände weg von Bibel und Kirche“. Wahlverweigerer im evangelischen Württemberg bei der Volksabstimmung vom 10. April 1938	65
5. „Wo bringt ihr uns hin?“ Deportation und Ermordung behinderter Menschen aus der Anstalt Kork 1940	81
6. Karsten Jaspersens Kampf gegen die NS-Krankenmorde	95
III. Lehre in kirchlicher Verantwortung in der Diktatur	
7. Die Geschichte der Reichsrichtlinien für den evangelischen Religionsunterricht	113
8. Karl Fezer. Stiftsephorus in der Zeit des Nationalsozialismus	135
9. Ludwig Gengnagel. Ein Vertreter der „Kirchlichen Unterweisung“ in Württemberg	163
IV. Über Grenzen hinweg: Hilfe und Verantwortung im Zweiten Weltkrieg	
10. Ein Versuch zum Frieden angesichts des Zweiten Weltkriegs. Zur Initiative von Theophil Wurm	181
11. Verantwortung für Ausgegrenzte. Schwedische Christen helfen verfolgten deutschen Juden in der Zeit des Nationalsozialismus	191
12. Der „Fall Eder“. Ein Stück deutsch-österreichischer kirchlicher Zeitgeschichte im Zweiten Weltkrieg	205

V. Verantwortung für Kirche und Schule nach 1945

13. Deutsch-deutsche Kontakte im Schatten der großen Politik.
Geschichte einer kirchlichen Patenschaftsbeziehung zwischen
1964 und 1968 219
14. Schwierigkeiten und Chancen bei der Behandlung
des ‚Dritten Reiches‘ im Religionsunterricht 235
15. Regionaler Kirchengeschichtsunterricht im Südwesten 245

Anhang

- Nachweis der Erstveröffentlichungen 259
- Schriftenverzeichnis Jörg Thierfelder 1998–2004 261
- Personenregister 265

Geleitwort

Dieses Buch versammelt Studien zur Alltags- und Regionalgeschichte des kürzlich emeritierten Heidelberger Religionspädagogen und Kirchengeschichtlers Jörg Thierfelder. Es sind Studien, die nicht verloren gehen dürfen, weil diese Perspektive in der großen Geschichtsschreibung nur wenig vertreten wird. Zwar wird über die Bedeutung der Alltagsgeschichte viel Grundsätzliches geschrieben und die dringende Notwendigkeit entsprechender Forschung immer wieder unterstrichen. Aber mit konkreten Forschungen und lebendigen Darstellungen dieser Art lassen sich kaum Forschungsmittel erwerben, vielleicht abgesehen von vereinzelt Druckkostenzuschüssen regionaler Vereine oder Institutionen. Für die historische Forschung ist es sicher ein Schaden, dass mit der Alltags- und Regionalgeschichte so wenig Meriten zu erwerben sind. Für die Erforschung und Lektüre dieser Geschichte der kleinen Leute und ihrer Lebensverhältnisse hat es die erfreuliche Folge, dass es sich nur gänzlich uneitle Autorinnen und Autoren leisten können, sich damit zu beschäftigen, und zwar aus Liebe zur Sache oder besser gesagt aus Liebe zu den Personen und Mitgefühl mit ihren Schicksalen. Jörg Thierfelder gehört zu dieser raren Spezies Mensch. Das Leben in und mit der Kirche im ‚Dritten Reich‘ und in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg hat ihn seit seiner Doktorarbeit über das Einigungswerk des württembergischen Landesbischofs Theophil Wurm (1868–1953) nicht mehr losgelassen. Unermüdlich hat er die großen und die kleinen Verhältnisse erforscht, beschrieben und durch Ausstellungen bekannt gemacht. Das alltägliche Handeln ist ihm dabei über die Jahrzehnte immer wichtiger geworden. Er ist ihnen mit Sympathie gefolgt und hat sie auch dann zu verstehen und verständlich zu machen gesucht, wenn er ihr Verhalten nicht billigen konnte.

Durchaus charakteristisch für die Denk- und Arbeitsweise des Autors sind die kleinen Biographien im ersten Teil dieses Bandes. Der Pädagoge Thierfelder weiß aus Erfahrung, dass das Leiden und die Bemühungen der nicht perfekten Menschen, in ihrem Christenleben authentisch zu bleiben, im wahrsten Sinne des Wortes zu Herzen gehen. Alle drei porträtierten Persönlichkeiten, Gertrud Hammann, Fritz Elsas und Herrmann Maas, haben auf diese Weise Menschen gewonnen, ihnen geholfen und sind so – ganz unspektakulär – zu Alltagshelden geworden, deren Vorbild auch heute unter völlig anderen Verhältnissen Menschen anrühren und ermutigen kann, ihre eigenen Wege zu wagen.

Im zweiten Teil dominiert die Anteilnahme. Durch das wirkliche Leiden zum Mitleiden anzuregen, ist eine Intention geschichtlicher Darstellung, die gerade in einer Zeit inszenierter Mediengewalt nicht aufgegeben werden darf.

Der dritte Teil führt mitten hinein in die Schwierigkeiten verantwortlicher Amtsführung im Bildungswesen des ‚Dritten Reiches‘. Die betroffenen christlichen Lehrer sind unterschiedlichen Optionen gefolgt, die oft mit ihrer Erziehungs- und Bildungsgeschichte zusammen hängen. Dass zwei Konservative wie Karl Fezer und Ludwig Gengnagel ganz verschiedene Wege gegangen sind, zeigt eindrücklich die Bedeutung des persönlichen Faktors neben der unstreitigen Prägung durch Herkunft und Lebensverhältnisse.

Durch Grenzüberschreitung zur Versöhnung zu ermutigen, dafür hat es auch im Zweiten Weltkrieg Beispiele gegeben, die Christen zu Vorbildern werden ließen. Der vierte Teil präsentiert drei davon.

Die Studien des fünften Teils beleuchten drei typische Phänomene der Nachkriegsgeschichte der Bundesrepublik: innerdeutsche Beziehungen während des Kalten Krieges, die religionspädagogische Schwierigkeiten mit dem ‚Dritten Reich‘ und abschließend ein Plädoyer für die Regionalgeschichte im Kirchengeschichtsunterricht, die freilich dort bis heute – wie auch im „weltlichen“ Geschichtsunterricht – eine Randerscheinung darstellt. Jedoch können alle Beiträge dieses Bandes zu einer neuen regionalgeschichtlichen Schwerpunktbildung ermutigen. Sie lassen Personen und Ereignisse dieser Alltagsgeschichte so lebendig vor Augen treten, dass sie auch ins Herz geschlossen werden, wo sie aller Erfahrung nach nicht nur innere Bewegung auslösen, sondern wieder nach außen dringen – im alltäglichen Unterricht und im alltäglichen Erzählen, wenn wir mitteilen, was uns wichtig ist. Das wollte Jörg Thierfelder immer erreichen. Die Herausgeber dieses Sammelbandes teilen zu Recht dieses Anliegen.

Heinz Schmidt

Vorwort

Zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. Jörg Thierfelder im Jahre 1998 erschien ein erster Band seiner *Studien zur kirchlichen Zeitgeschichte*.¹ Der vorliegende zweite Band folgt nun nachträglich zu seinem 65. Geburtstag, und auch wenn mit der Emeritierung zwischen diesen beiden Lebensdaten Thierfelders jahrzehntelange Haupttätigkeit, nämlich das gemeinsame Lernen mit unzähligen Studierenden, ein Ende gefunden hat, so hat sich weder das Themenspektrum noch die Fülle der Publikationen verändert. Thierfelder erarbeitet seine historischen Studien anhand der ihm vorliegenden Quellen, die er zumeist entweder als Erster gesichtet oder die er selbst entdeckt und zu Tage gefördert hat. Deshalb unterliegen seine Studien selten dem in den Wissenschaften wirkmächtigen Schicksal, dass Forschungsergebnisse immer schneller veralten.

Beschränkte sich der erste Band auf Studien zu Thierfelders tatsächlicher und auch geistig-mentaler Heimat Südwestdeutschland, so nehmen die folgenden Beiträge, die in den Jahren 1988 bis 2002 publiziert wurden, auch die weiteren Kontexte Deutschlands und Europas in den Blick. Dabei fällt sofort auf, dass es Thierfelder nicht darum zu tun ist, etwaige historische Strukturen oder Analogien aufzuzeigen – vielmehr steht er beiden eher kritisch gegenüber –, sondern er erblickt in der Geschichte den Ort gelebter menschlicher Verantwortung. Den Spuren der Menschen geht Thierfelder nach, und dabei sind es nicht die „Sieger der Geschichte“, die er vorrangig beschreibt. Vielmehr fanden und finden die zu Lebzeiten vielfach Angefochtenen und Bedrohten, die beinahe unbekannt Gebliebenen, die tapferen Frauen und die Menschen, die ihrer Zeit voraus waren (wie etwa die Ökumeniker der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts), Thierfelders besondere Aufmerksamkeit. Sicherlich kann Historiographie aus der Retrospektive nicht eine gerechte Geschichte schaffen, aber sie kann eine um Gerechtigkeit bemühte Geschichtsschreibung sein, die sich nicht scheut, Position zu beziehen: Was diente dem Leben, welches Handeln war gerecht und welche Taten entsprachen christlicher Gesinnung?

Dass dabei nicht auf leichte (und leichtfertige) schwarz-weiße Erklärungsmuster zurückgegriffen wird, sondern menschliche Lebenswege und Leistun-

¹ Jörg Thierfelder, Tradition und Erneuerung – Protestantismus in Südwestdeutschland. Studien zur kirchlichen Zeitgeschichte, hg. von Volker Herrmann/Christoph Mehl (Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Heidelberg 32), Weinheim 1998. – Es erschien auch eine Festschrift: Gerhard Büttner/Dieter Petri/Eberhard Röhm (Hg.), Wegstrecken. Beiträge zur Religionspädagogik und Zeitgeschichte. FS für Jörg Thierfelder zum 60. Geburtstag (Arbeiten zur Religionspädagogik 29), Stuttgart 1998.

gen differenziert, teils auch gegen die Mehrheitsmeinung nachgezeichnet werden können, zeigen etwa die Studien über den Landesbischof der intakten württembergischen Landeskirche Theophil Wurm oder den Tübinger Praktischen Theologen Karl Fezer, die beide bei aller Kritik auch gewürdigt werden können. Besondere Verdienste erwarb sich Thierfelder – viele Jahre vor dem heutigen martyrologischen Trend – durch seine Beschäftigung mit denen, die für ihren christlichen Glauben und der daraus erwachsenen Verantwortlichkeit ihre bürgerliche Existenz und nicht selten noch mehr oder alles riskierten: Gertrud Hammann, Fritz Elsas, Hermann Maas, Ludwig Gengnagel oder die württembergischen Wahlverweigerer im Jahre 1938. Sodann finden sich Studien aus der Geschichte der Diakonie, wie etwa die Beiträge über Karl Jaspersen mit seiner tapferen Wachsamkeit in Bethel oder zur Deportation und Ermordung von Menschen aus der badischen Einrichtung Kork. Mit diesen kleinen biographischen Studien wird an Menschen erinnert, die sonst vielleicht vergessen worden wären. Innovativ waren Thierfelders Arbeiten zur Zeit nach 1945, zu denen auch der kleine Bericht über eine deutsch-deutsche Partnerschaft zwischen Kirchengemeinden zählt.

Abgeschlossen wird dieser Band mit der Fortführung des Schriftenverzeichnisses von Jörg Thierfelder, aus dem hervorgeht, wie stark Thierfelder gerade auch in der praktischen Religionspädagogik gewirkt hat.

Die Nachweise der Erstveröffentlichungen sind am Ende des Buches zusammengestellt. Den Verlagen danken wir für die Abdruckgenehmigungen. Auch im vorliegenden zweiten Band der *Studien zur kirchlichen Zeitgeschichte* gelten die Bearbeitungsrichtlinien des ersten Bandes: Die Aufsätze werden praktisch unverändert wiedergegeben, lediglich kleinere Schreibversehen wurden stillschweigend korrigiert; in einigen Fällen wurden nötige Literaturangaben ergänzt. Neben einer durchgehenden Seitenzählung sind den Beiträgen auch die Originalpaginierungen in eckigen Klammern [] beigegeben.

Geschichtsschreibung und akademische Lehre sind auch Felder, auf denen sich gelebte Verantwortung bewähren muss. Thierfelder hat sich dieser Verantwortung gestellt: durch seine achtsame Lehrtätigkeit, durch seine Beschäftigung mit der deutschen Schuld in Wissenschaft und Lehre, durch Studienreisen nach Israel und nach Polen, aber auch durch sein großes Engagement in den Kirchen Badens und Württembergs – es ist sicherlich nicht zuviel gesagt, wenn wir ihn als eine ganz wichtige Klammer zwischen den Hochschulen und Kirchen dieser beiden Teilstaatsländer bezeichnen. Vielmehr kann gesagt werden, dass der frühere Esslinger Hochschullehrer neckarabwärts in Heidelberg den Respekt der Kollegen und die Zuneigung der Studierenden genossen hat, wie der durchaus von seiner schwäbischen Heimatkirche mitgeprägte Christ aus Denkendorf ein vielgefragter Ratgeber auch in den kirchlichen Kontexten Badens war – und ist! All das wurde nicht

zuletzt deutlich an einem Studientag anlässlich des 65. Geburtstages Thierfelders, den die beiden religionspädagogischen Institute in Karlsruhe und Stuttgart am 15. März 2003 veranstalteten und der von einer großen Zahl dankbarer Weggenoss/inn/en besucht und gestaltet wurde.²

Bei der computertechnischen Bearbeitung der zum Teil eingescannten Texte hat uns dankenswerterweise Frau cand. theol. Julia Kalbhenn, inzwischen Vikarin in Wallertheim, sehr engagiert unterstützt. Später hat Frau Diplom-Diakoniewissenschaftlerin Wiebke Ahlfs, Vikarin in Bad Oldesloe, ebenso engagiert beim Korrekturlesen mitgewirkt. Ihnen beiden danken wir ebenso wie dem Diakoniewissenschaftlichen Institut der Universität Heidelberg für die Finanzierung ihrer Mitarbeit an diesem Band. Mit dem Diakoniewissenschaftlichen Institut ist Jörg Thierfelder seit der zweiten Hälfte der 1980er nicht nur durch regelmäßig durchgeführte Lehrveranstaltungen und Forschungsprojekte in enger Kooperation mit dem damaligen Direktor Prof. Dr. Dr. Theodor Strohm (1986–2001) verbunden.³ Diese Verbindung wird auch im Ruhestand Jörg Thierfelders durch seine Mitarbeit in Arbeitsgruppen und Projekten des Diakoniewissenschaftlichen Instituts unter der jetzigen Leitung von Prof. Dr. Heinz Schmidt fortgeführt. Diesem danken wir für sein Geleitwort zu diesem Band.

Dem Wissenschaftlichen Beirat danken wir für die Aufnahme des Bandes in die Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Heidelberg. Im Namen aller Mitwirkenden gratulieren wir Jörg Thierfelder zu seinem Geburtstag und wünschen ihm einen tätigen Ruhestand – vor allem aber den Segen Gottes. ER möge wahrmachen, was Jesaja 46,4 geschrieben steht: „Auch bis in Euer Alter bin ich derselbe, und ich will Euch tragen, bis Ihr grau werdet. Ich habe es getan; ich will heben und tragen und erretten.“

Volker Herrmann / Hans-Georg Ulrichs

² Vgl. *Erinnern – Glauben – Lernen*. Ein Symposium zu Jörg Thierfelders 65. Geburtstag, herausgegeben von Hans-Georg Ulrichs (Beiträge Pädagogischer Arbeit – Sonderband 2003), Karlsruhe 2003 (mit Beiträgen von Hermann Ehmer, Arnd Götzelmann, Adelheid von Hauff, Gerhard Lötsch, Hans Maaß, Eckhart Marggraf, Eberhard Mayer, Hans-Georg Ulrichs, Michael Trensky).

³ Vgl. Theodor Strohm/Jörg Thierfelder (Hg.), *Diakonie im „Dritten Reich“*. Neuere Ergebnisse zeitgeschichtlicher Forschung (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts 3), Heidelberg 1990; diess. (Hg.), *Diakonie im Deutschen Kaiserreich (1871–1918)*. Neuere Beiträge aus der diakoniegeschichtlichen Forschung (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts 7), Heidelberg 1995.

I.

**Gelebte Verantwortung
angesichts der Shoah**

1. Gertrud Hammann

Eine badische Christin jüdischer Herkunft in der Zeit des Nationalsozialismus¹

Im Jahr 2000 gedachte man in Baden des 60. Jahrestags der Deportation von knapp 7.000 jüdischen Bürgerinnen und Bürgern aus Baden, dem Saarland und der Pfalz (damals in der Saarpfalz vereint) nach Südfrankreich am 22./23. Oktober 1940. Hauptziel der Deportation war der kleine Ort Gurs zwischen Biarritz und Pau im Baskenland. Als die Deportierten nach tagelanger Irrfahrt durch Frankreich entnervt in Gurs ankamen, stand am Stacheldraht eine Frau, die auf ganz anderem Weg nach Gurs gekommen war. Sie hieß Gertrud Hammann. Das Schicksal dieser Frau in den Jahren 1933 bis 1945 soll hier beleuchtet werden. Als ‚Halbjüdin‘ war sie verstrickt in den Wahnsinn der NS-Rassenpolitik. Nach dem Krieg spielte Gertrud Hammann eine wichtige Rolle in der Frauenarbeit der badischen Landeskirche.

Kindheit und Jugend zwischen Dunkel und Licht (1910–1932)

Geboren wurde Gertrud Hammann am 28. Februar 1910 in Karlsruhe. Sie war ein uneheliches Kind. Der Vater Hugo Friedmann, Inhaber einer Heizungs- und Installationsfirma, stammte aus einer streng jüdischen Familie und durfte die evangelische Mutter, Philippine Hammann, von Beruf Modistin, nicht heiraten. Im Alter von 13 Monaten kam Gertrud Hammann zu einer Pflegemutter, Frau Franziska Wolf im Heidelberger Burgweg, „bei der ich“, wie sie in einem Lebenslauf von 1947 schrieb, „für immer mein Heim fand“.² Sie besuchte in Heidelberg die Volksschule. 1924 wurde sie durch Pfarrer Weiß in der Christuskirche konfirmiert. Auf Wunsch der Mutter zog sie im gleichen Jahr nach Bremen. Dort hatte diese sich eine berufliche Existenz als Modistin aufgebaut. Der Versuch der Mutter, miteinander einen Neuanfang zu finden, schlug fehl: „Leider fanden wir den Weg

¹ Vorgetragen auf der GEE-Tagung „Bedeutende Frauen am Oberrhein“ am 11./12. 11.2000. – Zu Gertrud Hammann vgl. Jörg Thierfelder, *Leben in gefährlicher Zeit: Gertrud Hammann im ‚Dritten Reich‘*, in: Gerhard Büttner/Hans Maaß (Hg.), *Erziehen im Glauben. FS für Bernhard Maurer, Beiträge Pädagogischer Arbeit. Sonderband*, Karlsruhe 1989, 87–98; Gertrud Hammann, in: Barbara Guttman, *„Zwischen Trümmern und Träumen“*. *Karlsruherinnen in Politik und Gesellschaft der Nachkriegszeit*, Karlsruhe 1997, 45–56; Tonbandprotokoll eines Gesprächs von Hans Maaß und Jörg Thierfelder mit Gertrud Hammann, 1996, im Besitz von J.Th. (nicht belegte Zitate stammen aus diesem Gespräch).

² Lebenslauf v. 11.2.1947, LKAK, PA Hammann.

nicht zu einander“, schrieb Gertrud Hammann später.³ Zum Vater bestanden nur lose Kontakte. Gertrud Hammann konnte sich im hohen Alter an eine Begegnung erinnern, wo sie, auf dem Arm der Pflegemutter, vom Vater begrüßt wurde. – Sie ging dann drei Jahre lang als Haustochter in ein evangelisches Pfarrhaus. 1929 [27:] kam sie in das Mutterhaus für evangelische Kinderschwestern und Gemeindepflege in Mannheim. Nach zweijähriger Ausbildung legte sie dort ihr Examen als Kindergärtnerin ab. Nach einer Probezeit in Heddesheim an der Bergstraße übernahm Gertrud Hammann am 3. November 1932 die Leitung des Gemeindecindergartens in Neumühl bei Kehl.

Unbehelligt (1932–1937)

Neumühl gehörte mit drei anderen Orten zur Kirchengemeinde Kork. In Pfarrer Frischmann fand sie einen Pfarrer, der sie auch später unterstützte. Anfangs hatte er die ‚Wende‘ 1933 sehr begrüßt. Später geriet er in eine erbitterte Auseinandersetzung mit der Partei wegen des Kindergartens in Kork.⁴ Frischmann stellte ihr 1947 ein hervorragendes Zeugnis aus: „Sie hat durch ihre Liebe zu den Kindern, ihr unstrittig hervorragendes pädagogisches Geschick, ihre unverwüstliche Frische und Freundlichkeit und eine reiche Erfindungsgabe den Kindergarten in Kürze auf eine vorbildliche Höhe gebracht.“⁵ Sie engagierte sich in der Elternarbeit, im Kindergottesdienst und in der weiblichen Jugendarbeit.

Am 30. Januar 1933 feierte man in Neumühl, das später von den Nazis „als Hochburg des Nationalsozialismus im Hanauerland“⁶ bezeichnet wurde, [28:] die ‚Machtergreifung‘ Hitlers, und zwar unter dem Klang der Schulglocke, der einzigen Glocke in Neumühl. Gertrud Hammann hatte sich bis dahin wenig um Politik gekümmert. Nach der Ordnung des Mannheimer Mutterhauses sollten sich die Schwestern möglichst nicht politisch betätigen. Gertrud Hammann lehnte das neue ‚Reich‘ nicht einfach ab. Sie war als Gemeindeglied sozial recht interessiert. Sie schätzte, was der neue Staat tun wollte, nämlich die Inflation und die Arbeitslosigkeit bekämpfen und kinderreichen Familien helfen. Was sie am neuen Staat störte, war die sich immer mehr verschärfende Judenhetze. Sie war ja, obwohl das im Dorf niemand wusste, ‚Halbjüdin‘.

³ Ebd.

⁴ Vgl. Jürgen Adler, *Christen zwischen Anpassung und Widerspruch. Ein Fallbeispiel zur Auseinandersetzung von Kirche und Staat in Baden zwischen 1935 und 1938*, maschinentypische Zulassungsarbeit PH Heidelberg 1994.

⁵ W. Frischmann, Bescheinigung v. 7.2.1947.

⁶ S.u.

Rein rechtlich gesehen hatten es ‚Halbjuden‘ gewiss besser als ‚Volljuden‘. Die auf den Nürnberger Rassegesetzen aufbauende schreckliche Flut von Verordnungen gegen die Juden galt ja vor allem den ‚Volljuden‘, d.h. solchen, die drei oder vier jüdische Großelternanteile hatten. Gesellschaftlich gesehen konnten ‚Halbjuden‘ freilich genau so unter dem Verdikt, Jude zu sein, leiden. Die NS-Hetzpostille „Der Stürmer“ hielt sich oft genug – wie wir weiter unten sehen werden – nicht damit auf, zwischen ‚Halb-‘ und ‚Volljuden‘ zu unterscheiden. Vor allem mussten ‚Halbjuden‘ oder ‚Mischlinge I. Grades‘, wie sie auch bezeichnet wurden, bis zum Ende der Naziherrschaft Angst haben, dass sich doch noch die radikalen Antisemiten in der NSDAP durchsetzen könnten, die ‚Halbjuden‘ den ‚Volljuden‘ gleichstellen wollten – mit allen Konsequenzen.⁷

Wie viele Deutsche jüdischer Herkunft begann Gertrud Hammann erst mit dem Beginn des ‚Dritten Reiches‘ sich ihres Judentums bewusst zu werden.

„Von nun“ – formulierte sie später – „setzte bei mir eine fortwährende Auseinandersetzung ein, mit mir selbst und mit meiner Familiengeschichte. Dazu trugen NS-Zeitungen und Schriften bei, die mich lehrten, was das jüdische Volk für ein verabscheuungswürdiges Volk, minderwertig und betrügerisch, sei. So manche freie Stunde und Sonntage verbrachte ich damit, die verzerrten Auslegungen der jüdischen Geschichte im AT diesen Zeitungen zu entnehmen. Ich war derart betroffen, dass ich selber glaubte, zugeben zu müssen, dass es eine Strafe Gottes ist, zu dieser Rasse zu gehören. Was mich aber über lange Zeit noch mehr bedrückte, war, dass ich als getaufter Christ in meiner Kindheit, in den Jugendjahren, in der evangelischen Jugendbewegung gestanden, soviel von Gottes Güte und Allmacht gehört und gelesen habe, von dem Herrn, der alle Menschen annimmt und der sagte: ‚Weil du mir soviel wert bist und ich dich liebe‘, wie konnte mich die vorgenannte Lektüre für einige Zeit so umwerfen! Ja, es ging soweit, dass ich jede Predigt im Gottesdienst abtastete, ob nicht auch im kirchlichen Raum der Jude als Mensch abgewertet wird.“⁸ [29:]

Zunächst also suchte Gertrud Hammann mit der neuen Zeit zurecht zu kommen. Auf einem Foto aus der damaligen Zeit sieht man Schwester Gertrud mit ihrer etwa 30-köpfigen Kindergartengruppe. Jedes Kind trägt einen Helm aus Zeitungspapier. In der Mitte hält ein Bub eine kleine Hakenkreuzflagge.

Nach dem Krieg sah sie ihr angepasstes Verhalten eher kritisch. Gefährlich sei der Satz: „Man muss mit dem Strom schwimmen“.

⁷ Vgl. Uwe Dietrich Adam, *Judenpolitik im Dritten Reich*, Düsseldorf 1979, 316ff. und passim.

⁸ Gertrud Hammann, *Erinnerung an die Zeit vor mehr als 50 Jahren – und doch als wäre es gestern geschehen*, in: *Mitteilungen* 5. 1984, 6–8.

Erste Probleme bekam Gertrud Hammann nicht etwa wegen ihrer „nicht-arisches“ Herkunft, sondern wegen ihrer Tätigkeit als Jugendleiterin.⁹ Ein Mädchenkreis aus konfirmierten Jugendlichen hatte vorher dem ‚Bund deutscher Jugendvereine‘¹⁰ angehört. Anfang 1934 wurde auch die Neumühler Evangelische Jugend in die Hitlerjugend integriert, freilich mit weniger spektakulären Feierlichkeiten verbunden als in den großen Städten. Dazu Gertrud Hammann: „Verwundert nahm ich eine Einladung entgegen, die alle Jugendleiter mit ihren Gruppen im Ort erhielten. Die Partei lud nicht nur die örtlichen Vereine, sondern auch Jungschar und Jugendbund der Kirche ein. Im Rathaus hörten wir einen Vortrag über den Zusammenschluss aller Jugendlichen. Danach wurden wir ‚vereinnahmt‘, man steckte uns das Abzeichen der Hitlerjugend an.“¹¹ Der ‚Bund deutscher Jugendvereine‘ wurde verboten. Besagter Mädchenkreis wollte aber außerhalb der Hitlerjugend [30:] weiterarbeiten. Mit Hilfe von Pfarrer Frischmann konstituierte er sich auf der Ebene der Kirchengemeinde als Singkreis. Man kam zur Singstunde zusammen und sang auch im Gottesdienst. Einmal machte der Jugendkreis eine Wanderung auf die Hornisgrinde. Dort hielt man einen Gottesdienst, an dem auch Gertrud Hammann mitwirkte. Hernach wurde sie von Gestapobeamten verhört. Sie wurde gefragt, was sie mit der Jugendgruppe auf der Hornisgrinde besprochen habe. Die kirchliche Jugendarbeit wurde von der Gestapo regelmäßig überwacht.¹² Sie konnte guten Gewissens abstreiten, staatsabträgliche Äußerungen getan zu haben. Die Sache schwelte weiter.

Bis 1937 blieb sie – im Ganzen gesehen – ungefährdet. Offenbar waren 1919 ihre Vormundschaftsakten vernichtet worden. Die später weitergeführten Akten enthielten keine Hinweis auf ihren „nicht-arisches“ Vater und somit auf ihre jüdische Herkunft.¹³ Ansonsten hätte sie in der „Hochburg der Nationalsozialisten“ sicher schon früher Schwierigkeiten bekommen. Überzeugte Nazis hätten ihr Kind nicht in einen von einer ‚nicht-arisches‘ Kinderschwester geleiteten Kindergarten geschickt, vielmehr die Entfernung von Gertrud Hammann betrieben, auch wenn rechtlich bis 1937 eine solche Tätigkeit für ‚Mischlinge 1. Grades‘ noch möglich war.

⁹ Vgl. dazu Gertrud Hammann, *Erinnerungen aus der Jugendarbeit zu Beginn der Epoche 1933/34*, Kopie im Besitz von J.Th.

¹⁰ Der Heidelberger Heiliggeistpfarrer Maas war ebenfalls mit seinen Jugendlichen im ‚Bund deutscher Jugendvereine‘. Vgl. dazu Werner Keller u.a. (Hg.), *Leben für Versöhnung. Hermann Maas. Wegbereiter des christlich-jüdischen Dialoges*, Karlsruhe ²1997, 60ff.

¹¹ Hammann, *Erinnerungen an die Zeit*, 7.

¹² Vgl. Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder, *Evangelische Kirche zwischen Kreuz und Hakenkreuz*, Stuttgart ⁴1990, 22.

¹³ Vgl. Hammann, in: Guttman, *Zwischen Trümmern*, 48.

Auf der Flucht (1937–1940)

1937 sollte sich alles ändern. Am 2. Juli 1937 erschien ein Erlass von Reichserziehungsminister Rust, der auch jüdischen Mischlingen eine Arbeit im Erziehungssektor verbot. Der Erlass lautete so: „Juden können nicht Lehrer oder Erzieher deutscher Jugend sein. Auch jüdische Mischlinge sind künftig für den Beruf eines deutschen Jugenderziehers ungeeignet. Zur Ausbildung für diesen Beruf eines Lehrers oder Erziehers soll grundsätzlich nur zugelassen werden, wer für sich und, falls er verheiratet ist, für seine Ehefrau den nach den beamtenrechtlichen Vorschriften erforderlichen Nachweis über die Reinheit des Blutes erbringen kann.“¹⁴

Kurz danach kam der Neumühler Bürgermeister Jakob Gilg in den Kindergarten. Dieser gehörte der bürgerlichen Gemeinde und wurde nur von Kinderschwestern aus Mannheim oder Nonnenweier geführt. Der Bürgermeister fragte, ob Gertrud Hammanns Vater Jude wäre, was sie bejahte. Darauf musste der Bürgermeister mit Tränen in den Augen – er schätzte Gertrud Hammanns Arbeit sehr – ihr eröffnen, dass sie ihren Dienst beenden, die Kinder entlassen und die Räume verschließen sollte. Die Entlassung fand auf Anweisung der NS-Kreisleitung statt. Mit großer Wahrscheinlichkeit ist Gertrud Hammann denunziert worden.¹⁵ Ihr blieb zunächst nichts anderes übrig, als ins Mannheimer Mutterhaus zurückzukehren. Dort beschäftigte man die verfeimte Schwester Gertrud im Büro. [31:]

Es muss für Gertrud Hammann eine große Genugtuung gewesen sein, dass man ihr einen großen Abschied bereitete. Mit geschmücktem Landauer wurde sie zur Bahn gefahren. Und der Bürgermeister schickte ihr noch einen sehr freundlichen Brief, in dem er ihr versicherte, dass „die gesamte Einwohnerschaft“ ihren Wegzug „recht schmerzlich bedaure“ und in dem er ihr nochmals sehr für ihre Arbeit zum Wohl der Gemeinde dankte.¹⁶ Es war gewiss nicht im Sinn der Neumühler Nationalsozialisten, dass der Frauenkreis in Neumühl die Verbindung mit der allseits beliebten Kinderschwester nicht abreißen ließ. Knapp vier Wochen nach ihrer Abreise kündigte ein Brief einen Besuch des Neumühler Frauenkreises an, man wolle den Jahresausflug dazu benutzen, um sie in Mannheim zu besuchen. Zunächst traf man sich zu einer Besichtigung des Heidelberger Schlosses, bevor man ins Mutterhaus nach Mannheim fuhr. Ein gestochen scharfes Gruppenfoto zeigt in der Mitte Schwester Gertrud flankiert von zwei Freiburger Diakonissen. Im Lokalblatt erschien im Anschluss ein Bericht über den Ausflug

¹⁴ Zit. n. Heidelberger Neueste Nachrichten, Juli 1937, Kopie im Besitz von J.Th.

¹⁵ In unserem Gespräch mit Gertrud Hammann sagte diese, dass voraussichtlich eine Frau, die sie um ihren Erfolg in Neumühl beneidete, sie denunziert habe. Letzte Sicherheit konnte bis jetzt nicht gewonnen werden.

¹⁶ Hammann, in: Guttmann, Zwischen Trümmern, 48.

nach Nordbaden. Da hieß es: „... ging es weiter nach Heidelberg, wo die Frauen von unserer früheren Kinderschwester erwartet wurden, die ihnen die Sehenswürdigkeiten ihrer Vaterstadt zeigte. Von Heidelberg ging es dann nach Mannheim, wo dem Mutterhaus ein Besuch abgestattet wurde. Zur Erinnerung wurde Schwester Gertrud ein hübsches Geschenk überreicht.“ Und am Schluss schrieb die Berichterstatterin: „Alle Teilnehmerinnen am Ausflug äußerten sich begeistert über das Gesehene und Erlebte.“¹⁷ Umso schrecklicher war für Gertrud Hammann, dass sie nicht lange nach dem Aus- [32:]flug von einem Neumühler eine Nummer des NS-Hetzblatts „Der Stürmer“ erhielt, in dem das Gruppenfoto mit der Unterschrift „Artvergessene deutsche Weiber besuchen eine Jüdin und lassen sich mit ihr photographieren“ zu sehen war sowie ein bössartiger Artikel: „Ein sonderbarer Frauenverein. Lieber Stürmer! Neumühl, eine alte Hochburg des Nationalsozialismus im Hanauerland, hatte jahrelang im Gemeindekindergarten eine jüdische Kinderschwester, ohne dass die jüdische Abstammung der Schwester hier irgend jemand bekannt war. Das Mutterhaus, welches diese Schwester geschickt hatte, wusste allerdings davon, hat dies aber der Gemeinde absichtlich verschwiegen. Kürzlich stellte sich heraus, dass der Vater der Schwester ein nach Holland ausgewanderter Volljude ist. Auf Grund dieser Tatsache schloß das Bezirksamt mit sofortiger Wirkung den Kindergarten. Die Nationalsozialisten des Ortes freuten sich, daß nun endlich der Weg für eine NS-Kindergärtnerin frei war. Die Frauen des Neumühler Frauenvereins (der dem Roten Kreuz angeschlossen ist) waren aber schwer gekränkt. Unter reichlichem Tränenfluss wurde die Jüdin von den Vorstandsfrauen zur Bahn geleitet.

Das unglaublichste aber kommt noch. Diese sonderbaren deutschen Frauen boykottieren heute die NS-Kindergärtnerin, wo sie nur können. Ein reger Briefwechsel setzt ein und jeder Kinderschüler bekommt das Bild der Jüdin geschickt. Nach noch nicht sechswöchentlicher Abwesenheit der Jüdin besuchte der Frauenverein mit einer Stärke von 45 Teilnehmerinnen zum Protest gegen die Verfügung des Bezirksamtes die Jüdin in ihrem Mannheimer Mutterhaus. Sie wurden dort mit Kaffee und Kuchen bewirtet. Vor lauter Rührung und Mitleid wurde eine Sammlung veranstaltet, die 45 Mark ergab. Diese Summe überreichte man dann der Jüdin feierlich. Zum Schluß ließen sich die ‚deutschen‘ Frauen mit ihrer Jüdin noch photographieren, um so ihre Zusammengehörigkeit und Verbundenheit zum Ausdruck zu bringen. Es ist ein Skandal, dass sich heute noch deutsche Frauen in so schandbarer Weise zu Judengenossinnen erniedrigen.“¹⁸

¹⁷ Kehler Zeitung v. 9. August 1937: Neumühl 9. August Ausflug, Kopie im Besitz von J.Th.

¹⁸ Kopie der Nummer des ‚Stürmer‘, o.J., sicher aus dem Jahr 1937, im Besitz von J.Th.

Trotz sachlicher Fehler war der Artikel gut recherchiert. Der Denunziant oder die Denunziantin hatte sich mit dem Weggang Gertrud Hammanns aus Neumühl noch nicht zufrieden gegeben.

Gertrud Hammann war nun in einer außerordentlich schwierigen Situation. Auch wenn ihr Name im Artikel nicht genannt wurde, war sie gebrandmarkt. Eine Beschäftigung im pädagogischen Sektor kam sowieso nicht mehr in Frage. Aber sie konnte auch keine Stelle als Fabrikarbeiterin oder [34:] Sekretärin bekommen. Die Deutsche Arbeitsfront teilte ihr am 23. November 1937 mit, „dass Ihrer Aufnahme in die Deutsche Arbeitsfront nicht entsprochen werden kann“.¹⁹ Dies bedeutete Berufsverbot. Auch wurde Gertrud Hammann erneut von der Gestapo behelligt; ihr früherer Singkreis wurde immer noch als „politisch verdächtig betrachtet“.²⁰

Da eine Tätigkeit im Erziehungssektor für Gertrud Hammann nicht mehr in Frage kam, schied sie aus ihrem Mutterhaus aus. Sie beschloss, eine Krankenschwesterausbildung zu beginnen. Auf viele Bewerbungsschreiben erhielt sie Absagen. Freundlicher Weise wurde sie vom Evangelischen Diakonieverein, einer Gemeinschaft von Diakonieschwestern, in Darmstadt zur Ausbildung als Krankenschwester angenommen. In einem Gutachten des Staatlichen Gesundheitsamtes „zu evtl. Aufnahme in den Hessischen Diakonieverein e.V., Darmstadt“ wird die Anfrage nach der Eignung Gertrud Hammanns für den Beruf der Schwester oder Fürsorgerin so beantwortet: „gesundheitlich ja, doch sieht sie sehr jüdisch aus.“²¹ Es war zweifellos eine mutige Tat des hessischen Diakonievereins. Zwei Jahre zuvor hatte die Berliner Bezirksfürsorgerin Marga Meusel die Diakonissenhäuser befragt, ob evangelischen „Nichtarierinnen“ 1. der Eintritt in das Mutterhaus und 2. die Aufnahme in die Ausbildungsstätten ermöglicht würde. Von 28 befragten Anstalten gaben nur 5 ein bedingtes Ja. Diese schlossen eine Aufnahme von „Nichtarierinnen“ nicht grundsätzlich aus.²² Gertrud Hammann verheimlichte ihre Herkunft nicht. Sie wurde dauernd durch Gestapobesuche kontrolliert, ob sie auch wirklich keine Tätigkeit auf dem Erziehungssektor ausübe. Dies machte natürlich einen denkbar schlechten Eindruck bei Ärzten, Schwestern und Patienten. Die jungen Schwestern fragten: „Was hast Du auf dem Kerbholz?“ Die Oberin war Gertrud Hammann sehr wohl gesonnen. Aber sie machte Gertrud Hammann darauf aufmerksam, dass bei der politischen Einstellung der Professoren und Ärzte eine Ausbildung große Schwierigkeiten machen würde und dass sie ihr deshalb nicht zuraten

¹⁹ Kopie im Besitz von J.Th.

²⁰ Lebenslauf 1947, LKAK, PA Hammann.

²¹ Zit. n. Angelika Sauer, „Nous sommes les beaux enfants de Camp de Gurs“, in: Blick in die Geschichte. Karlsruher stadthistorische Beiträge, Nr. 48, 15.9.2000, 3.

²² Vgl. dazu Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder, Juden – Christen – Deutsche 1933–1945, Bd. 2/I: 1935–1938, Stuttgart 1992, 122ff.

könnte, in Darmstadt zu bleiben. Gertrud Hammann beschloss, ihre Ausbildung abzubrechen.

In der Zeit nach dem Herauswurf aus Neumühl versuchte Gertrud Hammann, Kontakt zu ihrem Vater zu bekommen. Sie besuchte ihn, nicht zuletzt auch, um von ihm materiell unterstützt zu werden. Der Vater riet ihr übrigens, nach Palästina auszuwandern, was sie aber ablehnte.

Ihre Odyssee ging weiter. Ihr früherer Gemeindepfarrer Pfr. Frischmann von Neumühl vermittelte ihr nun einen neuen Aufenthaltsort. Sie durfte im Haus Bethesda in Oberweiler, einem Kurhaus der Rüschlikoner Brüder, wohnen. Der Leiter des Hauses konnte es erreichen, dass sie polizeilich nicht gemeldet wurde. Obwohl sie offiziell nicht arbeiten durfte, machte sie sich im Hause als Hilfskrankenpflegerin nützlich. Während ihres Aufenthalts in Oberweiler fand am 10. April 1938 die Volksabstimmung zum ‚Anschluss‘ Österreichs und zur Politik Hitlers überhaupt statt. Gertrud Hammann konnte kein Ja zu Hitlers Politik sagen und machte ihren Wahlzettel ungültig. Sie konnte dann der Presse entnehmen, dass es in Oberweiler keine Gegenstimme gegeben habe. Ihr wurde klar, wie verlogen das NS-Regime war. In den Jahren 1937/38 erhielt Gertrud Hammann immer wieder Briefe von ihrem Vater. Am 19. März 1937 etwa schrieb er an seine Tochter: „Ich habe nach wie vor die größten Sorgen und weiß nicht, was die Zukunft für mich ist. Mein Geschäft ist erledigt.“ Und am 26. Januar 1938 berichtete Hugo Friedmann: „Mein Geschäft weiter zu betreiben, wird mir zur Unmöglichkeit gemacht und ich beabsichtige, entweder zu verkaufen oder auszuwandern“.²³ Deshalb konnte er ihr nur gelegentlich eine materielle Unterstützung zukommen lassen. Hugo Friedmann emigrierte später nach Argentinien. Nach dem Krieg versuchte Gertrud Hammann, ihn ausfindig zu machen, jedoch ohne Erfolg.

Gertrud Hammann wusste, dass sie ohne Meldung bei der Polizei und ohne Arbeitserlaubnis auf die Dauer nicht in Oberweiler bleiben konnte. Doch wohin sollte sie gehen? Erneut traten Neumühler Gemeindeglieder in Aktion. In einer geradezu konspirativen Aktion wurde Gertrud Hammann über Offenburg und Kehl ins Elsass gebracht. Dort bekam sie Kontakt zur Oberin des elsässischen Diakonissenmutterhauses von Bischwiller. Diese bot ihr den Eintritt in die Schwesternschaft an. Doch Gertrud Hammann lehnte ab, weil sie nicht wieder Diakonisse werden wollte. Wenn man bedenkt, dass nur zwei Jahre später Bischwiller von den Deutschen besetzt wurde, war ihre Entscheidung wohl richtig. Die Oberin vermittelte Gertrud Hammann nach Montpellier zu einer elsässischen Familie. Gertrud Hammann half der gelähmten Hausfrau. Gleichzeitig war sie Erzieherin und Deutschlehrerin der beiden Söhne. Doch die Aufenthaltsgenehmigung erhielt sie nur durch

²³ Zit. n. Angelika Sauer, *Nous sommes*, 3.

den Nachweis, dass sie keiner bezahlten Arbeit nachging, sondern studierte. So konnte die Familie ihr auch nur ein Taschengeld geben. Dies bedeutete für Gertrud Hammann, dass sie ständig finanzielle Sorgen hatte. Natürlich war sie froh, der sie bedrängenden Situation in Deutschland entkommen zu sein. Sie lernte Französisch und fing im Herbst 1938 am Konservatorium in Frankreich mit einem Gesangsstudium an. Knapp zwei Jahre konnte sie sich in Frankreich einigermaßen sicher fühlen.

Interniert (Mai bis Dezember 1940)

Mit dem Beginn des Frankreichfeldzugs, genau am 12. Mai 1940, wurde Gertrud Hammann interniert. Das gleiche Schicksal traf andere jüdische Flüchtlinge aus Deutschlands wie Lion Feuchtwanger, Max Ernst, Walter [36:] Benjamin. Es gab eine Reihe solcher Lager in Süd-Frankreich, wie z.B. Les Milles bei Aix en Provence und Rivesaltes.²⁴ Das weitaus größte Lager war das Camp des Gurs in den Basses Pyrenées, das zuvor als Internierungslager für Glieder der republikanischen spanischen Armee gedient hatte. Gertrud Hammann war für einige Wochen in einer alten Fabrik interniert, zusammen mit Saarländern.²⁵ Dann wurde sie nach Gurs gebracht. 4.000 Menschen lebten dort zunächst. Jeweils 20–25 der außerordentlich primitiven Holzbaracken bildeten ein sog. Ilot, das mit Stacheldraht umschlossen und streng bewacht war: A–H für Männer, I–M für Frauen. Gertrud Hammann wohnte im Ilot M. Vor allem bei Regen waren die Wege nahezu unpassierbar. Die sanitären Einrichtungen spotteten jeder Beschreibung. Das Essen war schlecht.

Im Laufe des Sommers 1940 veränderte sich für viele Internierte die Lage zum Guten. Viele von ihnen wurden entlassen. Teilweise hatten sie das Glück, Verwandte in Frankreich vorweisen zu können oder aber Freunde, die für sie bürgten. So wurden die Baracken leerer. Wo vorher 60 Personen in einer kleinen Baracke hausten, waren es jetzt noch 30. Die Frauen suchten ihre Baracken so angenehm wie möglich zu machen. Tische, Stühle oder gar eine Bank gab es freilich nicht. Man hatte nichts als seinen Strohsack und seinen Koffer. Mit Wiesenblumen, in Sardinienbüchsen eingepflanzt, und mit [38:] Bildpostkarten an der Wand brachte man ein wenig Schmuck in die triste Umgebung.

Im Oktober änderte sich die Lage radikal. In Gurs war das Gerücht aufgekommen, dass neue Transporte zu erwarten wären. Gertrud Hammann berichtete: „Alles stand am Stacheldraht, als von Oloron-Sainte Marie, ein

²⁴ Vgl. dazu die Karte mit den ‚Camps de rassemblement et d'internement francais pour étrangers (1939–1940), in: Anne Grynberg, *Les camps de la honte, les internés juifs des camps français 1939–1944*, Paris 1991, 8.

²⁵ Es handelte sich um das Lager Lodère. Vgl. Guttman, *Zwischen Trümmern*, 51.

Ort etwa 18 km von Gurs entfernt, Lastwagen anzurollen begannen. Als wir damals im Mai ins Lager kamen, waren wenigstens Strohsäcke vorhanden. Jetzt aber musste in aller Eile Stroh herangeschafft werden für die erste Nacht. Es gab davon nicht ausreichend für alle! Alles geschah überstürzt! [39:] Wir durften nicht zupacken, mußten tatenlos dem Treiben zusehen. Das Gepäck dieser Menschen wurde auf der Straße aufgestapelt. Völlig durchnässt waren einige Koffer und Taschen beschädigt. Der Inhalt lag am Wegrand verstreut. Schneeregen in der Nacht tat dann noch das Seine, denn nicht alle konnten noch am Abend in den Besitz ihrer Habe kommen. Bestürzt sahen wir die müden, erschöpften Gestalten: Alte und jüngere Kinder – ein Bild des Jammers! . . . Es kam dann noch ein Nachschub in Krankenwagen auf der Bahre . . . Einige der Ankömmlinge mussten sofort in die Sanitätsbaracke gebracht werden. Es fehlte an Medikamenten, eigentlich an allem! Wenige Tage danach brach eine Ruhrepidemie aus, die viele der geschwächten Leute dahinraffte.²⁶ Für Gertrud Hammann kam nun eine besondere Zeit. Die ausgebildete Kinderschwester sah, dass die Versorgung der Kinder zum besonderen Problem wurde. Viele Mütter waren so geschwächt, dass sie kaum die nötige Kraft für die Kinder aufbringen konnten. Mit anderen zusammen versuchte Gertrud Hammann, Kinder zu sammeln und wenigstens ein wenig für sie zu tun. Sie erreichten es, dass eine Kinderbaracke mit Bettstälchen, Tischen und Bänken aufgestellt wurde, auch Spielsachen wurden besorgt. Die Kinderbaracke erhielt den Namen Haus Sonnenschein. Nach und nach kamen Spenden jüdischer Organisationen, der Quäker, aber auch weiterer christlicher Kirchen für die Kinderbaracke zusammen. Von der protestantischen Jugendorganisation Cimade erhielt Gertrud Hammann z.B. die Bettstälchen.

Gurs war ein Zentrum von jüdisch-christlicher Solidarität.²⁷ In Gurs wirkten z.B. die Secours Suisse aux Enfants mit der Schwester Elsbeth Kasser, das Œuvre de Secours aux Enfants et de Protection de la Santé des Populations Juives (OSE), die Jugendorganisation des französischen Protestantismus Cimade mit den unvergessenen Madeleine Barot und Jeanne Merle d'Aubigny, der Ökumenische Rat der Kirchen (Genf) und das Rote Kreuz.

Gertrud Hammann durfte sogar mit den Kindern aus dem Ilot hinaus. Sie konnte, wenn auch zunächst bewacht, kleinere Spaziergänge in einen Wald mit ihnen machen.

Im Dezember 1940 konnte Gertrud Hammann freikommen. Sie hatte immer wieder Briefe nach Deutschland geschrieben. Doch in Deutschland konnte ihr niemand helfen. Einer ihrer Briefe erreichte auch Pfarrer Zwanz-

²⁶ Gertrud Hammann, Erinnerungen an Erlebnisse im ‚Camp de Gurs‘ im Herbst 1940, masch. Kopie im Besitz von J.Th.

²⁷ Vgl. zum Folgenden Grynberg, *Les camps*, 173ff. und Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder, *Juden – Christen – Deutsche 1933–1945*, Bd. 3/II: 1938–1941, Stuttgart 1995, 188–254.

ger, den Leiter der Vertrauensstelle des ‚Büro Pfarrer Grüber‘ in München. Er unterrichtete den Heidelberger Pfarrer Hermann Maas von diesem Brief und Maas schrieb am 20. November 1940 zurück: „Der Brief von G. H. ist für mich darum so erschütternd, weil ja im gleichen Lager über 7.000 Weggeführte sind. Der Klagechor der Verdammten wird immer stärker und verzweifelter. Könnten wir nur helfen!“²⁸ [40:] Hilfe kam dann aus Montpellier. Der Direktor des Konservatoriums, in dem Gertrud Hammann studiert hatte, und seine Frau, beide übrigens überzeugte Kommunisten, bürgten für sie. Und so erhielt Gertrud Hammann am 1. Dezember 1940 die Entlasspapiere.

Frei

Gertrud Hammann war natürlich froh, in die Freiheit zu gelangen. Aber trotzdem schrieb sie später: „Als ich dann im Dezember 1940 durch Vermittlung einer französischen Familie die ersehnten Entlasspapiere ausgehändigt bekam, wurde der Abschied von Gurs fast schwer. Durfte ich dieses Freiwerden annehmen, die Kinder einfach zurücklassen? Freilich gab es dann auch Andere im Lager, die bereit waren, sich einzusetzen; die Kinder aber mussten sich nun wieder umgewöhnen!“ Wie sehr Schwester Gertruds Tätigkeit im Lager Anerkennung gefunden hatte, geht aus einem bewegenden Brief einer wohl jüdischen Mitinternierten, Charlotte Weiß, hervor, die am 29. November 1940 in Gurs an Gertrud Hammann schrieb: „Zu meinem großen Bedauern habe ich von Ihrer Abreise aus dem Lager erfahren. Ich möchte Ihnen von ganzem Herzen für alles danken, was Sie für die Kinder getan haben. Oftmals habe ich Sie in der Stille beobachtet und kann Ihnen jetzt sagen, wie sehr ich Sie bewundert habe“.²⁹

Frau Weiß musste im Lager bleiben. Über ihr Schicksal und das ihrer Kinder ist mir nichts bekannt.

Gertrud Hammann dachte nach dem Krieg dankbar zurück an die vielen Gespräche mit den Menschen in Gurs, die ihr halfen der Verzweiflung und der Ungewissheit zu begegnen. Sie gedachte vor allem voll Hochachtung der jüdischen Frauen aus Deutschland, die bei dem wenigen Gepäck, das sie aus Deutschland mitnehmen durften, die Sabbatkerzen nicht vergaßen, um in der Gefangenschaft den Sabbat gebührend feiern zu können. Aber sie fühlte sich auch bei diesen Sabbatfeiern tief vereinsamt: „Es waren alles jüdi-

²⁸ Zit. n. Jörg Thierfelder, Hermann Maas und die badische Landeskirche im ‚Dritten Reich‘, in: Uwe Uffermann (Hg.), *Das Land zwischen Rhein und Odenwald*, Villingen-Schwenningen 1987, 158–171: 170. Im Gespräch berichtete Gertrud Hammann von einem Briefwechsel mit Hermann Maas. Wahrscheinlich hatte sie ihn, der Gemeindepfarrer ihrer Pflegemutter war, auch aus Gurs angeschrieben.

²⁹ Charlotte Weiß an Gertrud Hammann v. 29.11.1940, Kopie im Besitz von J.Th.

sche Frauen, die am Freitagabend zu Sabbatbeginn ihre mitgebrachten Lichter anzündeten und ihre Gebete verrichteten. Damals waren wir noch weit davon entfernt, gemeinsam Psalmen in deutscher Sprache zu beten. So war ich als evangelischer Christ nicht auf- und angenommen.“

Eben jener letzte Satz zeigt das schwere Schicksal einer Christin jüdischer Herkunft. Viele von ihnen haben es so beschrieben: ‚Zwischen allen Stühlen.‘ Abgelehnt von den Glaubensjuden, die mit den Abgefallenen nichts zu tun haben wollten, aber eben auch abgelehnt von den evangelischen Mitchristen, die sich ebenfalls von ihnen distanzieren, vielfach wegen antijüdischer Vorurteile.³⁰ [41:]

In Frankreich überlebt (1940–1945)

Zunächst durfte Gertrud Hammann einige Wochen in der Familie des Direktors des Konservatoriums wohnen. Später lebte sie im Haus eines Schweizer Professors. Sie half im Haushalt mit. Eine Zeit lang war sie Gouvernante in Sète, kehrte aber dann nach Montpellier zurück, weil sie nur dort studieren konnte. Sie bekam auch für eine bestimmte Zeit ein Stipendium, das ihr erlaubte, mit einer Kommilitonin zusammen zu wohnen. Sie belegte Französischkurse an dem der Universität angeschlossenen Institut für Ausländer, konnte 1941 ein Zertifikat und 1943 ein Diplom in französischer Sprache ablegen. Doch die Angst, erneut gefangengenommen zu werden, blieb. Gefährlich wurde es dann vor allem, als die Deutschen 1942 den bis dahin unbesetzten Teil Frankreichs einnahmen. Eine Zeit wohnte sie in einem Haus, in dessen Nachbarschaft die Gestapo einquartiert war. Natürlich war auch Gertrud Hammann froh, als Deutschland am 8. Mai 1945 kapitulierte. Aber als dann die französischen Kommilitonen den Sieg über Deutschland begeistert feierten, stand sie mitten unter den Studenten und Studentinnen – und weinte. Nicht aus Freude, sondern aus Trauer über die Niederlage Deutschlands, das sich so schnöde ihr gegenüber verhalten hatte. Auch hier fühlte sie sich erneut ‚zwischen allen Stühlen‘, zwischen ihrem Heimatland und ihrem Gastland, was sich ihr gegenüber so großzügig verhalten hatte. An ihre Pflegefamilie in Heidelberg schrieb sie im Juli 1946: „Ich komme mir so entwurzelt vor.“³¹ Sie blieb dann zunächst in Frankreich. Mit ihrem Französischdiplom konnte sie nun die Universität von Montpellier beziehen und die Lehrbefähigung für die französische Sprache erwerben. Von Juni 1945 an studierte sie Deutsch an der Universität von Montpellier. Schon zuvor, im Mai 1944, hatte sie den 1. Preis für Gesang am Konservatorium

³⁰ Vgl. Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder, *Juden – Christen – Deutsche 1933–1945*, Bd. 1: 1933–1935, Stuttgart 1990, 255–264.

³¹ Zit. n. Hammann, in: Guttman, *Zwischen Trümmern*, 53.

von Montpellier bekommen. Sie schloss 1946 ihr Pädagogikstudium ab und machte in Paris ein Praktikum.

Zurück nach Deutschland (ab 1947)

Am 16. Januar 1947 kehrte Gertrud Hammann nach Deutschland zurück. „Der Grund meiner Rückkehr“, schrieb sie in ihrem Lebenslauf 1947, „ist, an der deutschen Jugendarbeit mitzuhelfen, sei es im Schuldienst, sei es im Heim“.³² Doch zunächst musste sie zweifeln, ob ihre Hilfe überhaupt begehrt wurde. Der Neuanfang in Deutschland war nicht einfach. Gertrud Hammann ging zunächst einmal nach Heidelberg. Pfarrer Hermann Maas wollte, dass sie im Internat der Elisabeth von Thadden-Schule in Wieblingen arbeitete und dort auch Französisch unterrichtete. Dies zerschlug sich aber. In Heidelberg wollte man sie dann als Beisitzerin bei der Spruchkammer gewinnen. Doch Gertrud Hammann wollte nicht über Menschen verfügen, die sie gar nicht [42:] kannte und deren Verstrickungen sie nicht ermessen konnte. Sie begab sich auf das Oberschulamt in Karlsruhe, um wegen einer Tätigkeit als Französischlehrerin nachzufragen. Dort erkannte man ihre französischen Diplome und Zertifikate nicht an. Sie hätte noch einmal zwei Semester studieren müssen. Ein Skandal war es, dass man sie zwar als „Verfolgte des Naziregimes“ anerkannte, aber keinerlei Wiedergutmachung zahlen wollte. Nicht einmal für die Internierungshaft in Gurs wollte man sie entschädigen. Die Internierung sei ja von den französischen Behörden veranlasst worden. Es habe sich um „kriegsbedingte französische Sicherheitsakte (!) gegenüber einer feindlichen Ausländerin“ gehandelt. „Derartige Maßnahmen entsprechen rechstaatlichen Begriffen und völkerrechtlich anerkannten Gepflogenheiten.“ So der Bescheid der zuständigen Behörden im Jahr 1960!³³

Gertrud Hammann setzte sich 1947 erneut auf die Schulbank. Sie besuchte in Freiburg die Evangelische Soziale Frauenschule. Nach dem Staatsexamen 1948 wurde sie zunächst Fürsorgerin des Hilfswerks der Evangelischen Landeskirche Baden in Offenburg. Sie betreute dort Flüchtlinge und Vertriebene. Nach kurzer Zeit wurde sie Landesfürsorgerin beim Evangelischen Oberkirchenrat in Baden. 1955 wurde sie schließlich Geschäftsführerin der Evangelischen Frauenarbeit in Baden und blieb dies bis 1971. Ihr Engagement für die Frauen und ihre vielfältigen Innovationen auf dem Gebiet der Frauenarbeit sind unvergessen. 1990 starb sie in Karlsruhe.

Am Schluss sollen Sätze Gertrud Hammanns stehen, die auch etwas über ihr Verhältnis zum Judentum, wie sie es später sah, ausdrücken: „Was kann am Ende meiner kurzen Schilderung stehen? Zufälle? Noch einmal davon

³² Lebenslauf 1947, LKAK, PA Hammann.

³³ Vgl. Hammann, in: Guttman, Zwischen Trümmern, 54.

gekommen? Glückliche Veranlagung? Was immer der eine oder andere sagen kann, ich möchte von den Juden lernen, nie aufzuhören zu danken, Gott zu loben und ehren für alles, was er mir Gutes getan hat.“³⁴

³⁴ Hammann, Erinnerung an die Zeit, 8.

2. Fritz Elsas

Ein Kommunalpolitiker widersteht

Fritz Elsas wurde Anfang Januar 1945 im Konzentrationslager Sachsenhausen erschossen. Sein „Verbrechen“ war, dass er an zwei Tagen in der letzten Juliwoche 1944, also kurz nach dem gescheiterten Attentat auf Hitler, Carl Goerdeler, der sich auf der Flucht befand, bei sich aufgenommen hatte. Dass Elsas „im abgekürzten Verfahren“, also ohne reguläres Gerichtsurteil ermordet wurde, lag freilich noch an einem anderen Umstand, der für das NS-Regime schlechterdings unverzeihlich war: Fritz Elsas war Jude.

Im Folgenden sollen zunächst der Werdegang von Elsas sowie der Berufsweg dieses bedeutenden Kommunalpolitikers der Weimarer Republik bis 1933 dargestellt und dann die zwölf Jahre seines Zwangsruhestands von 1933 bis 1945 sowie seine Beteiligung am liberalen Widerstand gegen Hitler beschrieben werden. Es ist schwer, das Lebenswerk von Fritz Elsas umfassend zu würdigen, weil die Gestapo den weitaus größten Teil seines Nachlasses posthum beschlagnahmte und wohl auch vernichtete. Ohne die intensive Spurensuche von Manfred Schmid vom Stadtarchiv Stuttgart, der auch Elsas' Lebenserinnerungen herausgab, und von Horst Sassin, der in seinem Buch „Liberale im Widerstand“ Elsas immer wieder erwähnte, hätte Fritz Elsas und sein Lebensweg kaum dargestellt werden können.¹ [92:]

Werdegang und Berufsweg bis 1933

Fritz Elsas wurde 1890 im damals noch selbständigen Cannstatt bei Stuttgart geboren. Er stammte aus einer alten jüdischen Familie. Sein Urahne Isak Elsas war 1796 aus Scharlachberg bei Colmar im Elsass nach Württemberg eingewandert und hatte sich in Aldingen am Neckar niedergelassen. Nachfahren des Isak Elsas sind in Württemberg und darüber hinaus bekannte Leute geworden. Hugo Elsas war Senatspräsident des Stuttgarter Landtages. Louis und Julius Elsas waren Kommerzienräte und wie Fritz Elsas später Mitglieder der Handelskammer Stuttgart. Julius war der Vater von Fritz Elsas. Er war Miteigentümer einer großen Mechanischen Buntweberei in Cannstatt und Mitglied der Deutschen Volkspartei, der Partei der Gebrüder Haussmann. Kritisch gegenüber nationalistischen Vereinigungen wie dem Kolonial- und Flottenverein trat Julius Elsas der Deutschen

¹ Manfred Schmid (Hg.), Auf dem Stuttgarter Rathaus 1915–1922. Erinnerungen von Fritz Elsas (1890–1945), Stuttgart 1984; ders., Ein Demokrat im Widerstand. Zeugnisse eines Liberalen in der Weimarer Republik, Gerlingen 1999; Horst R. Sassin, Liberale im Widerstand: die Robinsohn-Strassmann-Gruppe, Hamburg 1993.

Friedensgesellschaft bei, deren herausragende Figur in Stuttgart Stadtpfarrer Otto Umfried war. Julius Elsas war ein sozial eingestellter Unternehmer. Seine Arbeiter und Angestellten erhielten beispielsweise bezahlten Urlaub, was damals gesetzlich nicht vorgeschrieben war. Das Vorbild des Vaters prägte Fritz Elsas. Seine Mutter Bertha Elsas, geb. Lindauer, war eine Fabrikantentochter. Sie starb schon 1897, nur 33-jährig. Die Stiefmutter war christlicher Konfession. Fritz Elsas selbst trat während seiner Studienzeit ebenfalls zum Christentum über. Die Lebenserinnerungen von Elsas geben keine Auskunft über die Gründe seiner Konversion. Zum Judentum scheint er eine recht distanzierte Haltung eingenommen zu haben.

Nach dem Abitur in Cannstatt studierte Elsas von 1908 bis 1912 Rechts- und Staatswissenschaften an den Universitäten München, Berlin und Tübingen. Während seines Studiums gab er Kurse für Arbeiter. Er schrieb darüber in seinen Lebens- [93:] innerungen: „Besonders interessierten mich die Arbeiterunterrichtskurse, die an sich an die von meinem Vater viele Jahre betriebene Förderung der allgemeinen Volksbildung durch Büchereien, Vorträge und Ähnliches anknüpften.“ In München konnte er nur Kurse in Rechtschreibung und Stenografie geben. Später unterrichtete er einfache Volkswirtschaftslehre, Staatsbürgerkunde und einfache juristische Belehrung. Elsas beriet die Kursteilnehmer auch nach den Kursen. Diese Beratung verschaffte ihm mehr Befriedigung „als alle Kneipabende zusammen, die ich vielleicht als Erstchargierter in einer Korporation hätte erleben können“. Elsas wünschte sich, dass sich die ganze Studentenschaft an solchen Entwicklungen beteiligte. „Aber dazu war die Zeit nicht reif, wohl auch das Misstrauen auf der anderen Seite zu groß.“²

In Tübingen war Elsas vom Sommersemester 1911 bis zum Wintersemester 1912/13 eingeschrieben. An der Staatswissenschaftlichen Fakultät studierte er bei den Professoren Fuchs, Wilbrandt und Sartorius. Elsas gehörte keiner Verbindung an, war aber in Tübingen Mitglied im Akademisch-Sozialwissenschaftlichen Verein, der vor allem Studenten aus der juristischen und staatswissenschaftlichen Fakultät umfasste, aber auch einige Professoren, und in einem Nebenzimmer des ‚Museums‘ tagte. Dort wurden staatsbürgerliche Vorträge gehalten. Einmal gab es dort einen schweren Konflikt, ob nämlich ein Student, der sich an einer sozialdemokratischen Organisation beteiligt hatte und zudem Jude war, in den Verein aufgenommen werden sollte. Es handelte sich um den späteren SPD-Reichstagsabgeordneten Paul Hertz. Nach den Satzungen war das durchaus möglich, aber offenbar gab es Widerstand dagegen. Elsas setzte sich mit Erfolg für den Studenten ein. Er wollte – so schreibt er in seinen Lebenserinnerungen – „den viel-

² Schmid, Stuttgarter Rathaus, 10.

leicht latent vorhandenen Antisemitismus . . . unter keinen Umständen gelten lassen“.³ [94:]

Am Ende des Wintersemesters 1911/12 promovierte Elsas bei Prof. Fuchs zum Doktor der Staatswissenschaften über das Thema „Die Ausnahmetarife im Güterverkehr der preußisch-hessischen Eisenbahngesellschaften. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Eisenbahn-Tarifpolitik.“ Bis August 1914 trieb Elsas Privatstudien. In dieser Zeit erschienen weitere wirtschaftsgeschichtliche und kommunalpolitische Veröffentlichungen, u.a. „Die studentische Wohnungsfrage in Vergangenheit und Gegenwart.“ Elsas engagierte sich damals bei den Jungliberalen innerhalb der Nationalliberalen Partei. Die Jungliberalen wandten sich vehement gegen die schwerindustriellen und nationalistischen Tendenzen bei den Nationalliberalen. 1913 hielt sich Elsas noch für wenige Monate in Berlin auf, wurde dann gemustert und rückte ein, um sein Einjähriges abzuleisten. Er wurde aber schon nach sechs Wochen wegen seiner Kurzsichtigkeit „als dauernd garnisonsdienstunfähig“ entlassen.

Vor allem sammelte Elsas in der Zeit von 1912 bis 1914 Material für seine Habilitationsschrift über die Geschichte des württembergischen Staatskredits. Er trug sich nämlich mit dem Gedanken, die Universitätslaufbahn einzuschlagen. Im Juli 1914 war die Arbeit fertig. Dann begann der Erste Weltkrieg. Sie wurde nie veröffentlicht. Elsas schrieb dazu in seinen Lebenserinnerungen, die während des Zweite Weltkriegs entstanden: „Ich arbeitete nun an einer Geschichte des Württembergischen Staatskredits und war bestrebt, von der Erhebung Württembergs zum Königreich bis zum Jahr 1913 oder 14 eine zusammenhängende Darstellung zu geben . . . Im Juli [1914] diktierte ich die ganze bis dahin im Entwurf fertiggestellte Arbeit, der außer einer Einleitung ein zusammenfassendes Schlußkapitel fehlte. Ende Juli war ich damit fertig. Rund 600 Schreibmaschinenseiten stark liegt die Arbeit seitdem unveröffentlicht. Bücher haben ihre Schicksale. In den kritischen Julitagen 1914 schrieb ich das Vorwort . . . Erst im Sommer 1933 nahm ich die Arbeit wieder zur Hand . . . Was damals noch unmittelbare Gegenwartsbedeutung hatte, hatte 20 Jahre später nur noch historischen Wert. . . . Wer will heute aus der Geschichte lernen? [!] Wer will, nachdem die deutschen [95:] Mittelstaaten aufgehört haben zu existieren, von solchen Erinnerungen wissen? Der Schlußstrich, den ich im Juli 1914 gezogen habe, sollte ein endgültiger sein.“⁴

Bei den Recherchen für seine Arbeit lernte Elsas seine zukünftige Frau kennen, die er bald darauf heiratete. Marie Scholl war – in der rassistischen Sprache der Nationalsozialisten gesagt – Arierin. Nach den Bestimmungen der Nürnberger Gesetze von 1935 führten die beiden, denen drei Kinder ge-

³ Fritz Elsas, *Erinnerungen aus meinem Leben*, Kopie im Stadtarchiv Stuttgart, 90.

⁴ A.a.O., 133f.

schenkt wurden, eine „privilegierte Mischehe“. Das bedeutete für Elsas im ‚Dritten Reich‘ einen gewissen Schutz.

Bei Ausbruch des Ersten Weltkriegs war es für Elsas selbstverständlich, sich freiwillig zur Armee zu melden wie viel deutsche Juden damals. Zu Recht wies der Reichsbund jüdischer Frontsoldaten 1933 angesichts der NS-Judenhetze darauf hin, dass „12.000 jüdische Soldaten ... für das Vaterland auf dem Felde der Ehre gefallen sind“. Von der üblichen Euphorie war bei Elsas freilich nichts zu spüren. Wegen seiner Kurzsichtigkeit wurde er mehrfach abgewiesen. Um dem Vaterland auf andere Weise zu dienen, ließ sich Elsas im August 1914 von der Handelskammer Stuttgart einstellen. Wenige Monate später trat er als „Hilfsarbeiter mit dem fortlaufenden Tagelohn von 10 Mark“ in den Dienst der Stadt Stuttgart. Oberbürgermeister Karl Lautenschlager hatte sich von dem außerordentlichen organisatorischen Geschick des jungen Mitarbeiters der Handelskammer Stuttgart überzeugen können.

Lautenschlager übertrug Fritz Elsas das Mehlhauptamt, das später Städtisches Lebensmittelamt genannt wurde. Wie wichtig dieses Amt war, wird daran deutlich, dass bei Kriegsende Elsas acht Abteilungen mit über 200 Mitarbeitern unterstanden. Elsas bewährte sich außerordentlich. So konnte später sein Parteifreund Reinhold Maier über ihn in einem Zeitungsartikel Folgendes schreiben: „So hat er die Lebensmittelversorgung Stuttgarts in einer Weise organisiert, dass sie für die hiesige Bevölkerung unter Berücksichtigung der Kriegsverhältnisse gleichmäßig und [96:] gründlich arbeitete und in Fachkreisen als eine der besten in ganz Deutschland galt.“⁵

Bei Kriegsende trat Elsas der neu gegründeten Deutschen Demokratischen Partei (DDP) bei, die sich als *die* Staats- und Verfassungspartei in der Weimarer Republik verstand. Er wurde nebenamtlich juristischer Berater bei der Verfassungsgebenden Landesversammlung in Stuttgart. 1919 bot ihm der damalige Innenminister ein Amt in seinem Ministerium an. Lautenschlager wollte seinen bewährten Beamten halten und bot ihm seinerseits das für seine Person neu geschaffene Amt eines städtischen Rechtsrats mit großen Kompetenzen an. Elsas übernahm die Stelle bis 1925 und war dann noch ein Jahr Leiter des städtischen Personalamts.

1921 wurde Elsas von seiner Partei bedrängt, für den Posten des Stuttgarter Oberbürgermeisters zu kandidieren. Obwohl er gute Chancen hatte, lehnte Elsas ab, einerseits aus Loyalität zu Lautenschlager, der wieder kandidierte, andererseits fürchtete er Vorbehalte gegen ihn als Juden. Im Vorfeld der Wahl hatte Wilhelm Bazille, der Führer der rechtsgerichteten Bürgerpartei und spätere Staatspräsident, im Privatgespräch Elsas „zweifelloso als sehr fähigen Mann“ bezeichnet, doch hinzugefügt: „an seinem Namen nehmen

⁵ Schmid, Stuttgarter Rathaus, 14.

wir Anstoß“.⁶ Dies war wohl auch der Grund, warum Elsas in den nächsten Jahren sich scheute, Spitzenpositionen anzunehmen. Einen großen Schock bedeutete für Elsas die Ermordung von Walther Rathenau. In seinen Lebenserinnerungen schrieb er: „Der Mord an Walther Rathenau, dem ich an sich fremd und kühl gegenüber stand, hat mich aufs tiefste erregt. Es war die Saat, die Helfferich und seine Freunde gesät hatten, die da aufging. Rathenau, so schrieb ich am 25. Juni in mein Tagebuch, mußte sterben, weil er Jude war. Soweit war die geradezu blödsinnige Verhetzung der Rechtskreise gediehen in diesem ‚christlichen‘ Volk, dass der Staat gezwun- [97:] gen war, ohnmächtig zuzusehen, wie einer seiner besten Köpfe wie ein Hund abgeschossen wurde.“⁷

1924 wurde Elsas für die DDP in den württembergischen Landtag gewählt. Er kam in den Vorstand der neunköpfigen Fraktion und wurde Mitglied des Verwaltungs- und Wirtschaftsausschusses. Elsas fiel auf als brillanter Redner und engagierter Wirtschafts- und Sozialpolitiker. Im Oktober 1924 brachte er jene „Große Anfrage des Abgeordneten Dr. Elsas und Gen. betr. die Gestaltung der Wohnungswirtschaft“ ein, die mit den Worten beginnt: „Die Verhältnisse am Wohnungsmarkt haben auch trotz weitestgehender Versprechungen nach Übernahme der Regierung durch die jetzige Koalition eine Besserung nicht erfahren.“ Und in seiner ersten großen Rede vor dem Landtag am 25. Oktober 1924 stellte er fest, dass weder von der Regierung noch vom Parlament darauf hingewiesen worden sei, „welch außerordentliche Notlage heute in solchen Schichten unseres Volkes steckt, die früher zu den eigentlichen Trägern unserer Volksgemeinschaft gehört haben“. Er forderte, „daß auch in einem verarmten Staat und auch in einem Staat, dessen Notlage offenkundig ist, die Durchführung der Wohlfahrtspflege und der sonstigen sozialen Aufgaben auf allen Gebieten eine unbedingte Notwendigkeit ist“. Ansonsten musste sich der linksliberale Politiker Elsas in seiner Rede gegenüber dem Vorwurf der Rechten wehren, die DDP sei nur ein Anhängsel der Sozialdemokratie. Dabei stellte er den Klassenkampfgedanken als entscheidendes Trennungsmerkmal zwischen SPD und DDP heraus.⁸

Zwei Jahre später legte Elsas sein Mandat nieder. Er war zum Vizepräsidenten und geschäftsführenden Vorstandsmitglied des Deutschen und Preußischen Städtetags gewählt worden. Da Elsas 1921 dessen Hauptversammlung in Stuttgart blendend organisiert hatte, war man auf ihn aufmerksam geworden. Vor allem [98:] wollte man an der Spitze des Städtetags neben Präsident Karl Mulert, einem früheren Ministerialbeamten, einen Mann mit

⁶ A.a.O., 192.

⁷ A.a.O., 221.

⁸ Verhandlungen des 2. Württembergischen Landtags (16. Sitzung am 25. Oktober 1924), 331–338.

reicher kommunaler Erfahrung sehen. Elsas wurde auf Vorschlag von Mülert gewählt. Der setzte auch durch, dass er Stimmrecht im Vorstand erhielt.⁹ Für den Städtetag übernahm Elsas einige führende Posten. Elsas wurde Vorsitzender des Reichsarbeitgeberverbandes Deutscher Gemeinde- und Kommunalverbände.

Als dessen Stellvertreter fungierte der damalige Königsberger Bürgermeister und spätere Leipziger Oberbürgermeister Carl Goerdeler. Obwohl beide in ganz verschiedenen politischen Lagern standen – Goerdeler war Deutschnationaler, Elsas Demokrat –, entwickelte sich eine Freundschaft zwischen ihnen. Sie sollte für Elsas schicksalhafte Bedeutung gewinnen. Elsas kam auch in weitere Gremien. Das hob seine Position über die der anderen Beigeordneten im Städtetag und führte manchmal zu internen Reibereien mit dem Präsidenten. Im Allgemeinen arbeiteten sie freilich gut zusammen. Elsas wurde von Weggenossen wie etwa dem Königsberger Oberbürgermeister Lohmeyer nach dem Krieg nicht nur wegen seiner Tüchtigkeit und seines Fleißes gerühmt, sondern auch deshalb, weil er es gut verstand, „widerstrebende Meinungen für den gesunden Kompromiß zu gewinnen“.¹⁰

Elsas betätigte sich auch jetzt wieder publizistisch und bewies in einer Vielzahl von Veröffentlichungen seine wirtschafts- und sozialpolitische Kompetenz. 1927 erschien der Aufsatz „Entwicklungstendenzen in der kommunalen Sozialpolitik“, 1929 veröffentlichte er „Zur Reform der Arbeitslosenversicherung“. Er gab 1928, also zehn Jahre nach dem Untergang des Kaiserreichs, einem Jahr, in dem vielfach Zwischenbilanz gehalten wurde, zusammen mit Erwin Stein eine Bilanz der kommunal- [99:] nalen Selbstverwaltung heraus unter dem Titel „Die deutschen Städte. Ihre Arbeit von 1918–1928.“

Trotz Einzelkritik an wirtschaftspolitischen Entwicklungen war Elsas ein vehementer Verteidiger der Weimarer Republik mit ihren liberal-demokratischen Grundgedanken, besonders in der Spätphase der Weimarer Republik, als die Demokratie immer weniger Verteidiger fand. Mit gleichgesinnten Republikanern wie den Publizisten Walter Dirks und Karl Muth, den Schriftstellern Ricarda Huch und Thomas Mann sowie Politikern wie Gustav Radbruch wagte es Elsas 1931, eine Wochenzeitschrift zu gründen mit dem Titel „Der Staat seid Ihr. Zeitschrift für deutsche Politik.“ Mit dieser überparteilichen Zeitschrift sollte in der Spätphase der Weimarer Republik so etwas wie politische Bildung betrieben und dabei vor allem auch für die Weimarer Demokratie geworben werden angesichts der schweren Angriffe von rechts und links. Im ersten Heft schrieb Thomas Mann über „Die Wiedergeburt der Anständigkeit“. Darin beklagte er, dass jeder, der am politischen, künst-

⁹ Wolfgang Hofmann, *Städtetag und Verfassungsordnung. Position und Politik der Hauptgeschäftsführer eines kommunalen Spitzenverbandes*, Stuttgart 1966, 52.

¹⁰ Schmid, *Stuttgarter Rathaus*, 17.

lerischen, allgemein-politischen Leben teilhabe, täglich „mit allen Sinnen das triumphale Vordringen verfinsteter, depressiver, geist- und kulturfeindlicher Mächte [erfahre], eine hemmungslose Reaktion, die ihren Höhepunkt keineswegs schon erreicht hat, aber ihm mit frecher Schnelligkeit zustrebt, und die von ihren Trägern und pseudoliterarischen Apologeten auf den Namen der Revolution – der nationalen Revolution getauft worden ist“.¹¹ Freilich konnte sich die im Tonfall kämpferische, aber politische Extreme meidende Zeitschrift nicht halten und wurde noch im gleichen Jahr wieder eingestellt. Ein Jahr zuvor (1930) schloss sich Elsas der Deutschen Staatspartei an, die aus der Vereinigung von DDP und des rechtsstehenden Jungdeutschen Ordens hervorgegangen war. Diese Vereinigung wurde begründet mit [100:] dem rapiden Wählerschwund bei der DDP und der drohenden Abwanderung des Mittel- und Kleinbürgertums. Problematisch war, dass das Manifest der Deutschen Staatspartei vom 22. August 1930 die demokratische Grundlage der DDP weitgehend preisgab.

1931 ergab sich bei Elsas erneut eine berufliche Veränderung. Elsas sah wohl auf die Dauer beim Städtetag keine Entfaltungsmöglichkeiten. So griff er gerne zu, als seine Partei ihn als Kandidaten für das Amt des Zweiten Bürgermeisters in Berlin nominierte. In der entscheidenden Wahl wurde der bisherige Danziger Senatspräsident, der parteilose Heinrich Sahn, Oberbürgermeister, Friedrich Lange (SPD) Erster und Fritz Elsas Zweiter Bürgermeister von Berlin.

1930 hatte Elsas an entlegener Stelle einen Grundsatzartikel über die Notlage der Kommunen publiziert und dabei die schwere Finanzkrise der Kommunen beklagt, der auch bei aller Sparsamkeit der Gemeinden nicht ohne Hilfe des Reiches beizukommen sei. Vor allem müssten den Kommunen die Belastungen durch die Wohlfahrtserwerbslosen-Fürsorge genommen werden. Dieser Artikel wurde vom Kommunalpolitischen Reichsausschuss der Deutschen Staatspartei 1931 als Vorlage für ein „Kommunales Sofortprogramm“ angenommen. Danach sollte die kommunale Verwaltungsebene in puncto personeller und finanzieller Ausstattung mit der der Länder und des Reichs gleichgestellt werden. Vor allem wurde die schnelle finanzielle Hilfe des Reiches für die Gemeinden gefordert. Doch konnte dieses Programm in den wenigen Monaten bis zum Ende der Weimarer Republik nicht mehr nennenswert verwirklicht werden.

Elsas lag gesamtpolitisch in der Spätphase der Weimarer Republik vor allem daran, die politische Mitte gegen die radikalen Parteien auf der Rechten und der Linken zu aktivieren. Anonym schrieb er im Mai 1932 einen Artikel in der angesehenen Vossischen Zeitung mit der Überschrift „Aus der Abwehr

¹¹ Zit. n. Helmut Stubbe-da Luz, Fritz Elsas – „Der Staat seid Ihr“, in: Das Rathaus 1. 1987, 29–33: 32. Zum Folgenden siehe ebd.

zum Angriff“. Darin beschwor er seine Leser: „Das ewige Nein, der große Hass, der wilde Kampf sind nur kurze Zeit brauchbare [101:] Wegführer – die Liebe fehlt. Der verzweifelte Ausbruch in das Land der Romantik ist kein Aufbau. Der Staat will Menschen, die ihn in Liebe bejahen. Gegen den Zwang des befehlenden Führers stellt sich die Freiheit des einzelnen, selbstverantwortlichen Menschen. Dem Ungeist der Gewalt wirft sich der Geist der Freiheit entgegen. Er muß aus der Abwehr zum Angriff schreiten. Freiheit und Selbstverantwortlichkeit des einzelnen gegen diktatorischen Zwang, Geist der Freiheit gegen Gewalt sind die Formeln, sind mehr als die Formeln, die in diesen Tagen den Sinn der deutschen Geschichte bestimmen. Seid ihr, Bürger, wie eure Gegner sagen, wirklich ganz überaltert, geschwächt, verfallen, der Ohnmacht preisgegeben? ... Noch könnt ihr handeln! Noch könnt ihr aus der Abwehr zum Angriff schreiten.“¹²

Um die Mitte zu stärken, trat Elsas auch in den im September 1932 gegründeten Deutschen Nationalverein ein, der eine breite bürgerliche Mittelpartei anstrebte. Aus ähnlichen Gründen sprach sich Elsas 1932 auch öffentlich im Rahmen der Hindenburg-Ausschüsse für die zweite Wahl Hindenburgs zum Reichspräsidenten aus, sicher nicht, weil er mit Hindenburg sympathisierte, sondern um die Wahl der beiden Kandidaten von rechts und links, Hitler bzw. Thälmann, zu verhindern.

Für den „Rassejuden“ – wie die Nationalsozialisten sagten – und überzeugten Demokraten Fritz Elsas konnte es nach der Machtergreifung keinen Platz mehr in einem öffentlichen Amt geben. Im „Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ vom 7. April 1933 hieß es in § 3,1: „Beamte, die nicht arischer Abstammung sind, sind in den Ruhestand zu versetzen; soweit es sich um Ehrenbeamte handelt, sind sie aus dem Amtsverhältnis zu entlassen“, und § 4: „Beamte, die nach ihrer bisherigen politischen Betätigung nicht die Gewähr dafür bieten, dass sie jederzeit rückhaltlos für den nationalen Staat eintreten, können aus dem Dienst entlassen werden.“ Beide Paragraphen [102:] trafen auf Elsas zu. Er wurde, erst 43-jährig, zusammen mit dem Ersten Bürgermeister Friedrich Lange in den Ruhestand versetzt.

Zwangsruhestand und Beteiligung am liberalen Widerstand

Nach der Zwangsentlassung kehrte Fritz Elsas nicht in seine schwäbische Heimat zurück. Er versuchte in Berlin in anderer Weise beruflich tätig zu werden. Eine wichtige Anregung erhielt er dazu von einem Bekannten, Edmund Stinnes, dem ältesten Sohn des konservativen Industriellen Hugo Stinnes. Edmund hatte mit seiner Familie gebrochen und hatte sich den Quäkern angeschlossen. Edmund Stinnes riet ihm, für Auswanderungswillige tätig zu werden. Zunächst arbeitete Elsas in einem Büro eines Bekannten mit, ehe

¹² Schmid, Stuttgarter Rathaus, 18.

er dann 1934 ein zentral gelegenes Beratungsbüro für Auswanderungswillige am Pariser Platz (also vor dem Brandenburger Tor) eröffnete. Er beriet vor allem Juden, die emigrieren wollten. So war Elsas beispielsweise an der Transaktion des Vermögens des Göttinger Professors Victor Moritz Goldschmidt beteiligt, der 1935 nach Oslo emigrierte. Die Emigration von Juden war zwar durchaus möglich. Ja, sie war vom Staat erwünscht und wurde vor allem nach der Reichspogromnacht 1938 mit allen Mitteln gefördert, sie war aber mit großen Schwierigkeiten verbunden. So musste anfangs jeder vermögende, später überhaupt jeder ausreisewillige jüdische Mitbürger 25% seines Vermögens als Reichsfluchtsteuer abliefern. Die Reisekosten mussten in Devisen bezahlt werden. Ab 1935 wurde der Devisenumtausch nahezu völlig verboten. Da bedurfte es in der Tat Devisenberater.

Neben seiner beruflichen Tätigkeit beschäftigte sich Elsas schriftstellerisch. An eine Publikation war freilich im ‚Dritten Reich‘ bald nicht mehr zu denken. Die etwa 270 Titel umfassende Publikationsliste von Elsas brach 1934 abrupt ab. Er verfasste Lebenserinnerungen, die allerdings nur bis zum Jahr 1922 reichen, sowie ein Lebensbild seines Vaters mit dem Titel „Julius [103:] Elsas. Das Lebensbild eines schwäbischen Unternehmers“. Diese beiden Texte sind im Manuskript erhalten geblieben, nicht aber geschichtliche Darstellungen, die er verfasste, sowie die Ergebnisse seiner Beschäftigung mit seinem schwäbischen Landsmann Christoph Schrempf, jenem württembergischen evangelischen Pfarrer, der 1892 aus dem Kirchendienst entlassen wurde, weil er aus theologischen Gründen bei der Taufe nicht mehr das Apostolische Glaubensbekenntnis sprechen konnte. Elsas hatte schon in den 1920er Jahren Hilfeleistung bei der Gesamtausgabe der Werke dieses originellen schwäbischen Geistes geleistet.

Anders als viele jüdische Mitbürger dachte Fritz Elsas nicht ernsthaft an eine Auswanderung aus Deutschland. In einer Rede im Jahre 1946 sagte Theodor Heuss über seinen Freund: „Durch all die Jahre hat er es abgelehnt, Rufe ins Ausland anzunehmen, weil er in Deutschland seine und seiner Kinder Heimat wußte.“¹³ Man hat nach dem Krieg Vermutungen darüber angestellt, warum Elsas bis 1944 relativ unbehelligt blieb. Marie Zelzer sah dies in seiner „Beliebtheit“ begründet.¹⁴ Helmut Stubbe-da Luz führte es „auf die Inkonsequenz, ja das Wirrwarr zurück . . ., wovon die nationalsozialistische Judenpolitik trotz ihrer Skrupellosigkeit dennoch zum Teil gekennzeichnet war“.¹⁵ Näher liegt die Erklärung, die oben gegeben wurde: Elsas war deshalb relativ geschützt, weil er eine „privilegierte Mischehe“ führte. Er war

¹³ Annedore Leber (Hg.), *Das Gewissen steht auf*, Berlin/Frankfurt a.M. 1954, 97f.

¹⁴ Maria Zelzer, *Weg und Schicksal der Stuttgarter Juden*, Stuttgart 1964, 93.

¹⁵ Stubbe-da Luz, *Fritz Elsas*, 33.

mit einer Arierin verheiratet und hatte Kinder. Umso mutiger war freilich, dass Elsas schon früh Kontakte zu Widerstandskreisen aufnahm.

Er gehörte dem Solf-Kreis an, der von dem 1936 gestorbenen Diplomaten und früheren DDP-Mitglied Wilhelm Solf und dessen Frau Hanna gegründet wurde. Dies war freilich eher ein [104:] loser Gesprächskreis, nach Peter Hoffmann eine „Gruppe Gleichgesinnter, die einfach der Unterdrückung, Verfolgung, Erniedrigung und Entwürdigung der Menschen durch das Regime entgegentreten und entgegenwirken wollten“.¹⁶ Zum Solf-Kreis gehörten etwa Elisabeth von Thadden, die Juden zur Ausreise verhalf, aber auch Mitarbeiter des Auswärtigen Amtes und der militärischen Abwehr mit Kontakten zum militärischen Widerstand wie Otto Carl Kiep. Durch Denunziation eines Spitzels wurden Mitglieder des Solf-Kreises im Krieg verraten und verhaftet. Elisabeth von Thadden, Otto Carl Kiep, Albrecht Graf von Bernstorff und Richard Kuenzer wurden ermordet.

1934 stieß Fritz Elsas zum liberalen Widerstandskreis um den Berliner Landgerichtsrat Ernst Strassmann und den Hamburger Kaufmann Hans Robinsohn, zwei früheren DDP-Politikern, die sich schon vor 1933 in einem Kreis gegen Restaurationstendenzen der ersten Republik gewehrt hatten (Club vom 3. Oktober). Elsas gehörte zur Führungsgruppe dieses liberalen Widerstandskreises. Diese Führungsgruppe setzte sich aus sieben ehemaligen DDP-Mitgliedern und zwei SPD-Mitgliedern zusammen. Die Robinsohn-Strassmann-Gruppe hatte ein Netz von ca. 60 Vertrauensleuten über das ganze Reich verteilt. Schwerpunkte der Arbeit waren zunächst Berlin und Norddeutschland; es gab aber auch Kontakte nach Bayern. Der spätere Bundesjustizminister Thomas Dehler, im ‚Dritten Reich‘ in Bamberg tätig, zählte zu dieser Widerstandsgruppe. Eines der führenden Mitglieder in Berlin war Fritz Elsas. Zu seiner Gruppe zählten der Syndikus Ernst Richard Schubert, wie Elsas Berliner Kommunalpolitiker, und Theodor Heuss, ein schwäbischer Landsmann von Elsas, nach Einschätzung von Sassin „eher ein Mann der Kontemplation und der Reflexion – im Unterschied zu dessen wesentlich aktiveren Sohn Ernst Ludwig Heuss, der der Sozialistischen Studentengruppe angehörte und sozialistische Freunde in die [105:] Widerstandskreise einbrachte“. (Ernst Ludwig Heuss heiratete übrigens später Elsas’ Tochter Marianne.) Zur Gruppe Elsas gehörte auch Dr. Hans Reif, ebenfalls vor 1933 in der DDP tätig. Der mit Elsas ebenfalls freundschaftlich verbundene Eberhard Wildermuth, nach dem Krieg Bundeswohnungsbauminister, der mit Theodor Heuss zu Elsas’ „engem schwäbischen und politischen Freun-

¹⁶ Peter Hoffmann, *Widerstand – Staatsstreich – Attentat*, München ³1979, 51; vgl. auch Gerhard Ringshausen, *Zwischen Dissens und Widerstand – Geschichte und Einordnung der Teegesellschaft*, in: Matthias Riemenschneider/Jörg Thierfelder (Hg.), *Elisabeth von Thadden. Gestalten – Widerstehen – Erleiden*, Karlsruhe ²2003, 188–229: 191–193.

deskreis“ gehörte,¹⁷ konnte nicht für die Widerstandsgruppe gewonnen werden.

Die Aktivitäten der Robinsohn-Strassmann-Gruppe galten – so Thomas Dehler nach dem Krieg – „nicht so sehr dem Umsturz – er konnte nur durch eine Aktion der Soldaten ausgelöst werden –, sondern der Ordnung der deutschen Dinge danach“.¹⁸ Weil sich die Mitglieder „bewußt darauf beschränkten, für die politische Neuordnung nach einem Umsturz“ – den das Militär herbeiführen sollte – zu planen, sind sie – so vermutet Wolfgang Benz – „von den Historiographen des Widerstands nie beachtet worden.“ Wie war das Selbstverständnis der Gruppe und welche politischen Ziele verfolgte sie? Die Gruppe sah sich (nach Sassin) als „demokratische Auffangorganisation . . . , die im Falle des Zusammenbruchs des NS-Regimes antreten sollte, um den politischen Leerraum zwischen NSDAP und KPD auszufüllen“. Sie wollte „eine kleine hoch motivierte und hoch qualifizierte Elite . . . sammeln, die in der Lage sein würde, zu gegebener Zeit ihren Einfluß zu potenzieren“. Man sah in der Robinsohn-Strassmann-Gruppe die Notwendigkeit, den Nationalsozialismus noch vor seinem Sturz geistig zu überwinden. Darum sollten „in langjähriger Arbeit . . . die illegalen Mitarbeiter auf das demokratische Nach-Hitler-Deutschland hin geschult werden.“¹⁹ [106:]

Vom Grundsatzprogramm der Gruppe, der sog. ‚Bibel‘, existierten nur fünf Exemplare, von denen keines gerettet werden konnte. Seine Grundlinien lassen sich freilich aus der großen Denkschrift von Hans Robinsohn von 1939 „Die Deutsche Opposition. Tätigkeit und Ziele“ rekonstruieren. Die zentrale Aussage der Denkschrift heißt: „Die Deutsche Opposition will den deutschen Rechtsstaat.“ Unerlässlich war ein vom ganzen Volk in allgemeinen, gleichen und geheimen Wahlen bestimmtes „Repräsentativorgan“. Angesichts der Schwäche und allzu großen Abhängigkeit der Regierungen in der Weimarer Republik von Reichspräsident und Reichstag trat man für eine Stärkung der Staatsführung ein. Unterschiedliche Parteien sollten einem pluralistischen Gesellschaftsbild entsprechen. Konkurrierende Parteien sollten eine „echte Politisierung“ des Volkes leisten. Außenpolitisch sollte es darum gehen, „eine Beruhigung und Stabilisierung der europäischen Verhältnisse anzustreben“, vor allem „eine Zusammenarbeit zwischen Deutschland und Frankreich herbeizuführen . . . Die Auffassung Europas als einer kulturellen und wirtschaftlichen Einheit wird die politische Haltung der neuen deutschen Regierung in allen Tagesfragen bestimmen.“²⁰ Für Sassin ergibt

¹⁷ Leber, Gewissen, 121.

¹⁸ Wolfgang Benz, Eine liberale Widerstandsgruppe und ihre Ziele. Hans Robinsohns Denkschrift aus dem Jahre 1939, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 29. 1981, 437–471: 444.

¹⁹ Sassin, Liberale, 69f.

²⁰ Benz, Widerstandsgruppe, 460–464.

ein Vergleich mit den Nachkriegsvorstellungen anderer Widerstandsgruppen einerseits einen Gleichklang in vielen Positionen, andererseits aber, „dass die Robinsohn-Strassmann-Gruppe im Gegensatz zur dominierenden Strömung des Widerstands von einem realistischen, modernen, städtisch-industriell geprägten Gesellschaftsbild ausging, wengleich sie für eine Übergangszeit zu erheblichen autoritären Zugeständnissen bereit war“.²¹

Elsas war für die liberale Widerstandsgruppe von großem Wert, weil er aus seinen verschiedenen Tätigkeiten außerordentliche Verbindungen über das ganze Reich hatte. Vielleicht war es Elsas, der den Kontakt zwischen Strassmann und schlesi- [107:] schen Industriemagnaten wie dem Ballestrem-Konzern herstellte. Elsas kannte vom Solf-Kreis her Lagi Gräfin Ballestrem, die Tochter der Solfs.

Das Jahr 1937 brachte eine Verschärfung für Elsas' persönliche Situation. Er wurde ein halbes Jahr in Untersuchungshaft genommen. Man glaubte, ihm Verstöße gegen die Devisenbestimmungen nachweisen zu können. Wahrscheinlich war hier auch rassistische Diskriminierung am Werk. Er wurde dann wegen Mangel an Beweisen freigesprochen. Vielleicht als Folge der Haft, sicher aber auch, weil die Zahl vermögender Juden rapide sank, mußte Elsas sein zentral gelegenes Büro am Pariser Platz aufgeben. Zu Beginn des Jahres 1939 verlegte er sein Büro in sein Wohnhaus im Patschkauer Weg in Berlin-Dahlem. Zuvor beriet er die Familie von Hans Robinsohn, der 1938 emigrierte, in allen Fragen, die die Auswanderung, die Veräußerung des Geschäfts und der Grundstücke sowie den Devisentransfer betrafen.

Nach 1937 versuchte die Gruppe Robinsohn-Strassmann verstärkt, Verbindung zu anderen Widerstandsgruppen aufzunehmen. Über Elsas wurden Kontakte zur sozialdemokratischen Opposition geknüpft; Elsas war gut mit dem ehemaligen Gewerkschaftsführer Wilhelm Leuschner bekannt. Fritz Elsas war auch derjenige, der die Kontakte zu Carl Goerdeler herstellte.

Besonders an einem Punkt kann man die enge Zusammenarbeit zwischen der Robinsohn-Strassmann-Gruppe mit Goerdeler aufzeigen. Im November 1939 wurde Carl Goerdeler von General von Reichenau über den Plan der NS-Führung informiert, den bevorstehenden Angriff an der Westfront über die neutralen Staaten Holland und Belgien zu führen. Von Reichenau hatte vergeblich bei Hitler gegen diesen Plan opponiert und bat Goerdeler, die betroffenen Regierungen schleunigst zu unterrichten. Goerdeler traf sich nun mit Elsas. Über seinen Mittelsmann Schubert informierte dieser Hans Robinsohn, der 1938 nach Dänemark emigriert war. Jener nahm Kontakt zu den Briten auf und informierte sie. Später erfuhr er, dass den Briten auch von anderer Seite eine Warnung zugekommen war. [108:]

²¹ Sassini, *Liberale*, 251.

Elsas wie übrigens auch Theodor Heuss waren auch über den bevorstehenden ‚Staatsstreich‘ gegen Hitler informiert. Wenn es in den Berichten über die Verhöre nach dem 20. Juli, den sog. Kaltenbrunnerberichten, heißt: „Goerdeler behauptet, daß Elsas in seine Staatsstreichpläne nicht verwickelt gewesen sei“,²² so war dies gewiss der Versuch Goerdelers, seinen Freund Elsas zu entlasten. Dasselbe ist wohl auch zu Goerdelers weiterer Aussage zu sagen: „1939 haben sich Goerdeler und Elsas über geschäftliche Fragen wieder näher zusammengefunden. Obwohl *nicht rein arisch*, habe Elsas immer Achtung vor dem Nationalsozialismus gehabt, vor 1933 gut mit der Partei gestanden und die Auffassung vertreten, daß der Antisemitismus von den Juden selbst verschuldet ist“.²³

Es ist davon auszugehen, dass Fritz Elsas einmal ein Gutachten über wirtschafts- und arbeitsrechtliche Fragen für Goerdeler ausgearbeitet hat und auch die Proklamation entworfen hat, mit der Goerdeler nach dem geglückten Attentat an die Öffentlichkeit treten sollte. Goerdeler hatte Elsas als Leiter der Reichskanzlei vorgesehen, Heuss sollte Pressechef werden.

Die frühe Verhaftung von Ernst Strassmann im Jahr 1942 verhinderte, dass dieser mit dem Attentat vom 20. Juli 1944 in Verbindung gebracht wurde. So kommt sein Name in den Kaltenbrunner-Berichten auch nur am Rande vor. Das schützte auch seine Widerstandsgruppe.

Keinen Schutz gab es hingegen für Fritz Elsas. Er nahm Carl Goerdeler nach seiner Flucht an zwei Tagen in seinem Haus auf. Manfred Schmid hat wohl recht, wenn er schreibt, dass Goerdeler nicht bei Elsas übernachtet habe, was in anderen Darstellungen bei durchaus unterschiedlichen Daten behauptet wird.²⁴ [109:]

An einem dieser Tage wurde Goerdeler, als er mit Elsas in dessen Garten spazierend, erkannt und Elsas denunziert. Kunrat von Hammerstein beschreibt es so: „Kein unmittelbarer Nachbar hatte Elsas . . . angezeigt, aber jemand, der ihn vom Sehen kannte, weil er ein Stück dort auch auf dem Patschkauer Weg wohnte, und Goerdeler von dem Weg über den Zaun im Garten gesehen hatte.“²⁵ Über Elsas und den späteren Hannoverschen Landesbischof Hanns Lilje lief auch ein Versuch, um Schutz für Goerdeler bei der schwedischen Gesandtschaft nachzusuchen. Doch dieser Versuch scheiterte. Elsas wurde wahrscheinlich im Lauf des 10. August 1944 in Dahlem verhaftet und zunächst in das berüchtigte Zellengefängnis in der Lehrter

²² H.-A. Jacobsen (Hg.), „Spiegelbild einer Verschwörung“. Die Opposition gegen Hitler und der Staatsstreich vom 20. Juli 1944 in der SD-Berichterstattung. Geheime Dokumente aus dem ehemaligen Reichssicherheitshauptamt, Stuttgart 1984, 462.

²³ Ebd.

²⁴ Vgl. Schmid, Stuttgarter Rathaus, 19.

²⁵ K. von Hammerstein, Flucht: Aufzeichnungen nach dem 20. Juli, Olten/Freiburg 1966, 76.

Straße überführt. Er sah seine Familie nicht mehr. Im Gefängnis tat er Arbeit als Hilfskalfaktor. Bei den Gestapoverhören wurde er gefoltert. Darauf deuteten Passagen seines letzten Briefs an seine Familie hin. Rudolf Pechel schreibt über Elsas im Gefängnis: „Er hat nicht nur in den Verhören niemand belastet, sondern in ruhiger Festigkeit seinen Mitgefangenen Stärkung und Trost gespendet.“ Dies versuchte er auch in seinem letzten Brief an seine Familie. Da heißt es am Schluß: „Dir vor allem, liebe Frau, wünsche ich Kraft und Gesundheit, mit dem Alltag fertig zu werden. Aber irgendwelche neuen und unbekanntenen Ansprüche stellt die Zeit wohl ständig an immer neue Menschen. Hölderlins Briefe an Diotima zeigen, wie im Leiden und im Leid der Mensch trotz allem an Kraft und Stärke zu gewinnen vermag. Auch leidende Liebe ist ein solcher Kraftquell.“²⁶ Fritz Elsas konnte nicht wissen, dass seine Frau mit einer ihrer Töchter im Zuge der Sippenhaft seit dem 4. September im Gefängnis in Moabit eingesperrt war. Die jüngere Tochter konnte zunächst untertauchen. Aus Sorge um die kränkliche Mutter fasste sie den verzweifelten Mut, bei der Gestapo in der Prinz-Albrecht-Straße vorzusprechen und [110:] die Freilassung der Mutter zu beantragen. Als sie zum dritten Mal kam, wurde sie selbst verhaftet. Sie kam schwer krank in das jüdische Krankenhaus. Sie wurde geschlagen und schließlich in das KZ Ravensbrück überstellt. Der Sohn Peter war schon 1943 verhaftet worden und saß in einem Außenlager des Konzentrationslagers Buchenwald.

Fritz Elsas wurde etwa am 28. Dezember 1944 in das Konzentrationslager Sachsenhausen überführt. Anfang Januar 1945 wurde er dort erschossen. Nicht einmal der genaue Zeitpunkt seiner Hinrichtung ist bekannt. In der Häftlingskartei von Sachsenhausen ist der Name von Elsas nicht verzeichnet. Amtlicherseits ist das Todesdatum auf den 18. Januar 1945 festgelegt worden. Laut Reichsanzeiger vom 18. Januar 1945 gab die Gestapo Berlin bekannt, dass „der gesamte Nachlaß des Juden Fritz Israel Elsas . . . zugunsten des Deutschen Reiches eingezogen“ wurde. Und in den Akten des Oberfinanzpräsidenten Berlin, der die weitere Abwicklung vornahm, ist der gedruckte Formulartext „Name des Ausgebürgerten“ handschriftlich in „[Name] des Reichsfeindes“ geändert worden.²⁷

Fritz Elsas war gewiss kein Feind des Deutschen Reiches. Er war ein Patriot, der – wie Heuss formulierte – „in Deutschland seiner und seiner Kinder Heimat wußte“. Er war ein Feind der Diktatur. Da war er, wie ein anonym gebliebener Bekannter von Elsas schrieb, „ein guter Hasser“. Seinen leidenschaftlichen Einsatz für den liberalen und sozialen Rechtsstaat hat er mit seinem Leben bezahlt.

²⁶ Schmid, Stuttgarter Rathaus, 20.

²⁷ Landesarchiv Berlin, Rep. 92, Acc. 3924 Fritz Elsas.

3. Der Heidelberger Pfarrer Hermann Maas

und sein Wirken in Heidelberg und Baden 1945–1946

„The strongest Leader [of the confessional Church] in North Baden seems by general assent to be Pastor Maas of Heidelberg.“¹ Dies notierte der amerikanische Pfarrer Stewart W. Herman, stellvertretender Direktor der Wiederaufbau-Abteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf, nach einem Besuch bei dem Heidelberger Pfarrer Maas am 5. August 1945 in seinem Bericht.

Wegen seiner mutigen Haltung im ‚Dritten Reich‘ hatte sich Maas großes Ansehen in der ganzen Bekennenden Kirche, ja auch in der Ökumenischen Bewegung und bei der amerikanischen Besatzungsmacht erworben. Für die Neugestaltung der kirchlichen, ja gesellschaftlichen Verhältnisse in Heidelberg kam er, wiewohl schon 68-jährig, besonders in Frage. Der folgende Beitrag schildert Maas’ Initiativen für diese Neugestaltung. Zuvor aber soll auf seine Tätigkeit in Heidelberg vor 1945 eingegangen werden.

Der Heiliggeistpfarrer Hermann Maas²

28 Jahre lang, von 1915 bis 1943, war Hermann Maas Pfarrer an der berühmten Heiliggeistkirche in Heidelberg. Die besonderen Prägungen, die Maas schon lange vor dem ‚Dritten Reich‘ erfahren hatte, ließen Schwierigkeiten mit den NS-Machthabern erwarten. Maas war dem theologischen Liberalismus verpflichtet. Ernst Troeltsch bezeichnete er als seinen Lehrer. Die liberale Theologie vermittelte „ihm die Offenheit der kirchlichen Verkündigung für Kultur und Gesellschaft, gepaart mit einem hohen Anspruch an wissenschaftlicher [277:] Reflexion, verbunden mit sozialem Verantwortungs-

¹ Gerhard Besier (Hg.), *Ökumenische Mission im Nachkriegsdeutschland*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 1. 1988, 151–187: 168; Clemens Vollnhals, *Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch. Berichte ausländischer Beobachter aus dem Jahre 1945*, Göttingen 1988, 68. Der amerikanische Pfarrer Herman war von dem im Werden begriffenen Ökumenischen Rat der Kirchen nach Deutschland geschickt worden, um die Lage der Kirchen dort zu erkunden und Hilfsmöglichkeiten für diese Kirchen herauszufinden. Zu Herman vgl. Besier (Hg.), *Ökumenische Mission*, 151–158.

² Zu Maas vgl. bes. Eckhart Marggraf, *Hermann Maas*, in: Michael Bosch/Wolfgang Niess (Hg.), *Der Widerstand im deutschen Südwesten 1933–1945*, Stuttgart 1984, 71–82; Werner Keller u.a. (Hg.), *Leben für Versöhnung. Hermann Maas. Wegbereiter des christlich-jüdischen Dialoges*, Karlsruhe ²1997; Jörg Thierfelder, *Hermann Maas und die badische Landeskirche im ‚Dritten Reich‘*, in: Uwe Uffelman (Hg.), *Das Land zwischen Rhein und Odenwald, Villingen-Schwenningen 1987*, 158–171; Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder, *Juden – Christen – Deutsche*, Bd. 2/1: 1935–1938, Stuttgart 1992, passim.

bewußtsein“.³ Den Kurs der Kirchlich-Liberalen Vereinigung, zu der er sich lange Zeit als Synodaler und Schriftleiter einer liberalen Zeitschrift gezählt hatte, musste er freilich 1933 ablehnen, als nämlich diese Vereinigung ihre kirchenpolitische Tätigkeit einstellte und ihren Mitgliedern den Eintritt in die von Nationalsozialisten gesteuerte Glaubensbewegung Deutsche Christen empfahl. Zum anderen war Maas ein früher Pionier der Ökumene. Er war Mitglied der deutschen Sektion des Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen und hatte sich schon in der Weimarer Republik auch in Heidelberg für Völkerfrieden und Abrüstung eingesetzt. Anfang der dreißiger Jahre beteiligte sich Maas mit einem katholischen Theologen und einem jüdischen Rabbiner in Heidelberg an Friedenskundgebungen vor Studenten; dies stieß offensichtlich auf Kritik.⁴ Und schließlich gehörte Maas zu den nicht eben zahlreichen deutschen Theologen, die von Jugend auf ein besonders herzliches Verhältnis zum Judentum hatten. Er konnte sich selbst als Zionisten bezeichnen.⁵

Der in seiner Gemeinde sehr populäre Pfarrer Maas wirkte weit über diesen Kreis hinaus. Er saß über zwei Legislaturperioden für die DDP im Gemeinderat, gehörte einer Freimaurerloge an und hatte gute Kontakte zu Professoren und Künstlern. Im ‚Dritten Reich‘ schloss er sich der Bekennenden Kirche an, die sich in Baden als Bekenntnisgemeinschaft organisierte. Er war neben Professor Renatus Hupfeld die entscheidende Figur der Bekenntnisgemeinschaft in Heidelberg.⁶ Von Beginn des ‚Dritten Reiches‘ an kümmerte sich Maas um verfolgte jüdische Mitbürger in Heidelberg, ja in ganz Südwestdeutschland. Dabei unterschied er bei seiner Hilfe nicht zwischen Glaubensjuden und Judenchristen. An seiner Pfarrhaustür befestigte er eine Mesusa, eine jüdische Türpfostenkapsel, um auch den Glaubensjuden zu signalisieren, dass sie bei ihm sicher waren. Er leitete die Vertrauensstelle des „Büro Grüber“ in Heidelberg und verhalf ab 1938 Hunderten von jüdischen Mitbürgern zur Auswanderung, vor allem nach England, Holland und in die USA. Seine engste Mitarbeiterin war dabei die bedeutende Frauenrechtlerin und Sozialpolitikerin Dr. Marie Baum, die seit 1926 in Heidelberg

³ Marggraf, Hermann Maas, 73.

⁴ Schreiben von Max Gruenewald an Albrecht Lohrbächer, 6.8.1985, Kopie im Besitz von J.Th. Möglicherweise handelte es sich um eine Aktion der vom jüdischen Bankdirektor Oskar Wassermann geleiteten Arbeitsgemeinschaft der Konfessionen für den Frieden. Vgl. dazu Otto Ogiermann, Bis zum letzten Atemzug. Das Leben und Aufbegehren des Priesters Bernhard Lichtenberg, Leipzig⁴1983, 123.

⁵ In einer Thesenreihe zum Thema „Das Volk und die Völker“ konnte Maas 1936 formulieren: „Die zionistische Bewegung ist eine endzeitliche Bewegung im christlichen Sinne“. In: Röhm/Thierfelder, Juden, 292.

⁶ Thierfelder, Hermann Maas, 164.

lebte. Wegen ihrer „nichtarischen“ Herkunft hatte sie 1933 ihren Lehrauftrag für Sozialpädagogik an der Universität Heidelberg verloren.⁷ [278:]

In den Gottesdiensten von Hermann Maas sammelten sich gerade die den Nationalsozialisten kritisch gegenüberstehenden Heidelberger Persönlichkeiten, etwa Marianne Weber⁸ oder Elisabeth von Thadden.⁹ Maas hielt auch Kontakt zu manchen Opfern der Universitätssäuberung von 1933, z.B. zu dem Juristen Professor Gustav Radbruch.¹⁰ Gute Verbindungen hatte er auch zu katholischen Geistlichen wie dem Studentenpfarrer Dr. Hauser und dem damaligen Pfarrkuraten Alfons Beil.¹¹ Für die sich zur Bekennenden Kirche haltenden Vikare und Theologiestudenten war Maas der entscheidende Vertrauensmann.¹²

Trotz vieler Anfeindungen von Staat und Partei und trotz Schwierigkeiten mit seiner immer wieder zu Kompromissen mit dem NS-Staat bereiten Landeskirche, konnte sich Maas bis 1943 im Amt halten; dann freilich wurde er zwangsweise in den Ruhestand versetzt. Ihm wurde auferlegt, dass er „in seinem Ruhestand keinerlei Dienste tut“.¹³ Im September 1944 wurde er mit

⁷ Vgl. Marie Baum, Rückblick auf mein Leben, Heidelberg 1950, 279.

⁸ Marianne Weber erzählte in einem Gespräch, das etwa 1938/1939 stattgefunden hat, „sie sei an einem Pfingstsonntag erst zur Peterskirche . . . gegangen, weil sie wußte, Maas werde dort predigen. Es sei ihr bewußt geworden, wer dahin gehe, werde von der Gestapo beobachtet und notiert; zur Predigt von Maas zu gehen, sei ein Bekenntnis, ein christliches Wagnis. Maas habe auch entsprechend gesprochen.“ In: Thierfelder, Hermann Maas, 165. Vgl. auch Jörg Schadt/Michael Caroli, Heidelberg unter dem Nationalsozialismus, Heidelberg 1985, 289f.

⁹ Vgl. Ehrengard Schramm-von Thadden, Gedächtnisrede auf Elisabeth von Thadden 1947, Nachlass Maas: „Mit Pfarrer Maas in Heidelberg war sie befreundet.“ Elisabeth von Thadden hatte sich 1933 in einer bedrohlichen Situation für Maas eingesetzt. Maas gab Religionsunterricht in dem von Elisabeth von Thadden geleiteten „Evangelischen Landerziehungsheim für Mädchen“, Schloss Wieblingen, und konfirmierte auch einzelne Schülerinnen (pers. Information H. Walz). Sie besuchte mit ihren Schülerinnen nicht die Gottesdienste des Wieblingener deutsch-christlichen Pfarrers Bähr, sondern die von Maas. Vgl. Thierfelder, Hermann Maas, 164f. Vgl. auch Matthias Riemenschneider/Jörg Thierfelder (Hg.), Elisabeth von Thadden. Gestalten – Widerstehen – Erleiden, Karlsruhe 2003.

¹⁰ Vgl. Schreiben von Hermann und Kornelie Maas an Gustav Radbruch v. 31.7.1941, wo das Pfarrerspaar sich für Radbruchs Buch über den deutschen Bauernstand zwischen Mittelalter und Neuzeit bedankt. UB Heidelberg, Heid. Hs. 3716.

¹¹ Vgl. Thierfelder, Hermann Maas, 166f. – 1941 trafen sich im Heidelberger Marienhaus Dr. Gertrud Luckner, der katholische Studentenpfarrer Dr. Richard Hauser und der katholische Pfarrkurat Alfons Beil mit Maas, um Hilfsmaßnahmen für die verfolgten Juden zu erörtern. Vgl. Schadt/Caroli, Heidelberg, 339f.

¹² Pers. Information von Dr. Hannelis Schulte v. 4.2.1993.

¹³ Landesbischof Julius Kühlewein an Pfr. Heinrich Vogelmann, 20.7.1943, Archiv des Dekanates Heidelberg, Spez. Nr. 27: Heiliggeist. – Es war die 1938 vom NS-Staat in der badischen Landeskirche eingerichtete Finanzabteilung, die diese Forderung stellte.

anderen Heidelberger Bürgern noch zur Zwangsarbeit verpflichtet. Darüber berichtete er nach dem Krieg: „Dann kam noch ein Versuch, den alternden Mann endgültig zum Schweigen zu bringen. Man befahl mir, dem 67-jährigen Mann, mit einem Schipper-Kommando, das unter SA-Bewachung stand, nach Frankreich zum Schippen mitzugehen. Ich habe auch das ausgehalten, getrost, weil ich das nahe Ende sah, und beglückt durch die Kameradschaft der Mitbestraften. Der Einzug der Amerikaner in Frankreich machte diesem Spuk und Unsinn ein Ende. Wir brannten durch und kamen in die Heimat.“¹⁴ [279:] Anders als viele Deutsche, begrüßte Maas ausdrücklich die Besetzung Deutschlands durch die alliierten Besatzungstruppen. „Freiheit, Erlösung, Ende der Tyrannei“ hätte er bei der Besetzung Heidelbergs durch die Amerikaner am 30. März 1945 empfunden. So schrieb er 20 Jahre später in einem Leitartikel für die in Tel Aviv erscheinende deutschsprachige Zeitung *Weg und Ziel*.¹⁵

„Wie ich mir den Neuaufbau der evangelischen Kirche denke“¹⁶

Unter diesem Thema brachte Hermann Maas am 10. August 1945 „Anliegen der Bekennenden Kirche“ für den Neuaufbau zur Sprache. Wahrscheinlich hatte Stewart W. Herman ihn zu diesem Memorandum veranlasst.¹⁷ Wesentliche Aussagen dieses Textes wurden für Maas zur Richtschnur seines Handelns in den Jahren 1945–1946. „Aller Neuaufbau“ – so Maas zu Beginn seines Memorandums – „muss mit Auskehren, Aufräumen und Abreißen beginnen. In der Sprache der Bibel heißt das ‚Buße‘ tun.“ Dann zählte Maas in einer für die damalige Zeit außerordentlich offenen und klaren Weise die Schandtaten des NS-Regimes auf, zu denen die Kirchen faktisch geschwiegen hätten, von der Judenverfolgung über die NS-Euthanasieaktion bis hin zum Zweiten Weltkrieg. Maas schrieb dazu Sätze, die die Stuttgarter Schuldklärung vom 18./19. Oktober vorwegnehmen: „Wir hätten aufschreien und immer wieder unser Leben und unsere Freiheit wagen müssen. Wir alle, die ganze Kirche. Wir können uns nicht entschuldigen, wir *müssen* uns anklagen, wir klagen uns an.“

Die zentrale Aufgabe beim Neuaufbau kam nach Maas der Verkündigung zu: „Die Bischöfe und ihre Boten, Pfarrer und Laien, müssen von Stadt zu Stadt, von Dorf zu Dorf das Wort verkündigen.“ Wichtig sei die Unterwei-

¹⁴ Keller u.a., *Leben*, 24.

¹⁵ Hermann Maas, Der 8. Mai 1945, in: *Weg und Ziel*. Unabhängiges demokrat. Organ und das einzige Organ für die Vertretung aller Naziopfer, 13. Jg., No. 146, Tel-Aviv, 5. Mai 1965.

¹⁶ Gerhard Besier u.a., *Kirche nach der Kapitulation*, Bd. 2: Auf dem Weg nach Treysa, Stuttgart u.a. 1990, Dok. 230.

¹⁷ Das Memorandum liegt im Archiv des Ökumenischen Rats der Kirchen in Genf (im Folgenden ÖRK Archiv), Box 284 (43).

sung der Jugend: „*Inmitten* der Gemeinde müssen die Kinder, von den kleinsten an, muss die verwaorloste und ratlose Jugend vor allem angefasst werden, die Schule braucht eine religiöse Grundlage.“ Leitworte der Verkündigung müssten Gerechtigkeit und Frieden sein: „Ohne die Gerechtigkeit, wie sie die Bibel meint, gibt es kein wahres Zusammenleben . . . Die Botschaft des Friedens muss nun so entscheidend bedingungslos und glühend gepredigt werden, dass sie alle packt, nicht bloss die Kriegsmüden.“

Eindeutig sprach sich Maas dagegen aus, den Neuaufbau der Kirche von oben zu beginnen. Er müsse von unten erfolgen. Zunächst gehe es um die Bildung von „Gemeindekernen“: „Sind solche Gemeindekerne gesammelt, bestehen sie wirklich aus Menschen, die in Wort und Tat, in Gottesdienst und Leben sich als Glieder der Kirche beweisen, dann wird die [280:] Stunde gekommen sein, dass sie sich neue Vertretungen und Leitungen wählen, dass sie ihren Dekan berufen und auch eines Tages Landessynoden wählen werden, die die grossen Aufgaben und Probleme lösen werden und ihre Bischöfe wählen. Diese Bischöfe aber, die womöglich in ihren Landeskirchen daheim sein sollen, schliessen sich zusammen zu einer deutschen Bischofskonferenz unter einem Primas, dem *Primus inter pares*.“

Für Maas hieß das nach der Kapitulation, dass die alten Kirchenleitungen, natürlich ohne die desavouierten Deutschen Christen, interimistisch weiterarbeiten könnten bis zu dem Zeitpunkt, wo neue Kirchenleitungen gewählt werden.¹⁸

In Bezug auf das Verhältnis zum Staat beließ es Maas bei allgemeinen, doch damals höchst aktuellen Forderungen. Die sich „von unten nach oben organisch entwickelnde Kirche“ müsse „ebenso wie die katholische Schwester frei vom Staate und doch aufs engste mit ihm verbunden, weil frei für ihn“ sein. Sie müsse „ohne Herrschafts- und Unfehlbarkeitsansprüche“ sein. Sie müsse sich „vor aller Vermischung von Kirche und Politik“ bewahren, „aber ebenso auch vor allem ängstlichen Schweigen zu den Dingen der Welt“. Hier meldete Maas deutlich Kritik an dem weitgehenden Schweigen der Kirche gegenüber den Menschenrechtsverletzungen des ‚Dritten Reiches‘ an.

Eine solche Kirche könnte auch zu neuer ökumenischer Gemeinschaft gelangen: „Diese Kirche allein, die zumeist in vom Wind durchwehten Holzhütten unter rinnenden Dächern sich versammeln wird, kann mit den Kirchen in aller Welt zu neuer wahrhaftiger Gemeinschaft sich begegnen und sich austauschen.“ Maas bemühte sich nach der Kapitulation, die alten ökumenischen Kontakte wieder aufleben zu lassen. Höhepunkt war der Besuch des Bonhoeffer-Freundes George Bell, Bischof von Chichester, in Hei-

¹⁸ Vgl. dazu Schreiben badischer Theologiestudenten an Karl Barth v. 25.6.1945, verfasst vor allem von Hannelis Schulte, unterschrieben von Hannelore Hansch u.a.; Besier u.a., Kirche, Bd. 1, Dok. 94 B.

delberg, Ende Oktober 1945, über den die *Rhein-Neckar-Zeitung* ausführlich berichtete.¹⁹

Kein Neuanfang ohne Buße

Neue ökumenische Gemeinschaft bedeutete für Maas zunächst – wie er in seinem Memorandum forderte – ein offenes Aussprechen der Schuld der Kirche, besonders der Schuld an der Shoah. Anders als die Stuttgarter Schuldklärung, die von der Shoah gleichsam nur zwischen den Zeilen sprach, redete Maas auch öffentlich von der Schuld des deutschen Volkes und vor allem der Kirche an der Shoah. Das kam im Nachkriegsdeutschland nicht immer gut an. In der ersten Nummer der 1946 wieder erscheinenden *Jüdischen Rundschau* schrieb der Frankfurter Rabbiner Dr. Ralph Neuhaus ein Grußwort. Maas fühlte sich zu einem Leserbrief herausgefordert. Darin hieß es: [281:] „Wie furchtbar groß ist die Last der Schuld, die auf dem nichtjüdischen deutschen Volke liegt und damit auf jedem Einzelnen, auch auf mir. Wir sind mitschuldig, auch wenn wir Israel so heiß geliebt haben und gegen diese grauenhaften Mächte gekämpft haben, wie ich es versuchte . . . Und ich kann diese Schuld nicht bloß vor Gott, dem Hüter Israels, dem Richter, der für sein Volk eintritt, bekennen, ich muss sie auch vor Ihnen bekennen, als einem treuen Hüter und Fürsprecher der jüdischen Gemeinde Deutschlands. Wir können ach so wenig tun. Wir können nur das Haupt in Scham verhüllen und zerbrochen niedersinken und klagen um die Erschlagenen des Volkes Israel.“²⁰

Es macht betroffen, wenn wir hören, wie „in Heidelberg namentlich in studentischen Kreisen, große Erregung über diese Äußerung eines bekannten und angesehenen Vertreters der Evangelischen Kirche herrschte.“²¹

¹⁹ Vgl. Rhein-Neckar-Zeitung, 7. November 1945: „In diesen Tagen fand in Heidelberg eine für die Erneuerung des deutschen kirchlichen Lebens bedeutsame Begegnung statt. Der Bischof von Chichester, Dr. George Bell, nächst dem Erzbischof von Canterbury der höchste Würdenträger der englischen Kirche, hatte sich zu einem Besuch seines langjährigen Mitarbeiters und Freundes Hermann Maas eingefunden.“

²⁰ Jüdische Rundschau 1. 1946, 50.

²¹ Gustav Adolf Rost an Landesbischof Bender, 9.6.1946, LKA Karlsruhe, PA Maas. Es war etwa die gleiche Zeit, in der Martin Niemöller von Studenten in Erlangen hart attackiert wurde, weil er sich vorbehaltlos zur Schuld der Kirche und des deutschen Volkes bekannte. Niemöller sah in diesen Studenten kaum „verkappte Nazisten oder unverbesserliche Militaristen“, sondern eher eben Studenten, „die in der Konfrontierung mit der Schuldfrage ihre letzte idealistische Widerstandsfront angegriffen sehen und deshalb leidenschaftlich Protest erheben, wenn sie meinen, (dass sie) aus ihren letzten moralischen Positionen, die eine Selbstrechtfertigung ermöglichen sollen, auch noch herausgeworfen werden sollen“. Zit. n. Karl Herbert, *Kirchen zwischen Aufbruch und Tradition. Entscheidungsjahre nach 1945*, Stuttgart 1989, 79.

Erneut bekannte sich Maas zur Schuld an der Shoah auf der ersten Internationalen Konferenz von Christen und Juden in Oxford im August 1946. Unter den etwa 120 Teilnehmern aus aller Welt befanden sich vier deutsche Vertreter: neben Maas und Propst Heinrich Grüber, den beiden bekanntesten deutschen evangelischen „Judenrettern“, waren dies der evangelische Pfarrer Otto Fricke und der katholische Pfarrer Musial, beide aus Frankfurt. Eine Augenzeugin berichtete, dass „die Ansprache von Pfarrer Maas ... einen sehr tiefen Eindruck hinterließ“ und fuhr fort: „Er nahm die Begegnung im Kreise der Konferenz zum Anlaß, um anstelle einer Berichterstattung – wie er wörtlich sagte – ‚eine ungeheure Schuld zu bekennen, eine Schuld, welche das deutsche Volk – verführt und mitgerissen – auf sich geladen hat und für alle Zeiten wird tragen müssen; eine Schuld, die wir alle mittragen müssen – selbst diejenigen unter uns, die von Anfang an gegen diese Teufelei und die Teufel gekämpft haben.‘ Pfarrer Maas wies aber in dieser Schuld-erklärung auch auf die Bemühungen hin, etwas von dieser Schuld abzutragen, und die durch neuartige Begegnungen den Weg zu einem Neuanfang weisen möchten.“²²

Zur Buße gehörte für Maas auch die „Selbstreinigung“ der Pfarrerschaft. In der badischen Landeskirche waren nicht wenige Pfarrer Parteigenossen bzw. Mitglieder [282:] der Deutschen Christen gewesen, jener Bewegung, die Nationalsozialismus und Christentum miteinander verbinden wollte. Bei seinem ersten Gespräch mit Stewart W. Herman berichtete Maas von zwei deutschchristlichen Pfarrern in seiner Umgebung. Der eine habe sogar noch nach der Besetzung Heidelbergs durch die Amerikaner in einer Predigt öffentlich seine bleibende Loyalität zu Hitler bekannt und sei jetzt verhaftet und interniert worden; der andere sei vom badischen Landesbischof, der Heidelberg vor kurzem besucht habe, entlassen worden.²³

Maas war an der Brettener Synode beteiligt, die im November 1945 das Gesetz „Die Wiederherstellung eines bekenntnisgebundenen Pfarrstandes betr.“ erließ, das die Entlassung von Geistlichen, die Parteigenossen bzw. Deutsche Christen gewesen waren, ermöglichte, „wenn sie in einem solchen Maß unter dem Einfluss der nationalsozialistischen Lehren standen, dass

²² Eine Liste mit den Teilnehmern der Oxford-Konferenz findet sich im ÖRK Archiv, Freudenberg-Files, Akte 17; dort auch der Bericht über diese Konferenz von Charlotte Friedenthal, aus dem hier zitiert wird. Vgl. auch Maas, in: Keller u.a., *Leben*, 24: „Im Sommer desselben Jahres [1946] war ich fünf Wochen lang in England, zuerst zu einer zehntägigen Konferenz des Council of Christians and Jews, sah dort außer den alten Freunden auch viele neue, besonders in unvergeßlichen Begegnungen Victor Gollancz.“

²³ S. Anm. 1.

nach ihrem Reden und Handeln eine bekenntnisgebundene Weiterführung ihres Amtes unglauwbüdig geworden ist“.²⁴

Nur die schwerwiegendsten Fälle von Irrlehre sollten ausgesondert werden. Vorläufige oder endgültige Amtsenthebung drohte den Betroffenen. Bis 1948 waren von diesem Gesetz 35 Geistliche, das sind ca. 7% der Nachkriegspfarrerschaft, betroffen. Drei Geistliche waren entlassen worden, 16 zur Ruhe gesetzt und 16 suspendiert worden. Zehn der Suspendierten hatten aber 1948 schon wieder eine Anstellung in der Kirche erhalten.²⁵ „Insgesamt war“, so bilanziert Kirsten Muster, „die Reinigungspraxis der badischen Landeskirche . . . milder, als es das Wiederherstellungsgesetz nach seinem Wortlaut vorgesehen hatte.“²⁶

Nach Einschätzung der amerikanischen Besatzungsmacht legten die evangelischen Landeskirchen keine besondere Eile bei der Selbstreinigung an den Tag. „Die amerikanische Besatzungsmacht sah in dem Vorgehen der Kirchen eine Verschleppungstaktik, die nur dem Schutz der Pfarrerschaft vor der staatlichen Entnazifizierung diene.“ Infolgedessen wurden die Pfarrer in das allgemeine Entnazifizierungsverfahren einbezogen, das aufgrund des Befreiungsgesetzes Nr. 104 vom 5. März 1946 durchgeführt wurde.²⁷

Wirksamkeit in Heidelberg 1945–1946

Am 6. Mai 1945, sechs Wochen nach der Besetzung Heidelbergs durch die Amerikaner am Karfreitag 1945 (30. März 1945), konnte Maas zum ersten Mal seit zwei Jahren wieder einen Gottesdienst in seiner alten Pfarrkirche halten. Man [283:] konnte kaum Platz in der Kirche finden. Maas vermied es in seiner Predigt, den Zuhörern nur Trost zu spenden. Mit dem ihm, dem großen Liebhaber des Alten Testaments, so wichtigen Bild von der 40-jährigen Wüstenwanderung suchte er sie vielmehr auf die Schwierigkeiten der kommenden Zeit vorzubereiten.²⁸ – Maas blieb in den nächsten Monaten in Heidelberg. Offiziell war er weiter im Ruhestand; erst am 1. August 1946 übernahm er wieder ein Amt. Es ist erstaunlich, welche Aktivitäten er in den Monaten bis dahin entfaltetete.

Schnell fand Maas Kontakt zur amerikanischen Besatzungsmacht. Bekanntlich behandelten die Alliierten die Kirchen im Allgemeinen mit großem

²⁴ Das Gesetz findet sich in: Hermann Erbacher (Hg.), Verhandlungen der vorläufigen Landessynode der Vereinigten Evangelisch-protestantischen Landeskirche Badens, Karlsruhe 1961, Anlage 2 zur Tagung vom 27.–29.11.1945.

²⁵ Vgl. Kirsten Muster, Die Reinigung der Evangelischen Landeskirche in Baden 1945–1950, Diss. Jur. Kiel 1990, 150.

²⁶ A.a.O., 153.

²⁷ A.a.O., 208.

²⁸ Vgl. Baum, Rückblick, 342.

Wohllollen.²⁹ Sie zogen vor allem solche Kirchenmänner, die in Opposition zum Regime gestanden hatten, zur Mitarbeit heran. Das galt auch für Hermann Maas, dessen Ruf in der Ökumene, vor allem sein Einsatz für verfolgte Juden, wahrscheinlich auch den Amerikanern zur Kenntnis gekommen war.³⁰ Maas stand auf der *White List*, auf der die Amerikaner jene als Gegner des Nationalsozialismus bekannten Heidelberger Persönlichkeiten notiert hatten, die sie beim Neuaufbau Heidelbergs heranziehen wollten.³¹ Er war so etwas wie ein Vertrauensmann der evangelischen Kirche bei der amerikanischen Militärregierung in Heidelberg. Wichtige Kontakte liefen offensichtlich über die amerikanischen Armegeistlichen. Maas benutzte diese Kontakte, um „für die bittere Not seines Volkes um Verständnis und Hilfe“ zu werben.³²

Welche Probleme er ansprach, kann aus den Gesprächen, die er mit dem Vertreter der Ökumene, Stewart W. Herman, geführt hatte, erschlossen werden. Dort sprach Maas beispielsweise die schlechte Ernährungslage der deutschen Bevölkerung im Winter 1945/46 an und beklagte, dass die Amerikaner nicht bereit waren, Kartoffeln, die in den Landgemeinden gesammelt worden waren, mit ihren Lastkraftwagen in die Städte zu bringen. Er wies³³ weiter auf die drohende Ausweisung von 10.000 Heidelberger Einwohnern hin und bedauerte schließlich [284:] die automatische Entfernung aller Lehrer

²⁹ Vgl. dazu Jörg Thierfelder, Die Kirchenpolitik der vier Besatzungsmächte, in: Geschichte und Gesellschaft 18. 1992, 5–21: 7.

³⁰ Maas' Name taucht in einer Aufzeichnung des im Aufbau begriffenen Ökumenischen Rates der Kirchen auf: „Das Selbsthilfewerk der Deutschen Evangelischen Kirche“ vom Februar 1945, das den Alliierten bekannt gewesen sein dürfte. Vgl. Armin Boyens, Die Kirchenpolitik der amerikanischen Besatzungsmacht, in: Armin Boyens u.a. (Hg.), Kirchen in der Nachkriegszeit. Vier zeitgeschichtliche Beiträge (AKZG B 8), Göttingen 1979, 7–99: 84: „Pfarrer Dr. Maas, Heidelberg, führender Vertreter der Bekennenden Kirche, besonders bewährt im Einsatz für Flüchtlinge und nichtarische Christen, sowohl in besonderen Aktionen für deren Schutz wie auch für ihre Versorgung. Seit 10–12 Jahren in enger Fühlung mit Vertretern der ökumenischen Bewegung, vielfach bekannt unter Vertretern der englischen und amerikanischen Kirchen.“

³¹ Die Liste findet sich im Badischen Generallandesarchiv Karlsruhe (BGLA), Record Group (RG) 260, Office of Military Government Württemberg-Baden (OMGWB), 12/8-3/1, f.4.

³² Kreisdekan Maas, Heidelberger Ehrendoktor, in: Rhein-Neckar-Zeitung, 7. August 1947.

³³ Laut Rhein-Neckar-Zeitung v. 10.10.1945 hatte die alliierte Militärregierung „Maßnahmen angeordnet, die für Heidelberg von schwerwiegender Bedeutung sind! Um die Heidelberger Wohnungs- und Versorgungslage zu entlasten sowie um Raum für neu zu erwartende Besatzungstruppen zu schaffen, soll ein großer Hundertsatz der gegenwärtigen Heidelberger Bevölkerung in ländlichen Gebieten des nordbadischen Landes ... untergebracht werden.“

aus dem Dienst, die NSDAP-Mitglieder gewesen waren.³⁴ Seine Meinung, dass nämlich diese Lehrer eine Hilfe bei der Neuorientierung der deutschen Jugend sein könnten, war freilich nicht unproblematisch.³⁵

Die Aktivitäten von Hermann Maas im kirchlich-schulischen, politischen und sozialen Bereich, können hier nur exemplarisch dargestellt werden.

1. Maas organisierte theologische Kurse. Nach der Besetzung Heidelbergs wurde auch die Universität geschlossen; für die wenigen Theologiestudenten, die sich in Heidelberg noch aufhielten, gab es keine Studiermöglichkeiten mehr. Auf Initiative von zwei Theologiestudierenden³⁶ erklärten sich die Professoren Martin Dibelius, Gustav Hölscher und Rhenatus Hupfeld bereit, theologische Vorlesungen zu halten. Die Organisation übernahm Hermann Maas. In der Sakristei der Heidelberger Johanneskirche wurden so im Sommersemester 1945 theologische Vorlesungen von Dibelius (Neues Testament), Hölscher (Altes Testament) und Hupfeld (Praktische Theologie) abgehalten. Maas gab einen Hebräisch-Kurs. Anwesend waren nicht nur etwa 20 Theologiestudenten, sondern weitere 40 junge Menschen, denen für den Dienst in der Kirche, z.B. als Religionslehrer, die biblischen Grundlagen vermittelt wurden. Die Kurse gingen offensichtlich nach dem Sommersemester 1945 zu Ende. Am 15. November 1945 wurde dann die Theologische Fakultät wieder eröffnet. Mit Recht konnte Walter Schmitthenner 1985 feststellen: „Der Sache nach hat der theologische Unterricht keine Unterbrechung erfahren. Er erfolgte (nur) in kirchlichen Räumen.“³⁷

2. Bei der Wichtigkeit, die Maas in seinem Memorandum der Unterweisung der Jugend zumaß, überrascht es nicht, dass er sich auch auf diesem Gebiet betätigte. Ende 1945 stand die mögliche Zukunft des von Elisabeth von Thadden geleiteten Landerziehungsheimes in Schloss Wieblingen zur Debatte.³⁸ Diese Schule war 1941 verstaatlicht worden und im März 1945

³⁴ Vgl. Stewart W. Hermans Interview with Pastor Maas and Prof. Rosenkranz, 23. Oktober 1945, abgedr. bei Vollnhals, *Die evangelische Kirche*, 241–244.

³⁵ A.a.O., 242.

³⁶ Es handelte sich um Hanns Jakobs und Hannelis Schulte. Zum Folgenden konnte ich Informationen, die mir dankenswerter Weise Frau Dr. Schulte gab, heranziehen; vgl. auch das Interview von Herman mit Maas am 7.8.1945 (s. Anm. 1); Hermann Weisert, *Die Verfassung der Universität Heidelberg*, Heidelberg 1974, 139.

³⁷ Walter Schmitthenner, in: Wilhelm Doerr u.a. (Hg.), *Semper apertus*. 600 Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386–1986. Festschrift in sechs Bänden, Bd. 3, Berlin/Heidelberg 1985, 610. – Hier wird auch noch der Kirchenhistoriker Hans von Campenhausen als Referent genannt. Maas sagte laut Herman: „This institute is conducted in a church and is designed to train young people in ‚Christian service‘ to offset the doctrines promulgated by the Hitler Jugend“; vgl. Anm. 1.

³⁸ Vgl. zum Folgenden Baum, *Rückblick*, 345ff., sowie: Festschrift der Elisabeth von Thadden-Schule Heidelberg-Wieblingen zu ihrem 60-jährigen Bestehen, Heidelberg 1987. Vgl. auch Riemenschneider/Thierfelder, *Elisabeth von Thadden*.

im Zusammenhang mit [285:] der Besetzung Heidelbergs geschlossen worden. Ende 1945 verzichteten die staatlichen Behörden auf die Weiterführung der Schule und gaben sie dem immer noch bestehenden Verein zurück, der früher das Landerziehungsheim geleitet hatte. In dieser Situation ergriffen Hermann Maas, der mit der Schule Elisabeth von Thaddens eng verbunden war, Dr. Marie Baum und der Germanist Professor Reinhard Buchwald die Initiative. Sie hatten sich schon kurz nach dem Zusammenbruch mit anderen in einem Elisabeth-von-Thadden-Freundeskreis zusammengefunden.³⁹ Wiedergutmachung hieß für sie die Wiedereröffnung der alten Schule. Unter Leitung von Dr. Marie Baum entstand ein Arbeitsausschuss, dem neben Maas noch Buchwald angehörte. Am 7. Januar 1946 wurde die Schule unter dem Namen Elisabeth-von-Thadden-Schule wieder eröffnet. Das Internat konnte freilich wegen der Beschlagnahme des Schlosses Wieblingen erst am 1. November 1947 wieder beginnen, die Schule war darum zunächst eine Stadtschule in der Form eines Realgymnasiums. Hermann Maas und Marie Baum blieben als Mitglieder des Kuratoriums weiter der Schule verbunden. Die Elisabeth-von-Thadden-Schule wurde als bewusst evangelische Schule wieder begründet. Was das heißt, hat Marie Baum in ihren Lebenserinnerungen folgendermaßen herausgestellt: „Als evangelische Schule haben wir mit besonderem Ernst den Glaubensgrund der abendländischen Kultur zu betonen und in den Schülerinnen die Glaubenskraft zu entwickeln, zu schützen und zu pflegen.“⁴⁰

3. Mit anderen Heidelberger Persönlichkeiten beteiligte sich Maas an Versuchen, im Blick auf die Gründung politischer Parteien neue Wege zu gehen. Im Frühsommer 1945 traf sich im katholischen Gesellenhaus mehrfach ein Kreis von ehemaligen Parteipolitikern, Universitätsprofessoren und Geistlichen beider großer Konfessionen.⁴¹ Neben Maas waren dies u.a. der katholische Studentenpfarrer Dr. Richard Hauser, die Professoren Gustav Radbruch (früher SPD), Theodor Heuss (früher DDP) und Walter Jellinek, die frühere Oberregierungsrätin Marie Baum und Oberbaurat Friedrich Honickel (früher Zentrum). Dazu kamen weitere frühere Zentrumsabgeordnete. Das Ziel war die Gründung einer großen bürgerlich-christlichen Sammelpartei. Verfechter dieser Idee war vor allem Theodor Heuss. Seine „Suche nach

³⁹ Vgl. Hella Walz' Bemerkungen in: Festschrift der Elisabeth von Thadden-Schule, 67, sowie H. Eiermann, a.a.O., 77. – Vielleicht hängt Prof. Buchwalds Mitarbeit auch damit zusammen, dass er im Juli 1945 zum Heidelberger Erziehungsdirektor ernannt wurde. Vgl. Protokoll des Erziehungsbeirats v. 18.7.1945, RG 260, OMGWB 12/8-3/2, BGLA.

⁴⁰ Baum, Rückblick, 348f.

⁴¹ Vgl. dazu Hans Georg Wieck, *Christliche und Freie Demokraten in Hessen, Rheinland-Pfalz, Baden und Württemberg 1945/46*, Düsseldorf 1954, 128–130, und Günther Serfas, „Lieber Freiheit ohne Einheit als Einheit ohne Freiheit“. Der Neubeginn der Demokratischen Volkspartei in Württemberg-Baden 1945/46, Heidelberg 1986, 70–82.

neuen Parteiformen“ richtete sich „gegen vier Elemente des Weimarer Parteiensystems: gegen die scharfen parteipolitischen Frontbildungen und gegen die Parteienzersplitterung im allgemeinen sowie gegen wirtschaftliche Interessenparteien und die konfessionelle Spaltung des bürgerlichen Lagers im besonderen“.⁴² Eine Äußerung von Maas zu seinem Engagement liegt leider nicht [286:] vor. Heuss verhandelte wegen einer solchen neuen Sammelpartei bereits mit der amerikanischen Militärregierung.

Der Wind drehte sich jedoch schnell, als Heuss im September als Kultusminister nach Stuttgart ging. Unter dem Einfluss der Stuttgarter Liberalen wurde auch in Heidelberg eine Ortsgruppe der DVP (6.11.1945) gegründet; am 8. November 1945 entstand die Christlich-Soziale Union in Heidelberg, die sich im Februar 1946 CDU nannte. Aus dem Kreis, der sich im katholischen Gesellenhaus getroffen hatte, gingen einige zur CSU, wie Marie Baum,⁴³ andere zur DVP; Gustav Radbruch kehrte zur SPD zurück. Hermann Maas schloss sich keiner Partei an; auch Jellinek trat parteipolitisch nicht mehr hervor.

4. Folgenreich wurde auch ein Gespräch, das am 1. Juni 1945 im Haus von Frau Wechsberg stattfand.⁴⁴ Etwa 50 Männer und Frauen aus der Heidelberger Gegend, die nicht der NSDAP angehört hatten, waren eingeladen. Darunter Dr. Richard Benz, die Professoren Dibelius, Freudenberg, Ernst, Rassow, Theodor Heuss, weiter der evangelische Reiseschriftsteller Gustav Adolf Gedat, der Psychoanalytiker Dr. Alexander Mitscherlich und die evangelischen Pfarrer Maas und Dietrich. Dabei ging es vor allem um die „physische und seelische Hilfeleistung für die Opfer der Konzentrationslager und für den durch den Wahnsinnkrieg der Nazis entwurzelten Menschen“, zum anderen beschäftigte man sich mit dem Thema „Erkundung neuer Arbeitsmöglichkeiten“. Im Anschluss an dieses Gespräch wurde das Heidelberger „Komitee für die Opfer des Nationalsozialismus“ mit Sitz in der Plöck 24 gegründet.⁴⁵ Dieses Komitee ging in der Folgezeit mit Aufrufen an die Öffentlichkeit, man erbat Geld-, Kleider- und andere Spenden.⁴⁶ Vorsitzender war zunächst Dr. Edgar Hartmann, sein Stellvertreter der Stadtrat Fritz

⁴² Dieter Hein, *Zwischen liberaler Milieupartei und nationaler Sammlungspartei. Gründung, Entwicklung und Struktur der Freien Demokratischen Partei 1945–1949*, Düsseldorf 1985, 47.

⁴³ Vgl. Rhein-Neckar-Zeitung, 13. Februar 1946, „Parteitag der Christlichen Demokratischen Union“.

⁴⁴ Zum Folgenden vgl. „Heidelberger treffen sich zur freien Aussprache“, in: *Mitteilungen. Alliiertes Nachrichtenblatt*, 2. Juni 1945.

⁴⁵ Vgl. *Mitteilungen*, 9. Juni 1945, Artikel: „Die Fürsorge für die Opfer des Nationalsozialismus“; Rhein-Neckar-Zeitung, 8. September 1945. Man richtete auch ein „Sonderkonto für die Opfer des Nationalsozialismus“ ein. Nach 14-tägiger Sammeltätigkeit waren schon 100.000 RM zusammengekommen.

⁴⁶ *Mitteilungen*, 11. August 1945.

Remmler.⁴⁷ Später übernahm Hermann Maas eine Zeit lang den Vorsitz,⁴⁸ gab ihn aber wegen politischer Machenschaften einiger Mitglieder wieder ab.⁴⁹

5. Maas selbst bemühte sich im Rahmen des Komitees und später als Kreisdekan erneut intensiv um die im ‚Dritten Reich‘ verfolgten Judenchristen.⁵⁰ Sein [287:] Schreiben an die Heidelberger Militärbehörden vom 8. November 1945⁵¹ zeigt, wie sehr er sich mit den Problemen dieser Gruppe beschäftigte. Zwar seien viele Schwierigkeiten für die Christen jüdischer Abstammung beendet, aber „die gesundheitlichen Schäden und die Leiden der Seelen sind noch nicht geheilt, und das Vertrauen fehlt immer noch.“ Gegenwärtig litten sie besonders an zwei Problemen. Viele Deutsche würden ihnen die Schuld an den Folgen des verlorenen Krieges zuschieben, vor allem an der Entnazifizierung. Nichtdeutsche würden sie andererseits als „Deutsche“ und damit als mitschuldig an den Ereignissen zwischen 1933 und 1945 ansehen. Folgendes erbat Maas von der Militärregierung: Die namentliche Erfassung dieser Menschen sollte erlaubt sein; Zusammenkünfte sollten gestattet werden, es gehe jetzt darum, Minderwertigkeitskomplexe abzubauen und den jungen Menschen einen neuen Lebensmut zu geben. Nötig sei auch materielle Hilfe. Ein Konto innerhalb des Ausschusses für die Opfer des Naziterrors „sollte eröffnet werden können für die weitgehend mittellosen Menschen“. Kurse für Jugendliche sollten abgehalten werden, auch sollte den Betroffenen rasch ein Heim verschafft werden. Maas versuchte mit Spendengeldern notleidende Betroffene zu unterstützen. Durch Eingaben beim amerikanischen Konsulat bemühte er sich um die Einreise von jüdischen Mitbürgern christlicher Herkunft in die USA. In Zusammenarbeit mit dem Leiter der Stuttgarter Hilfsstelle für Rasseverfolgte, Pfarrer Fritz Majer-

⁴⁷ A.a.O., 18. Juni 1945.

⁴⁸ Intelligence Report v. 5.8.1946, RG 260, OMGWB, 12-8, 1-9, 3, BGLA.

⁴⁹ Intelligence Report v. 15.–25.11.1947, a.a.O., 12/214-1/4,10 BGLA.

⁵⁰ Mit einem hektographierten Blatt „Betr. Juden und ‚jüdische Mischlinge‘“ versuchten „einige Freunde um Stadtpfarrer Hermann Maas“, unterzeichnet mit „i.A. Ilse Blum, Hans Eichholz, Kurt Hanns Hölz“, eine Liste der noch nicht erfassten Betroffenen zusammenzustellen, um eine sinnvolle Hilfe für die vom ‚Dritten Reich‘ Verfolgten zu organisieren. Ordner „Prälat Maas“ im Maas-Archiv Heidelberg.

⁵¹ Diese Information verdankt der Verf. Pfarrer Fritz Majer-Leonhardt, Stuttgart. Der englisch verfasste Brief samt Übersetzung liegt im Ordner „Kreisdekan Maas“ im Büro der Hilfsstelle für Rasseverfolgte, Stuttgart, Büchsenstr. 24/36. Vgl. auch Siegfried Hermle, Evangelische Kirche und Judentum. Stationen nach 1945 (AKZG B 16), Göttingen 1990, 65f.

Leonhardt, konnte so für über 100 Betroffene die Auswanderung in die USA ermöglicht werden.⁵²

6. Entsprechend seinen ökumenischen Bestrebungen arbeitete Maas auch bei der „Heidelberger Gesellschaft“ mit, die sich die Aufgabe gesetzt hatte, „die Beziehungen zwischen den Angehörigen der USA und den Deutschen zu fördern und das gegenseitige Verständnis der Nationen zu vertiefen.“ Der Gesellschaft gehörten Deutsche und Amerikaner an. Sie versuchte, „ihre Ziele im Wege der offenen Aussprache zwischen den Angehörigen der beiden Nationen zu erreichen.“⁵³

Mitarbeit bei der Neuordnung der badischen Landeskirche⁵⁴

Allen kirchlich Verantwortlichen in Baden war klar, dass es nach Kriegsende zu einer Neuordnung in der badischen Landeskirche kommen musste. Die Kirchenverfassung, die 1933 unter dem Einfluss der Deutschen Christen das auf dem [288:] Führerprinzip beruhende Bischofsamt eingeführt hatte, musste neu gestaltet werden. Vor allem hatten die führenden Männer der Landeskirche durch einen stark von Kompromissen bestimmten Kurs bei vielen Pfarrern und Gemeindegliedern erheblich an Vertrauen verloren. Man wollte jetzt eben auch einen Neuanfang auf der Leitungsebene. Der Wunsch der Theologischen Sozietät, der entschiedensten Gruppe der badischen Bekennenden Kirche,⁵⁵ wie auch einer Gruppe Heidelberger Theologiestudenten⁵⁶ nach einer Übernahme der Kirchenleitung durch einen Bruderrat ging freilich nicht in Erfüllung. Die Bekenntnisgemeinschaft setzte auf Kontinuität. Auf einem Treffen oberbadischer Pfarrer und Laien der Bekenntnisgemeinschaft am 1. August 1945 forderte man vom Oberkirchenrat, möglichst bald eine vorläufige Landessynode einzuberufen; die derzeitige Kirchenleitung müsse ihre Ämter in die Hände der Landessynode zurücklegen.⁵⁷ Der Oberkirchenrat und der Landesbischof Julius Kühlewein hatten ihrerseits schon zwei deutschchristliche Oberkirchenräte entlassen, das 1934 weggefallene Or-

⁵² Vgl. Schreiben von Maas an den amerikanischen Konsul in Stuttgart, Decker, v. 24.5.1946, in dem Maas „die Gesuche einiger nichtarischer Christen, die begehren, nach den Staaten auszuwandern“, unterstützt.

⁵³ Schreiben der Heidelberger Gesellschaft an Prof. Radbruch, unterschrieben unter anderen von Hermann Maas am 8.7.1947, UB Heidelberg, Heid. Hs. 3716.

⁵⁴ Vgl. dazu Hans-Georg Dietrich, Die Neuordnung der badischen Landeskirche nach 1945 unter besonderer Berücksichtigung der Theologischen Erklärung von Barmen, in: Hermann Erbacher (Hg.), Beiträge zur kirchlichen Zeitgeschichte der Evangelischen Landeskirche in Baden (VVKGB 39), Karlsruhe 1989, 185–226.

⁵⁵ A.a.O., 190f.

⁵⁶ Ebd.; die Briefe der jungen Theologen an Karl Barth und der Antwortbrief von Karl Barth, jetzt in: Besier u.a., Kirche, Bd. 1, Dok. 94 B und 94 C.

⁵⁷ Vgl. Dietrich, Neuordnung, 192ff.

gan des erweiterten Oberkirchenrats wiederhergestellt und mit sechs aus der Bekenntnisgemeinschaft stammenden Mitgliedern besetzt.⁵⁸ Eines dieser Mitglieder war Hermann Maas. Seine ökumenischen Verbindungen und sein hohes Ansehen als Retter von verfolgten jüdischen Mitbürgern prädestinierten ihn zu dieser neuen Stellung. Maas wurde auch Mitglied der Landesynode, die zum ersten Mal vom 27. bis zum 29. November 1945 in Bretten tagte.⁵⁹ Diese Synodaltagung sollte die entscheidenden Weichen für die Neuentwicklung stellen.

Unterschiedlichste Erwartungen an die neue Synode kamen aus den Gemeinden. In Heidelberg forderte etwa ein Pfarrer: „Und der wichtigste Leitsatz dieser Synode müßte sein: Entpolitisierung der Kirche, Loslösung von allen parteipolitischen Bindungen und damit Freiheit der Kirche für die Entfaltung ihrer missionarischen Aufgabe im Raum unseres Volkes.“⁶⁰

Die 40 Synodalen verabschiedeten das Gesetz zur „Wiederherstellung eines bekenntnisgebundenen Pfarrstandes betr.“ und richteten in einem weiteren Gesetz auch in der badischen Landeskirche Mittelinstanzen, die Kreisdekanate, ein. In einer Erklärung übernahmen sie die von der Bekennenden Kirche 1934 erlassenen Erklärungen von Barmen und Dahlem. Wohl als erste deutsche Landeskirche stellten sie sich hinter die Stuttgarter Schuldenerklärung vom 18./19. Oktober 1945. Von großer Bedeutung sollte die Einrichtung eines Verfassungsausschusses zur Erarbeitung einer neuen Kirchenverfassung – Grundordnung genannt – werden. [289:]

Bekannt geworden ist die Synode vor allem durch die Wahl eines neuen Bischofs. Die badische Bekenntnisgemeinschaft in Gestalt ihres Vorsitzenden Karl Dürr hatte schon Monate zuvor sondiert.⁶¹ Die Theologieprofessoren Helmut Thielicke, von 1936 bis 1940 an der Theologischen Fakultät in Heidelberg tätig, und Eduard Thurneysen, Basel, hatten abgewinkt. Maas – so Dürr in einem Brief an den württembergischen Landesbischof Theophil Wurm – käme wegen seiner Herkunft vom Liberalismus als Bischof nicht in Frage. Mehr Vertrauen hätte man in Pfarrer Julius Bender, auch wenn es gegen ihn Reserven gäbe wegen seines so betont herausgestellten Luthertums, „seiner damit verbundenen pietistischen Haltung“ und seines „antunionisti-

⁵⁸ Jörg Thierfelder, *Zwischen Tradition und Erneuerung. Die evangelischen Landeskirchen in Baden und Württemberg nach dem Zweiten Weltkrieg*, in: Ders., *Tradition und Erneuerung – Protestantismus in Südwestdeutschland. Studien zur kirchlichen Zeitgeschichte*, hg. von Volker Herrmann/Christoph Mehl (Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Heidelberg 32), Weinheim 1998, 171–191: 175.

⁵⁹ Vgl. Erbacher (Hg.), *Verhandlungen*, VII.

⁶⁰ Artikel „Zur Eröffnung der Badischen Landessynode“ von Dr. H. Dietrich, in: *Rhein-Neckar-Zeitung*, 24. November 1945.

⁶¹ Vgl. Schreiben von Karl Dürr an Landesbischof Theophil Wurm v. 8.7.1945, zit.n. Kurt Meier, *Der evangelische Kirchenkampf*, Bd. 3: *Im Zeichen des Zweiten Weltkrieges*, Göttingen 1984, 440f.

schen Amtsbegriffs“. Doch die Brettener Synode votierte zunächst nicht in der von Dürr gewünschten Eindeutigkeit.⁶² Es gab vier Kandidaten, darunter Maas und Bender. Engagiert setzten sich vor allem die Freiburger Professoren Gerhard Ritter, Constantin von Dietze und Erik Wolf für Maas ein, allesamt Mitglieder des Freiburger Widerstandskreises, sowie Rhenatus Hupfeld von der Theologischen Fakultät Heidelberg, der Maas wohl am besten von der Arbeit in der Heidelberger Bekenntnisgemeinschaft kannte. Erik Wolf hielt Maas von allen Kandidaten für am besten geeignet, die folgenden Qualifikationen zu erfüllen: „1. Geistliche Qualifikation durch einen pastor pastorum, 2. Leitungsfähigkeit, 3. tatkräftige Bezeugung kirchlicher Einigkeit innerhalb der unierten badischen Landeskirche, 4. Aufgeschlossenheit für die Aufgaben der Ökumene, 5. Aufgeschlossenheit für die politische Verantwortung der Kirche, 6. versöhnliche Haltung, die über alte und veraltete Gegensätze innerlich hinweg sei.“⁶³

Nachdem Maas zunächst knapp geführt hatte, unterlag er in der entscheidenden Abstimmung Julius Bender mit 16 zu 21 Stimmen. Gegen Maas sprach für nicht wenige Synodale, dass er zu alt war, vor allem aber seine liberale Herkunft. Diese hatte schon im ‚Dritten Reich‘ verhindert, dass er in das Leitungsgremium der badischen Bekenntnisgemeinschaft, den Landesbruderrat, aufgenommen wurde. Wie immer man das Wahlergebnis bewertet, sicher ist, dass die Wahl des Heiliggeistpfarrers 1945 ein besonderes Signal des Neuanfangs gewesen wäre. Ganz bewusst wollte die Synode Maas aber nach seiner Wahlniederlage in eine herausgehobene Position in der Landeskirche bringen. Er wurde „offiziell und einmütig mit der Vertretung der Landeskirche in ökumenischen Angelegenheiten beauftragt“. Dazu sollte er einen besonderen kirchlichen Titel bekommen, wobei der Kirchenleitung „die Auswahl des Titels (Oberkirchenrat oder Prälat)“ überlassen bleiben sollte.⁶⁴ Maas konnte auf der Synodalsitzung „über seine Arbeit und seine Besprechungen in der Ökumene“ berichten.⁶⁵ Auf ihn ging die [290:] Bitte zurück, dass die Synode sich die Stuttgarter Schulderklärung zu eigen machte.⁶⁶

Hermann Maas konnte auch als Ökumene-Beauftragter der badischen Landeskirche im Frühjahr 1946 an einer Tagung des Ökumenischen Flüchtlingsdienstes in der Schweiz und dann im Sommer 1946 an der „Internationalen Konferenz von Christen und Juden“ in Oxford teilnehmen.⁶⁷

⁶² Zum Folgenden vgl. Erbacher (Hg.), Verhandlungen, 1–4.

⁶³ A.a.O., 3.

⁶⁴ A.a.O., 11.

⁶⁵ A.a.O., 7.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Vgl. Keller u.a., Leben, 24.

Am 1. August 1946 endete die 1943 erzwungene Zurruesetzung von Maas. Er wurde Kreisdekan von Nordbaden (ab 1958 mit dem Titel Prälat). Maas hat dieses Amt, das „die Unterstützung und Verlebendigung der Gemeinden und Pfarrer und ihre engere Verbindung mit der Kirchenleitung“⁶⁸ zur Aufgabe hatte, mit großer Hingabe ausgeübt, bis er 1965 mit nunmehr 88 Jahren pensioniert wurde.

Für ein neues Verhältnis zwischen Juden und Christen und für Versöhnung mit Israel

Unermüdtlich setzte sich Maas nach 1945 für ein neues Verhältnis zwischen Juden und Christen ein. Gerne nahm er deshalb auch die Einladung zur oben erwähnten Oxford-Konferenz von Juden und Christen an. Diese Konferenz war von den amerikanischen und britischen National Conferences of Christians and Jews vorbereitet und durchgeführt worden. Ziel der Konferenz war „nicht religiöse Vermischung, nicht Nivellierung der Unterschiede, nicht Infragestellung der Besonderheiten der einzelnen Religionen bzw. Konfessionen“, sondern „die Gemeinsamkeiten von Judentum und Christentum hinsichtlich ihres religiösen Verständnisses von Wirklichkeit und des daraus resultierenden gesellschaftlichen Auftrags herauszuarbeiten“.⁶⁹ Maas wusste,⁷⁰ dass es zu einem Neuanfang zwischen Juden und Christen „ohne wirkliches Sichkennenlernen nicht kommen könne“. Beide Seiten hatten hier nach seiner Meinung noch viel zu lernen.⁷¹ [291:]

⁶⁸ Verhandlungen der vorläufigen Landessynode, Anl. 1 zur Synodaltagung v. 27.–29. November 1945.

⁶⁹ Josef Foschepoth, *Im Schatten der Vergangenheit. Die Anfänge der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit*, Göttingen 1993, 55. Im Zusammenhang der Schlussempfehlungen bat Propst Grüber „den nicht-arischen Christen in Deutschland durch Lebensmittelpakete zu helfen“ und schilderte Maas „die Lage der ostjüdischen Flüchtlinge, die aus ihrer Heimat vertrieben, in Deutschland einströmen. Wenn die daraus entstandene soziale Frage und Not nicht gelöst werde, so sei hier ein neues Aufkommen des Antisemitismus zu befürchten.“ So Charlotte Friedenthal in ihrem Bericht im ÖRK Archiv, Freudenberg-Files, Akte 17.

⁷⁰ Eine erhalten gebliebene Photographie zeigt Maas und Heinrich Grüber zusammen mit Leo Baeck, früherer Berlin, und drei weiteren Rabbinern aus Südafrika, USA und Dänemark. Vgl. Keller u.a., *Leben*, 107.

⁷¹ Vgl. dazu das spätere „Wort für christlich-jüdische Zusammenarbeit“ (Nachlass Maas im Besitz von Frau Kornelie Hartmann), in dem Maas eine ganze Reihe von Fragen stellte: „Wie viele Christen wissen denn, daß in der Rangordnung der Fragen die Judenfrage hohen, ja höchsten Wert hat? Wie viele kennen die besondere Art des jüdischen Gottesdienstes, der jüdischen Gebete, Liturgien und musica sacra? ... Und wie viele ahnen wirklich etwas vom Zionismus und seiner Bedeutung nicht bloß für das Volk Israel, für die jüdische Jugend, für die Totalität der jüdischen Menschen, sondern auch für das soziale Leben und für den Frieden der Welt, und besonders auch für die Christenheit und ihre Eschatologie? ... Und umgekehrt könnte ich wohl auch eine gleiche

Engagiert bekämpfte er antisemitische Tendenzen in der Gesellschaft und antijudaistische Vorurteile in der Kirche. Ein Beispiel: Im Sommer 1945 wurden Maas und anderen evangelischen und katholischen Pfarrern und Gemeindegliedern von einem *intelligence officer* eine Äußerung des Freiburger katholischen Erzbischofs Conrad Gröber in dessen Hirtenbrief vom 8. Mai 1945 vorgelegt: „Es ist falsch, das Christentum als Judentum zu brandmarken, wo doch jeder wissen konnte, wie sich die Juden zu Christus und seiner Lehre und zu den urchristlichen Gemeinden in Feindseligkeit stellten. Es ist falsch, einem extremen und erbarmungslosen Antisemitismus zu verfallen, um ein Volk auszurotten, das in seiner ihm aufgezwungenen Abwehr uns noch gefährlicher wurde als die größte feindliche Armee.“ Die Äußerung von Maas war folgendermaßen: „I noticed this passage right away, said Pastor Dr. Maas, Heidelberg’s leading Protestant minister, when quoting this Paragraph which he remembered verbatim although he had last read it a few months ago. He added: „This is precisely what we have been fighting against during the past 12 years. It is not sufficient to aid the Jews in spite of their being Jews but one must do it because they are Jews. You see, still very few Germans understand this difference; not even leading church representatives. I believe that Archbishop Groeber made this statement as a concession to public opinion, but the time for such concession is definitely over. If his statements were merely an unconscious slip, they are even more objectionable as such a slip should not happen to a responsible spokesman of the church. Above all, this statement does not correspond to the facts as they are known to me and certainly should be to the Archbishop.“⁷²

In Büchern, Artikeln und Reden machte Maas auf die besonderen Probleme des jungen Staates Israel aufmerksam. Die Versöhnung mit Israel war schließlich eines seiner großen Anliegen nach dem Krieg.⁷³ [292:] 1949 lud der neugegründete Staat Israel durch seinen damaligen Religionsminister Rav Maimon Hermann Maas als ersten christlichen Deutschen nach Is-

Fülle ähnlicher Fragen an die Juden richten. Wie viele Juden wissen wirklich etwas von den echten christlichen Glaubensüberzeugungen? Von der Innigkeit der Verbindung zwischen Altem und Neuem Testament, von den Beziehungen einer wirklichen Gemeinde zu Israel? Von der Bedeutung des Alten Testaments für die Christenheit und von den entscheidenden Worten und Verheißungen, die gerade über Israel im Neuen Testament stehen? Von der brennenden Liebe zum jüdischen Volk, die an vielen Stellen des Neuen Testaments leuchtet? Von dem Auftrag und der Hoffnung für Israel, die der Gemeinde gegeben sind?“

⁷² Die Äußerung von Maas findet sich in: RG 260, OMGWB 12/8-3/2, BGLA. Zum Text von Gröber vgl. Ludwig Volk, Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, Bd. 6, Mainz 1985, 474–486: 480.

⁷³ Vgl. die Publikationen von Maas: Skizzen von einer Fahrt nach Israel, Karlsruhe 1950; ... und will Rahels Kinder wiederbringen. Reiseeindrücke aus dem heutigen Israel, Heilbronn 1955; Der Staat Israel – Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft, Essen 1950.

rael ein. Seinem Besuch im Jahre 1950 folgten weitere. Im April 1952 hielt Maas im größten Hörsaal der Heidelberger Universität einen Vortrag vor dem internationalen Versöhnungsbund: „Der Friede mit Israel, Schicksalsfrage für Deutschland“. Ein halbes Jahr zuvor, im September 1951, hatte Hermann Maas dem ihm von Heidelberg gut bekannten Bundespräsidenten Theodor Heuss angesichts der katastrophalen Ernährungssituation in Israel folgenden Vorschlag unterbreitet: „Ist nun nicht der Augenblick gekommen, in einem ganz konkreten Fall damit zu beginnen, Frieden mit Israel zu schließen ... und einen Versand von Lebensmitteln nach Israel vorzunehmen?“⁷⁴ Maas' Initiative war nicht nur motiviert durch entsprechende Schreiben von Freunden in Israel, sondern auch durch die im Sommer 1951 in Hamburg gegründete Aktion „Friede mit Israel“. Sie war vom Direktor der Staatlichen Pressestelle der Hansestadt Hamburg, Erich Lüth, in die Wege geleitet worden. Er hatte einen Aufruf erlassen, den Aufbau des jungen Staates Israel durch eine „Ölbaumspende“ zu unterstützen, und dafür bundesweite Beachtung gefunden. Zahlreiche prominente Persönlichkeiten hatten ihn unterstützt.⁷⁵ Heuss antwortete Maas vertraulich, er sei an der deutsch-israelischen Aussöhnung sehr interessiert: „Nun ist es so, daß ich über das jüdische Problem mit jüdischen Vertretern selber zahllose Besprechungen gehabt habe und, was an mir ist, für eine förderliche und positive Regelung nicht nur der seelischen, sondern auch der rechtlichen Dinge eh und je eingetreten bin.“ Aber Heuss hatte auch auf die großen Schwierigkeiten hingewiesen, etwa, „daß auch innerhalb der Juden, sowohl der deutschen wie der fremden, mit denen ich sprach, die Problematik des offiziellen Verkehrs sehr verschieden beurteilt wird.“ Zu Maas' Vorschlag schrieb Heuss: „Ob Ihre unmittelbare Anregung zu verwirklichen ist, hängt ja mit davon ab, wieweit ein vertrauensvolles Gespräch zustande kommt, denn die Regierung kann nicht mit einer Bereitwilligkeitsgeste an die Öffentlichkeit treten, um nachher einen gekränkten Refus zu erleiden. Ob die von Ihnen angeregte Aktion sachlich innerhalb der deutschen Etatgestaltung möglich ist und wie weit, vermag ich ohne Unterlagen nicht zu beurteilen.“⁷⁶

Vielleicht war es Heuss, der anregte, dass Hermann Maas am 22. Januar 1952 vor einem illustren Gremium der Deutschen Parlamentarischen Gesellschaft in Bonn einen Vortrag zum Thema „Probleme des Staates Israel“

⁷⁴ Maas an Theodor Heuss, 15.9.1951, Nachlass Maas.

⁷⁵ Vgl. dazu Foschepoth, *Im Schatten*, 173f.; Erich Lüth, *Die Friedensbitte an Israel 1951. Eine Hamburger Initiative*. Hamburg 1976. Maas hatte am 11. September 1951 an Lüth geschrieben und erfahren, dass die Aktion „Friede mit Israel“ gute Fortschritte mache. Schreiben Lüth an Maas v. 14.9.1951, Nachlass Maas.

⁷⁶ Heuss an Maas, 25.9.1951. Maas hatte am 25.10.1951 Heuss geantwortet und auf Briefe aus Israel verwiesen, die „zu einem großen Teil erfüllt von der Bereitschaft (sind), nun mit Deutschland ins Gespräch zu kommen“. Beide Briefe im Nachlass Maas.

halten konnte. Am Schluss seines Vortrages ging Maas auf einen möglichen deutschen Beitrag zur Versöhnung ein. Drei Punkte stellte er heraus. Neben der „Verwirklichung der [293:] Ankündigung im Bundestag des wirklichen Kampfes gegen den Antisemitismus in der Öffentlichkeit, in der Presse, vor allem in der Jugend, in der Erziehung“ nannte er die Aufnahme von Verhandlungen mit Israel. „Das erste Ziel“, sagte er dazu, „ist einfach eine formale Grundlage, formal geordnete Beziehungen zu diesem seltsamen Staat Israel. Das ist die erste Chance bei dieser Wiedergutmachung. Der Friede liegt erst in weiter Ferne. Er wird vielleicht harte Bedingungen stellen. Wir müssen auch die hinnehmen und dazu auch einmal schweigen können. Die Aussöhnung aber ist eine Frage, die eigentlich nicht mehr in Menschenmacht steht, dies kann nur ein anderer schaffen.“ Als dritten Punkt nannte er das konkrete Handeln: „Die Männer und Frauen, die an diese Arbeit gesandt sind, müssen zum Handeln bereit sein. Handeln nenne ich in diesem Fall: bereit sein, zu vergeben. Handeln nenne ich: bereit sein, zu reden, und schließlich: taktvoll zu helfen.“⁷⁷ Die Entwicklung verlief dann doch etwas anders. Noch im September 1952 wurde das Wiedergutmachungsabkommen abgeschlossen. Erst im Mai 1965 wurden die vollen diplomatischen Beziehungen zwischen Deutschland und Israel aufgenommen.

Wenn die Universität Heidelberg Maas 1947 zum Ehrendoktor und die Stadt Heidelberg ihn 1952 zum Ehrenbürger machte, so wollten sie sicher neben seinem mutigen Einsatz für verfolgte jüdische Mitbürger auch sein Mitwirken beim Neuaufbau seit 1945 würdigen.⁷⁸

⁷⁷ Manuskript des Vortrags im Nachlass Maas.

⁷⁸ Der Staat Israel ehrte Maas in mehrfacher Weise. 1953 wurde ein Hermann-Maas-Hain in den Gilboabergen (Israel) angelegt. 1967 wurde Maas die Yad-Vashem-Medaille der 36 Gerechten unter den Völkern in Jerusalem verliehen. In der Allee der Gerechten in Yad Vashem, Jerusalem, konnte er noch selbst einen Johannisbrotbaum pflanzen. – Maas starb am 27. September 1970 in Mainz-Weisenau.

II.

**Deviantes Verhalten
im Menschen verachtenden Totalitarismus**

4. „Aber Hände weg von Bibel und Kirche“

Wahlverweigerer im evangelischen Württemberg bei der Volksabstimmung vom 10. April 1938

„Aber Hände weg von Bibel und Kirche“¹ notierte eine Wählerin oder ein Wähler im schwäbischen Meimsheim bei der Volksabstimmung vom 10. April 1938 auf einem Stück Papier, das sie ihrem Wahlzettel beifügte. Er oder sie bezeugte damit Unmut über die Kirchenpolitik des NS-Staates. Er oder sie war nicht der oder die einzige in Württemberg. Es gab eine ganze Reihe von Neinstimmen bei der Volksabstimmung. Es gab auch Wahlverweigerungen. Nach der Darstellung der politisch-kirchlichen Ausgangslage (1) soll zunächst auf einige Wahlverweigerungen von Pfarrern (2), sodann von Laien (3)² eingegangen werden, um zum Schluss die Frage zu stellen, von welcher Art der Widerstand war, der sich in solchen Aktionen zeigte.

Politisch-kirchliche Ausgangslage

Obwohl die Nationalsozialisten die Weimarer Reichsverfassung formell niemals aufhoben,³ fanden Wahlen nach Art. 23 der WRV nach der Reichstagswahl vom 5. März 1933 nicht mehr statt. Mit dem Gesetz „gegen die Neubildung von Parteien“ vom 14. Juli 1933 konnte man auch nicht mehr zwischen verschiedenen Parteien wählen. Als „einzige politische Partei in Deutschland“ war nach diesem Gesetz die NSDAP zugelassen. An die Stelle von Wahlen trat ein „System plebiszitärer Akklamation“.⁴ Es wurden Volksabstimmungen durchgeführt, die ein möglichst überwältigendes Plebiszit für den Staat bringen sollten. Sie hatten z.T. die alte Bezeichnung „Reichstagswahl“. Es gab im Ganzen vier Volksabstimmungen im ‚Dritten Reich‘, nämlich am 12. November 1933, am 19. August 1934, am 29.

¹ Pfr. Meyer, Meimsheim, an OKR Stuttgart v. 18.4.1938, in: Gerhard Schäfer, Die Evangelische Landeskirche in Württemberg und der Nationalsozialismus. Dokumentation zum Kirchenkampf, Bd. 5: Babylonische Gefangenschaft 1937–1938, Stuttgart 1986, 926.

² Vgl. zu den evangelischen und katholischen Wahlverweigerungen in Württemberg Joachim Köhler/Jörg Thierfelder, Anpassung oder Widerstand?, in: Thomas Schnabel (Hg.), Formen des Widerstandes im Südwesten 1933–1945. Scheitern und Nachwirken, unter Mitarbeit von Angelika Hauser-Hauswirth, hg. von der Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg und dem Haus der Geschichte Baden-Württemberg, Ulm 1994, 53–94: 73–75.

³ Vgl. Alan Bullock, Hitler. Bd. 1: Der Weg zur Macht, Frankfurt a.M./Hamburg 1964, 268.

⁴ Karl Dietrich Bracher, Stufen der Machtergreifung, Frankfurt a.M. 1974, 472–498.

März 1936 und eben [165:] die am 10. April 1938, also kurz nach dem ‚Anschluss‘ Österreichs an das Deutsche Reich. Während bei den ersten beiden Volksabstimmungen „zum letzten Mal, wenngleich nur noch ansatzhaft zum Missvergnügen der Partei eine gewisse Differenzierung des politischen Willens und unter gegebenen Verhältnissen noch bemerkenswerte Resistenzkraft einzelner Wählergruppen auch nach außen hin sichtbar geworden“⁵ ist, wurden bei den letzten beiden Volksabstimmungen schon Ergebnisse weit über 90% erzielt. 1936 stimmten für die Liste des Führers im „Reich“ 97,8% und 1938 sogar 98,5%.⁶ Die Volksabstimmung 1938 fand am Palmsonntag statt. Er hatte in der politischen Propaganda einen neuen Namen erhalten, nämlich „Tag des Großdeutschen Reiches“. Der NS-Staat verknüpfte – taktisch nicht ungeschickt – die Abstimmung zu dem in Deutschland höchst populären ‚Anschluss‘ Österreichs mit einer Abstimmung über Hitlers Politik.

Der württembergische Oberkirchenrat begrüßte und unterstützte den ‚Anschluss‘ Österreichs und die Abstimmung in jeder Weise. Am 16. März 1938 teilte er den Pfarrämtern Folgendes mit: „Das weltgeschichtliche Geschehen, das die Heimkehr Österreich in das Reich bedeutet und das von unserem österreichischem Brudervolk als Schicksalswende erlebt wird, findet seinen Widerhall auch in den Gemeinden unserer Landeskirche, die zu allen Zeiten volksverbunden gewesen ist, und ruft uns auf, gemeinsam vor Gott zu treten und ihm in der Gemeinde zu danken“. Am darauffolgenden Sonntag sollte die Gemeinde eine Ansprache hören, die mit dem Choral „Nun danket alle Gott“ beendet werden sollte.⁷ Im vorgeschlagenen Text für diese Ansprache wird der Freude Ausdruck verliehen, „daß es Gott dem Führer des deutschen Volkes geschenkt hat, seine Heimat zurückzugewinnen und mit dem Reich der Deutschen wieder zu vereinigen“.⁸ Am Sonntag, den 3. April, sollte im Gottesdienst ein Wort des Lutherrats verlesen werden, nach dem „die Evang[elische] Kirche der ins Reich heimgekehrten deutschen Ostmark“ begrüßt wird. Dann ordnete der Oberkirchenrat am 5. April ein Glockengeläut an, wenn im Rundfunk nach der ‚Führerrede‘ am 9. April der dritte Vers des [166:] oben erwähnten ‚Niederländischen Dankgebets‘ ertönte. In das Schlussgebet im Gottesdienst des 10. April sollte ein besonderer Passus eingeschaltet werden, der den Dank zum Ausdruck bringen sollte, „daß wir uns als deutsche Brüder haben zusammenfinden dürfen.“ Am Tag nach der Wahl sollten wiederum die Glocken, und zwar ¼ Stunde lang, läuten.⁹

⁵ A.a.O., 497f.

⁶ Vgl. Thomas Schnabel, *Württemberg zwischen Weimar und Bonn 1928–1945/46*, Stuttgart 1986, 519.

⁷ Mitteilung des OKR Stuttgart, zit.n. Schäfer, *Landeskirche* 5, 914.

⁸ A.a.O., 915.

⁹ A.a.O., 923.

Der württembergische Oberkirchenrat war – wie die große Mehrheit der Deutschen – gewiss über den ‚Anschluss‘ Österreichs begeistert. Das taktische Motiv bei der starken Unterstützung von ‚Anschluss‘ und ‚Volksabstimmung‘ darf freilich nicht außer Acht gelassen werden. Für Landesbischof Theophil Wurm war der ‚Anschluss‘ eine günstige Möglichkeit, die Volksverbundenheit der württembergischen Kirche herauszustellen, um dadurch die angespannten Beziehungen zum NS-Staat in Württemberg wieder zu verbessern. Um das Verhältnis zwischen Staat und Kirche zu bereinigen, schrieb er darum an den württembergischen Gauleiter und Reichsstatthalter Wilhelm Murr und bat um ein Gespräch, das am 31. März 1938 dann auch stattfand.¹⁰ Erreicht werden konnte 1938 eine spezifisch württembergische Form von Burgfrieden zwischen Staat und Kirche, der immerhin bis 1941 hielt. Ein Mitglied des Oberkirchenrats und ein Beamter der Reichsstatthalterei trafen sich von da an immer wieder, um die Reibungspunkte zwischen Staat und Kirche zu besprechen und möglichst aus der Welt zu schaffen.

Nicht wenige Pfarrer der Bekennenden Kirche nahmen zunächst Anstoß an der theologischen Argumentation des Oberkirchenrats. Sie konnten nicht verstehen, dass in Bezug auf den ‚Anschluss‘ nahezu das gleiche Vokabular verwendet wurde, wie es Deutsche Christen und einige Kirchenleitungen im Jahr 1933 in Bezug auf die ‚Machtergreifung‘ verwendet hatten. Sie waren enttäuscht, dass offenbar die Barmer Theologische Erklärung, vor allem Barmen I, auf die kirchenleitenden Verlautbarungen offensichtlich keinen Einfluss hatte. So fragte die Kirchlich-Theologische Sozietät zu Recht: „Hat die Kirche ein Recht, politisch günstige Ereignisse als Gnadenerweise Gottes anzusehen und dafür in der Gemeinde zu danken, ohne Rücksicht auf die [167:] offenkundige Feindschaft der staatlichen Macht gegen die Freiheit der Verkündigung von Gottes Wort?“ Sie stellte fest, „daß die vom Oberkirchenrat vorgelegte Erklärung in klarem Widerspruch zum ersten und grundlegenden Satz der Barmer Erklärung steht“.¹¹

Vor allem aber konnten und wollten einige Pfarrer und Laien kein „Ja“ zu Hitlers Politik, vornehmlich zu seiner Kirchenpolitik sagen. Bekannt geworden ist ja in Württemberg vor allem der Fall des katholischen Bischofs von Rottenburg, Johannes Baptista Sproll, der als einziger deutscher Bischof

¹⁰ Schreiben Wurms v. 29. März 1938 und Gesprächsprotokoll siehe Schäfer, *Landeskirche* 5, 917–920. Gegenüber den „drei Forderungen an die Kirche: Anerkennung der Erbgesundheitsgesetzgebung, Förderung des Wehrwillens und Anerkennung der rassistischen Weltanschauung“, die Staatssekretär Waldmann erhoben hatte, machte Wurm bei diesem Gespräch nur in Bezug auf die letzte Forderung Vorbehalte geltend.

¹¹ Fragen der Kirchlich-Theologischen Sozietät, in: Theodor Dipper, *Die Evangelische Bekenntnisgemeinschaft in Württemberg 1935–1945* (AGK 17), Göttingen 1966, 217.

die Wahl verweigerte und üblen Repressionen ausgesetzt war.¹² Nicht so bekannt sind die Beispiele einzelner evangelischer Bekenntnispfarrer wie Laien, die nicht zur Wahl gingen oder mit „Nein“ stimmten oder auf eine andere Weise ihr „Nein“ zu Hitlers Politik zum Ausdruck brachten. Soweit ihr Verhalten 1938 bekannt wurde, traf sie der Zorn der NSDAP. Die örtlichen Parteigrößen hatten ja nur den einen Wunsch, ein möglichst hundertprozentiges „Ja“ zu den Fragen vorzulegen, nicht zuletzt – wie der Ortsgruppenleiter in Neckartailfingen sagte – „um dem Führer Freude zu bereiten“ (s.u.).

Um nicht einer falschen Optik zu erliegen, soll gleich zu Anfang betont werden, dass die Zahl der Wahlverweigerer auch unter den evangelischen Christen Württembergs sicher nur eine Minderheit gewesen ist, auch wenn Martin Widmanns Einschätzung richtig sein dürfte: „Viele Pfarrer und Gemeindeglieder der Bekennenden Kirche stimmten trotz der Bischöflichen Wahlempfehlung mit NEIN.“¹³ Es gab auch solche, die nur mit schlechtem Gewissen mit „Ja“ stimmten. „Viele Ja-Stimmen sind von gewissenhaften Menschen der christlichen Gemeinde mit verletztem Gewissen abgegeben worden“, schrieb Studienrat Johannes Dilger aus Kirchheim an den Oberkirchenrat.¹⁴ Wie groß die Zahl der „Neinsager“ und Verweigerer wirklich war, lässt sich nicht ermessen, weil das NS-Regime natürlich in der Öffentlichkeit Gegenstimmen und Wahlverweigerungen totschwieg. Dass überhaupt so viele Wahlverweigerer bekannt wurden, lag daran, dass an nicht wenigen Orten die Vorschriften für eine geheime Wahl eklatant missachtet wurden. In zwei württembergischen Nachbarorten [168:] wurden die Wahlvorschriften unterschiedlich ausgelegt. In Plieningen wurde geheim gewählt, in Bernhausen hingegen offen.¹⁵ Der Dekan von Weikersheim meldete an den Oberkirchenrat: „Bei der Durchführung der Wahl war es für alle Orte, von denen ich bisher gehört habe, bezeichnend, daß auf Befehl der Partei kein Verschlag angebracht war, sondern in aller Öffentlichkeit gewählt werden mußte.“ Der Pfarrer von Aistaig bekam nach Betreten des Wahllo-

¹² Zu Sproll vgl. Paul Kopf/Max Miller (Hg.), Die Vertreibung von Bischof Johannes Baptista Sproll von Rottenburg 1938–1945. Dokumente zur Geschichte des kirchlichen Widerstandes (VKZG.A 13), Mainz 1971; Joachim Köhler, Johannes Baptista Sproll. Bischof von Rottenburg, in: Michael Bosch/Wolfgang Niess (Hg.), Der Widerstand im Südwesten 1933–1945 (Schriften zur politischen Landeskunde Baden-Württembergs 10), Stuttgart 1984, 35–46.

¹³ Martin Widmann, Bekennende Kirche und Bekennende Gemeinde in Plieningen-Hohenheim 1933–1938. Erzählung nach dem Tagebuch und den Aufzeichnungen von Richard Widmann, 2. Pfarrer in Plieningen-Hohenheim, Manuskript eines Vortrags vom 18.11.1993 in Plieningen, 21.

¹⁴ Dipper, Bekenntnisgemeinschaft, 12.

¹⁵ Vgl. Debora Pfeifer, Die evangelische Kirchengemeinde in Bernhausen in der Zeit des Nationalsozialismus, in: Filderstädter Schriftenreihe zur Heimat- und Landeskunde 12, Filderstadt 1998, 135–156: 149.

kals gar schon den ausgefüllten Stimmzettel in die Hand. Und in Backnang schaute ein Mitglied der Wahlkommission die Stimmzettel des Stadtpfarrers und seiner Frau zuerst an, bevor er sie in die Urne steckte.¹⁶ Nach einem Protestschreiben von Landesbischof Wurm an den zuständigen Innenminister fehlten in nicht wenigen Orten Wahlkabinen und Stimmzettel. Seitens der Partei hatte man argumentiert, dass „diese Vorschriften dem heutigen Empfinden nicht mehr entsprechen und daß deshalb Parteikreise und politische Formationen den Wunsch geäußert hätten, es möchte öffentlich abgestimmt werden.“¹⁷ [169:]

„Neinsager“ und Wahlverweigerer unter der württembergischen Pfarrerschaft

Pfarrer Otto Mörike aus Kirchheim, Mitglied der württembergischen Bekenntnisgemeinschaft, hatte schon bei der Volksabstimmung vom 29. März 1936 nur einen leeren Stimmzettel abgegeben, weil es nach seiner Meinung bei der Wahl nicht mit rechten Dingen zugegangen war.¹⁸ Jetzt legte er bei der Wahl zu seinem Stimmzettel eine persönliche Erklärung. Darin sagte er ausdrücklich „Ja“ zur „Wiedervereinigung Österreichs mit dem deutschen Reich“, aber „Nein“ zu Hitlers Politik und begründete dies so: „Der Führer sagte in seiner Rede vom 18. vorigen Monats: ‚Das deutsche Volk soll in diesen Tagen noch einmal überprüfen, was ich mit meinen Mitarbeitern in den 5 Jahren seit der ersten Wahl des Reichstags im März 1933 geleistet habe.‘ Dieser Aufforderung gebe ich statt und komme nach gewissenhafter Überprüfung des vom Führer und seinen Mitarbeitern in den letzten 5 Jahren Geleisteten zu folgender Stellungnahme: Vieles Große ist in dem genannten Zeitraum geleistet worden, besonders auf sozialem und wirtschaftlichem Gebiet, wie es zuletzt noch vom Führer selbst in seiner Rede vom 20. Februar aufgezählt und aufgezeigt worden ist. Ich anerkenne das mit Dank gegen Gott. Aber daneben steht, Gott sei’s geklagt!, anderes, was mich und mit mir

¹⁶ Zu den Beispielen vgl. Schnabel, Württemberg, 529.

¹⁷ Protestschreiben Wurms an den württembergischen Innenminister Schmid v. 27. April 1938, zit.n. Schäfer, Landeskirche 5, 934.

¹⁸ Zum „Fall Mörike“ vgl. Gerhard Schäfer, Die Evangelische Landeskirche in Württemberg und der Nationalsozialismus. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf, Bd. 4: Die intakte Landeskirche 1935–1936, Stuttgart 1977, 670–674; Wilhelm Kern, Kirchlicher Widerstand während des Dritten Reiches in Kirchheim unter Teck, am Beispiel des Pfarrers Otto Mörike, in: Schriftenreihe des Stadtarchivs Kirchheim 4, 1986, 105–134. Zu Mörike vgl. Joachim Scherrieble, „Du sollst Dich nicht vorenthalten“. Das Leben und der Widerstand von Gertrud und Otto Mörike in der Zeit des Nationalsozialismus, hg. vom Kreisjugendring Esslingen, Stuttgart/Vaihingen 1995; ders., Otto Mörike (1897–1978), in: Rainer Lächele/Jörg Thierfelder (Hg.), Wir konnten uns nicht entziehen. Dreißig Biographien zu Kirche und Nationalsozialismus in Württemberg, Stuttgart 1998, 311–324.

nicht wenige aufrechte deutsche Männer und Frauen mit großer Sorge um die Zukunft unseres Volkes erfüllt und wozu ich unmöglich Ja sagen kann. Es ist dies im wesentlichen zweierlei: 1. Die Auflösung von Sittlichkeit und Recht; 2. Die Zerstörung der Kirche und die Entchristlichung unseres Volkes.“

In Bezug auf Punkt 1 klagte Mörike an, „wie ... eine völkische Nützlichkeitsmoral die in Gottes Gebot geforderte Wahrhaftigkeit aufhebt“ und hinterfragte die zunehmende Aushöhlung des Rechtsstaates: „[...] daß es immer noch Konzentrationslager gibt und dass die Maßnahmen der Geh[ei]men Staatspolizei jeder richterlichen Nachprüfung entzogen sind? Wohin soll es führen, wenn entgegen dem klaren Gerichtsurteil, das in der Sache von Pfarrer Niemöller gefällt wurde und das Niemöller freigab, von allerhöchster Stelle die Verbringung dieses Mannes, der ein ganzer [170:] Deutscher, ein ganzer Christ, ein Ehrenmann vom Scheitel bis zur Sohle ist, ins Konzentrationslager verfügt und Niemöller, der Vorkämpfer der bekennenden Kirche, damit zum gefährlichen Volksschädling gestempelt wurde?“ In Bezug auf Punkt 2 klagte Mörike den zunehmenden Kampf gegen Kirche und Christentum in den Äußerungen der Partei an und die „Inhaftierung von über 800 evang[elischen] Pfarrern und Gemeindegliedern im Jahr 1937.“ In Mörikes Stellungnahme ist unschwer ein Reflex auf die bedeutende Denkschrift der ‚radikalen‘ Bekennenden Kirche von 1936 zu erkennen, die Mörike als Mitglied der Bekenntnisgemeinschaft bekannt war. Sie hatte ausdrücklich die „Gefahr der Entchristlichung“, die „Entkonfessionalisierung“ beklagt und sich besorgt gezeigt, „daß eine dem Christentum wesensfremde Sittlichkeit in unser Volk eindringt und es zu zersetzen droht.“¹⁹ Landesbischof Wurm hatte dem sachlichen Inhalt der Denkschrift durchaus zugestimmt, es freilich nicht für opportun gehalten, dass ein ‚Wort an die Gemeinden‘ mit Teilen der Denkschrift in den Gemeinden verlesen würde.²⁰

Mörikes Erklärung wurde bei der abendlichen Siegesfeier der Partei öffentlich verlesen. Er selbst wurde noch am gleichen Abend von der Polizei vernommen, übel zusammengeschlagen und ins Polizeigefängnis nach Stuttgart überführt. Nach einer Woche freigelassen, wurde Mörike Ziel einer großen Demonstration vor seinem Haus in Kirchheim. Erneut musste er für einen Tag ins Gefängnis. Der Landesbischof hatte durchaus Verständnis für Mörikes Position, hielt es aber nicht für sinnvoll – so Oberkirchenrat Sautter in einer Predigt in Kirchheim nach Mörikes erster Haftentlassung –, „die Bekundung unseres berechtigten Anliegens in Verbindung zu bringen mit einem außenpolitischen Akt“.²¹ Anstatt Mörikes Anliegen offensiv

¹⁹ Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder, *Evangelische Kirche zwischen Kreuz und Hakenkreuz*, Stuttgart 4 1990, 90f.

²⁰ Aktennotiz Wurms v. 1.8.1936, in: Schäfer, *Landeskirche* 4, 852.

²¹ Schäfer, *Landeskirche* 5, 942.

zu unterstützen, wiegelte er ab, um die neugeknüpften Kontakte mit Partei und Staat in Württemberg nicht zu gefährden. Die große Frage war, ob Mörike weiterhin Pfarrer in Kirchheim bleiben durfte. Die Position des Staates war klar. Reichsstatthalter Murr teilte dem Oberkirchenrat mit, nach den Vorfällen in Kirchheim könne es „polizeilicherseits nicht geduldet werden, dass Stadtpfarrer Mörike im Kreis Kirch- [171:] heim/Nürtingen sich weiterhin kirchenpolitisch betätige oder kirchliche Amtshandlungen als Geistlicher vornehme. Sollte Stadtpfarrer Mörike gegen diese ihm erteilte Auflage verstossen, so wäre man genötigt, gegen ihn anderweitige Maßnahmen zu ergreifen.“²² Die Bekenntnisgemeinschaft wie der Kirchheimer Kirchengemeinderat sprachen sich für ein Verbleiben von Mörike in Kirchheim aus. Der Kirchheimer Kirchengemeinderat bat den Oberkirchenrat, „dafür Sorge [zu] tragen, daß unter allen Umständen der Gemeinde ihr rechtmäßiger Pfarrer wiedergegeben wird und daß Mörike so bald als möglich wieder nach Kirchheim zurückkehrt.“²³ Gemeindeglieder setzten sich bei maßgeblichen Stellen in Partei und Staat sowie beim Oberkirchenrat für die Rückkehr Mörikes ein. Doch angesichts der starren Haltung von Partei und Staat beschloss der Kirchheimer Kirchengemeinderat in Anwesenheit zweier Mitglieder des Oberkirchenrats (und wohl nicht ohne Druck des Oberkirchenrats) am 11. Mai 1938 Folgendes: „Der Kirchengemeinderat hat durch den Gang der Besprechung eine klare Einsicht darein gewonnen, welche starken Hindernissen für einen Wiedereintritt des Herrn Stadtpfarrers Mörike in die hiesige Arbeit vorliegen. So sehr er es bedauert, wenn die Gemeinde seinen Dienst verlieren sollte, und so sehr er es beklagte, wenn die Gemeinde der Gewalt weichen müßte, so sieht er doch, wenn die weltlichen Stellen nicht den für eine geordnete Ausübung des kirchlichen Amtes notwendigen Schutz gewährleisten, keine Möglichkeit für eine Weiterarbeit Stadtpfarrer Mörikes in der Gemeinde.“²⁴ Schon einen Tag später zog ein Mitglied des Kirchengemeinderats seine Unterschrift „in der gewissenmäßigen Bindung an das Wort Gottes“ wieder zurück. Es sei hier nicht auf Grund von biblischen Erwägungen, sondern auf Grund von faktischen Nützlichkeits-erwägungen gehandelt worden.²⁵ Mörike wurde schließlich Anfang 1939 mit der Versehung der Pfarrei Weissach-Flacht betraut. Gegen Mörike wurde dann auch Klage erhoben wegen „Vergehen gegen das Heimtücke-gesetz“. Am 27. November 1939 fand dazu die Verhandlung vor dem Sondergericht Stuttgart unter dem berüchtigten Senatspräsidenten Cuhorst statt,²⁶ der be-

²² Schreiben Wurms an das Evangelische Dekanatsamt Leonberg v. 18.1.1940, Dekanatsarchiv Kirchheim.

²³ Schäfer, *Landeskirche* 5, 947f.

²⁴ Kern, *Kirchlicher Widerstand*, 127.

²⁵ Ebd.

²⁶ Vgl. a.a.O., 129–131.

reits die Fälle Leikam²⁷ und von Jan²⁸ „bearbeitet“ hat- [172:] te. Mörike wurde nicht nur wegen seines Verhaltens am Wahltag, sondern auch wegen regimekritischer Äußerungen bei Bibelabenden außerhalb Kirchheims angeklagt. Er wurde zu 10 Monaten Gefängnis verurteilt, die Strafe allerdings mit dreijähriger Bewährung ausgesetzt. Weiter erhielt er Redeverbot in Kirchheim und im Bezirk Kirchheim.²⁹

Neben dem spektakulären Fall von Otto Mörike – seine Frau Gertrud stimmte auch mit Nein – sind einige weitere Fälle bekannt geworden. Pfarrer Ernst Fuchs, dem man 1933 seine theologische Dozentur in Bonn weggenommen und der 1934 Pfarrer in Winzerhausen geworden war, wurde ebenfalls attackiert. Er hatte schon am 9. April 1938 das Pfarrhaus nicht ordnungsgemäß beflaggt und sich dann an der Volksabstimmung überhaupt nicht beteiligt. Die örtliche NSDAP lastete ihm die 21 Nein-Stimmen in Winzerhausen an. Auch bei Fuchs kam es zu Demonstrationen. Das Bürgermeisteramt bemühte sich um die Versetzung von Fuchs. Die Gemeinde stellte sich zum großen Teil hinter Fuchs. Dieser wurde zunächst beurlaubt und später dann in eine andere Gemeinde versetzt. In Würtingen gaben Pfarrer Karl Dipper und seine Frau zwei ungültige Stimmzettel ab, außerdem gab es noch zwei Nein-Stimmen. Daraufhin wurde in der anschließenden Woche die Pfarrhaustür verunreinigt, Scheiben im Gemeindesaal eingeworfen und im „Stürmer“-Kasten die beiden Pfarrersleute als „Volksverräter“ diffamiert.³⁰

Zusammenfassend ist zur Haltung der Kirchenleitung zu den gemäßregelten Pfarrern zu sagen, dass diese zwar ebenfalls den antikirchlichen, ja antichristlichen Kurs des NS-Staates beklagte, aber trotzdem das konkrete Vorgehen der Pfarrer kritisierte. Kritik an der NS-Politik gegenüber den Kirchen zu üben, war nach Meinung der Kirchenleitung ihre Aufgabe und nicht die der Pfarrer. Gleichzeitig tat die Kirchenleitung alles ihr Mögliche, um die Situation der Gemäßregelten zu verbessern. Entsprechend rügte Landesbischof Wurm vor dem Pfarrverein die Neinsager. Es handele sich bei der Bekennenden Kirche „nicht um eine politische Widerstandsbewegung“, sondern „um eine kirchliche Erneuerungsbewegung“: „Wir müssen dies auch dadurch glaubhaft ma- [173:] chen, daß eine an sich berechnigte Kritik an der Religions- und Kirchenpolitik des Staates, wie wir sie schon oft in mündlichen und schriftlichen Darlegungen geübt haben, nicht mit einem politischen Akt, wie es eine Volksabstimmung ist, verbunden wird. Amtsbrüder, die in diese Richtung andere Wege gehen, können von der Kirchenleitung

²⁷ Zu Alfred Leikam vgl. Bettina Wenke, Alfred Leikam. Mitglied im CVJM, in: Michael Bosch/Wolfgang Niess (Hg.), *Der Widerstand im Südwesten*, 61–70.

²⁸ Zu Julius von Jan vgl. Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder, *Christen – Juden – Deutsche*, Bd. 3/I, Stuttgart 1995, 69–92.

²⁹ Zu den juristischen Folgen für Mörike vgl. Kern, *Kirchlicher Widerstand*, 129–131.

³⁰ Zu Würtingen vgl. Schäfer, *Landeskirche* 5, 926–930.

nicht erwarten, daß sie gedeckt werden, wenn wir uns auch nach Kräften und mit Erfolg bemühen, ihre Lage zu erleichtern.“³¹ Eigenartig berührt es, dass Wurm die Wahlverweigerungen als politische Widerstandsaktionen einordnete. Wurm benutzte hier offensichtlich die nationalsozialistische Sprachregelung, nach der jede kritische Äußerung und Handlung als Widerstand bezeichnet wurde. Die beteiligten Pfarrer haben ihre Aktion gewiss nicht als Widerstandsaktion eingeordnet. Sie sahen darin eher den Ausdruck einer Haltung, wie die Kirche sie nach Barmen V dem Staat gegenüber einzunehmen habe, dass sie „an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten“ zu erinnern habe.³² Wurm wollte auf jeden Fall vermeiden, dass man sich seitens der Kirche an gegen Staat und Partei gerichteten Aktionen beteiligte.³³ Durch die hier vertretene Position wurde die Kritik der Pfarrer weitgehend um ihre Wirkung gebracht. Wenn der NS-Staat überhaupt auf Kritik reagierte, dann nur – das zeigen auch die Beispiele der hier genannten Pfarrer –, wenn sie öffentlich war. Wir spüren bei Wurm das starke Bedürfnis, die Konflikte zu entschärfen, um die Landeskirche vor staatlichen Repressalien zu schützen. Um den kirchlichen Burgfrieden zu bewahren, sollten die Bekenntnispfarrer sich zurückhalten mit ihrer Kritik an der staatlichen Kirchenpolitik. So konnte Wurm Mörike gar vorwerfen, dass er „in einer die Kirche schädigenden Weise gehandelt“ habe.³⁴ Wurms Haltung 1938 bewirkte, dass die Beziehungen zwischen der Kirchenleitung und den Pfarrern der Bekenntnenden Kirche in diesem Jahr einen absoluten Tiefpunkt erreichten.³⁵ 1938 hatte Wurm durchaus auch noch die große Hoffnung auf eine „Humanisie-

³¹ Ansprache Wurms am 22.4.1938, in: Schäfer, Landeskirche 5, 975–977: 977.

³² Thierfelder/Röhm, Evangelische Kirche, 59.

³³ Werner Jetter schrieb über die Haltung jüngerer württembergischer BK-Theologen im ‚Dritten Reich‘: „Aber im Grund machten auch wir von der kirchlichen Generallinie gerne Gebrauch, auf der man den kirchlichen Widerstand nur innerkirchlich und nicht als gegen Partei und Staat gerichtet angesehen wissen wollte. Diese Zweizügigkeit aus wohlbegründeter Angst ist ja, unter der immer brutaleren Diktatur fast notgedrungen, für viele Bereiche des Kirchenkampfes kennzeichnend geblieben; sie hat uns Kirchenleuten damals manches Leiden erspart, aber auch manche Vollmacht gekostet.“ Werner Jetter, Vaterlandsliebe. Eine Jugend in der Weimarer Republik, in: Siegfried Hermle/Rainer Lächle/Albrecht Nuding (Hg.), Im Dienst an Volk und Kirche! Theologiestudium im Nationalsozialismus. Erinnerungen, Darstellungen, Dokumente, Reflexionen, Stuttgart 1988, 16–42: 41.

³⁴ Oberkirchenrat an Pfarrer Dipper, dem Vorsitzenden des Landesbruderrats, v. 16.4.1938, zit.n. Schäfer, Landeskirche 5, 963.

³⁵ Vgl. Schnabel, Württemberg, 435ff.

rung des NS-Systems“³⁶ eine Hoffnung, die ihm erst im Laufe des Zweiten Weltkriegs abhanden kam. [174:]

Neinstimmen und Wahlenthaltungen von Laien

In Gerstetten gab es bei der ‚Volksabstimmung‘ 14 Nein-Stimmen. Der Ortspfarrer wurde vom NS-Ortsgruppenleiter zur Rede gestellt, weil auf der Siegesfeier der Partei geäußert worden war: „Der Pfarrer ist auch einer von den 14.“ Dieser bestritt jedoch diese Behauptung. Der Ortsgruppenleiter konnte nachweisen, dass Jakob Junginger, der Leiter des örtlichen CVJM, und Dr. Beil, auch er kirchlich engagiert, mit Nein gestimmt hätten. Junginger wurde am Abend des Wahltags vom Ortsgruppenleiter vernommen. Er wurde gefragt, „warum er als Parteigenosse und alter Kämpfer mit Nein gestimmt habe“ und wurde dann von den versammelten Parteigrößen geschmäht und geschlagen. Der Ortsgruppenleiter zwang den CVJM zur Auflösung. Am 11. April zogen Parteigenossen nach der Siegesfeier zu den Häusern der ‚Neinsager‘. Beil konnte flüchten, bevor die Demonstranten sein Haus erreicht hatten. Versuche, ins Haus von Junginger einzudringen, in dem sich die Kinder von Junginger – die Eltern waren bei einem Gottesdienst – verbarrikadiert hatten, misslangen. Als Junginger heimkam, wurde er erneut vernommen. Als sich der Ortspfarrer beim Ortsgruppenleiter über die Behandlung der ‚Neinsager‘ beschwerte, gab ihm der Ortsgruppenleiter folgendermaßen zurück: „In Rußland würden solche Saboteure erschossen. Wir sind da viel großmütiger [. . .] Wir werden bloß dafür sorgen, dass diese Leute selbst in Gerstetten nichts mehr zu suchen haben.“³⁷

In Meimsheim sah sich ein Landwirt ebenso in einem Gewissenskonflikt. Zwar begrüßte er den ‚Anschluss‘, aber zu Hitlers Kirchenpolitik, vor allem zu Alfred Rosenbergs Neuheidentum, konnte er nicht Ja sagen. Er wollte ursprünglich auf dem Wahlzettel die erste Frage bejahen, die zweite aber verneinen und eine schriftliche Begründung auf dem Wahlzettel anbringen. Da aber in diesem Ort eine offene Wahl stattfand, blieb ihm nichts anderes übrig, als die zweite Frage durchzustreichen. Auch hier zog man nach der Siegesfeier vor das Haus des Neinsagers und beschimpfte ihn mit Sprechchören als Staatsfeind und Volksverräter. [175:]

Wesentlich gravierender waren die Folgen für die sieben Personen in Neckartailfingen, die mit Nein stimmten.³⁸ Sechs der Neckartailfinger ‚Nein-

³⁶ Kurt Meier, *Der evangelische Kirchenkampf*, Bd. 1: *Der Kampf um die Reichskirche*, Göttingen 1976, 444.

³⁷ Vgl. Schreiben des Pfarramts Gerstetten an den Oberkirchenrat v. Mai 1938, LKA Stuttgart, D1/76.

³⁸ Vgl. zum Folgenden Schäfer, *Landeskirche* 5, 954–959; Manfred Lutz, *Der Nationalsozialismus in Neckartailfingen. Versuch der Geschichte eines evangelischen Bauerndorfs*

sager‘ taten dies aus religiösen Gründen. Zwei von ihnen, Frau Schwille, die mit ihrem Mann einen Eisen- und Kolonialwarenladen betrieb, und ihre Tochter, die bei der Kreissparkasse in Nürtingen angestellt war, „konnten sich nicht entschließen, die Liste des Führers mitzuwählen, weil Namen wie Rosenberg und Kerrl enthalten waren, zu deren Kirchenpolitik und Aussagen sie nicht Ja sagen konnten.“³⁹ Die restlichen vier ‚Neinsager‘, der Inhaber einer Gärtnerei mit Frau und zwei Kindern in Neckartailfingen, begründeten ihr Nein zur zweiten Frage mit der ablehnenden Haltung der örtlichen NSDAP zur Kirche. Auch in Neckartailfingen gab es Demonstrationen und Sprechchöre. Bei der Gärtnerei wurden noch in der Nacht des Wahltags Scheiben eingeworfen, der Tochter Schwille wurde am darauffolgenden Montag von der Kreissparkasse gekündigt. Am Dienstag wurde in der Gemeindehalle das Abstimmungsergebnis verkündet. Der Ortsgruppenleiter sagte dazu: „Wir haben 100% Ja-Stimmen angegeben, um dem Führer Freude zu bereiten, darunter sind leider 7 Nein.“⁴⁰ Dann wurden die Namen derer verlesen, die mit Nein gestimmt hatten. Es formierte sich eine Demonstration zu den Häusern der „Volksverräter“. Vor allem das Haus der Familie Schwille war das Ziel der Demonstration. Es gab Sprechchöre: „Gebt ihnen eine Freikarte nach Moskau! Für euch ist es Zeit, daß ihr morgen verschwindet! Kein Pfund Salz, kein Pfund Zucker kaufen wir diesen Moskowitern ab!“⁴¹ In einem Haus wurden gar sämtliche Fenster eingeworfen. Man sprach von der Neckartailfinger ‚Kristallnacht‘.⁴² Am 3. Mai 1938 wurden die ‚Neinsager‘ auf das Rathaus bestellt, um ein Sühnegeld zu bezahlen und eine Erklärung zu unterschreiben, in dem sie sich dazu bekannten, durch ihr Nein dem Führer Schande bereitet zu haben. Mutter und Tochter Schwille unterschrieben keine Erklärung, legten vielmehr in einer eigenen Erklärung noch einmal ihre Gründe, mit Nein gestimmt zu haben, vor. Sie wurden abermals vorgeladen und schwer bedroht.⁴³ Anders als in Gerstetten und Meims-

im ‚Dritten Reich‘, Zulassungsarbeit PH Esslingen o.J., 26–30; Joachim Scherrieble, Reichenbach an der Fils unterm Hakenkreuz. Ein schwäbisches Industriedorf in der Zeit des Nationalsozialismus, Stuttgart und Tübingen 1995, vor allem 209ff. und 292ff.; Christoph Hermann, . . . Am hellen Tage voranzugehen . . . In der Verbundenheit des Glaubens. Unser Vater Ludwig Hermann in einem Konflikt des Jahres 1938, masch. Ausarbeitung o.J. (für die Überlassung dieser glänzend recherchierten Dokumentation dankt der Verf. Herrn Hermann ganz ausdrücklich).

³⁹ Bericht des Pfarramts Neckartailfingen, zit.n. Schäfer, Landeskirche 5, 954.

⁴⁰ Hermann, Am hellen Tage, 10.

⁴¹ Ebd.

⁴² Vgl. Lutz, Nationalsozialismus, 27.

⁴³ Nach a.a.O., 29, sollen die beiden Frauen Schwille sogar in den Amtssitz von Gauleiter und Reichsstatthalter Wilhelm Murr zitiert und von diesem schwer beschimpft worden sein, dann aber nach mutiger Gegenwehr freigekommen sein. Dafür ließen sich aber keine Belege finden.

heim mussten die ‚Neinsager‘ in Neckartailfingen mit Langzeitfolgen [176:] rechnen, d.h. man versuchte, die wirtschaftliche Existenz der ‚Neinsager‘ zu ruinieren. Wie erwähnt verlor die Tochter Schwille ihre Stelle als Angestellte der Kreissparkasse. Gegen den Eisen- und Kolonialwarenladen wurde ein Boykott ausgerufen, der nur bei Widerruf des ‚Neins‘ aufgehoben werden sollte. Die ‚Neinsager‘ blieben bei ihrem ‚Nein‘. Weil die Neckartailfinger diesen Boykott offensichtlich nicht vollständig beachteten, wurde in einer Parteiversammlung Anfang Juni ein „vollständiger Boykott“ beschlossen.⁴⁴ Der Vertrauensmann der evangelischen Bekenntnisgemeinschaft, Pfr. Ludwig Hermann aus dem Nachbarort Neckartenzlingen, verschickte nach Absprache mit dem Vorsitzenden der württembergischen Bekenntnisgemeinschaft, Theodor Dipper, der für ein paar Wochen in Neckartailfingen amtiert hatte und darum die Not der Schwilles kannte, und nach Rücksprache mit dem Neckartailfinger Ortspfarrer ein Rundschreiben an die Pfarrfrauen der Umgebung mit der Bitte, den Boykott zu brechen. „Die Gemeinde beugt sich leider weithin diesem rechtswidrigen Terror. Der Boykott wird fühlbar (Tage ohne Kasse).“ Hermann bat die Angesprochenen, „am hellen Tage“ in dem betreffenden Geschäft einzukaufen. „Zweck: Öffentlich einkaufen, um 1. den Neckartailfingern am hellen Tage mutig voranzugehen; 2. die eigenen Gemeindeglieder zu erziehen zum Handeln aus christlicher Solidarität und ohne Menschenfurcht; 3. dem Nächsten in seiner Not beizuspringen.“⁴⁵ Pfarrer Dipper stellte weiter im Spätherbst 1938 nach seiner Investitur als Pfarrer in Reichenbach die Tochter Schwille als Sekretärin für das Pfarramt und die Bekenntnisgemeinschaft ein. Monate später, im Dezember 1938, beschlagnahmte die Gestapo bei Pfr. Hermann ein Exemplar dieses Rundschreibens. Er und zwei andere beteiligte Pfarrer, Pfarrer Weimer und Pfarrer Dipper, wurden in Schutzhaft genommen. Während Weimer und Hermann nur wenige Tage eingesperrt blieben, musste Dipper, der schon mehrfach inhaftiert worden war, für mehrere Wochen ins Gefängnis, ab 3. Januar ins KZ Welzheim. Landesbischof Wurm setzte sich für ihn beim Reichsstatthalter wie beim Reichsführer SS ein und konnte es erreichen, dass er am 20. Januar 1939 freikam. Wurm räumte ein, dass das besagte [177:] Rundschreiben „als Aufforderung zu einer Demonstration gegen die Partei aufgefaßt werden kann, weshalb es auch vom Oberkirchenrat mißbilligt wird“. Wurm wies aber auch darauf hin, dass Dipper in seelsorgerlicher Absicht gehandelt habe: „Kein Pfarrer kann sich der Pflicht entziehen, auch solchen zu helfen, die in irgendeiner Weise sich verfehlt haben.“⁴⁶ Wurms Argumentation ist zweifelsohne von dem Wunsch bestimmt, Dipper wieder frei zu bekom-

⁴⁴ Vgl. Hermann, *Am hellen Tage*, 1.

⁴⁵ Zit. n. a.a.O., 12.

⁴⁶ Schäfer, *Landeskirche* 5, 959.

men. Der Preis hierfür war freilich sehr hoch, eigentlich allzu hoch, nämlich die Bereitschaft die Solidaritätsaktion der Nürtinger Bekenntnispfarrer beim NS-Staat zu desavouieren, anstatt sie zu unterstützen.

Geradezu brutal ging die Partei gegen die ‚Neinsager‘ von Bernhausen vor. Hier hatten vier Mitglieder der Hahn’schen Gemeinschaft den Mut, mit ‚Nein‘ zu stimmen bzw. der Wahl ganz fern zu bleiben, darunter der frühere Leiter sowie die Hausschwester in der Hahn’schen Gemeinschaft. Diese auf den Bauern Michael Hahn (1758–1819) zurückgehende Gemeinschaft des älteren schwäbischen Pietismus hatte zwar die ‚Machtergreifung‘ Hitlers zunächst durchaus positiv kommentiert. In einem Rundschreiben der leitenden Brüder vom Sommer 1933 heißt es: „Wir sind dankbar für die gnädige Wendung, die uns der treue Gott durch unsere nunmehrige Regierung herbeigeführt hat. Die kommunistische und marxistische Gefahr ist soviel als besiegt, auch die der abgrundmäßigen Gottlosenbewegung ist eingedämmt. Dadurch ist offenbar eine Verzugsfrist für die christgläubige Gemeinschaft eingetreten.“

Das Reich der Finsternis sei freilich noch nicht endgültig besiegt; „indessen sind wir dankbar für das, was es noch aufhält und wir bitten, daß der es jetzt aufhält, lange nicht möge hinweggetan werden.“⁴⁷ Als der Nationalsozialismus immer stärker antikirchliche Züge annahm, ging die Hahn’sche Gemeinschaft zunehmend auf Distanz zum Regime. Auch hier war Alfred Rosenbergs Buch „Mythus des Zwanzigsten Jahrhundert“ Auslöser für die zunehmende Distanz. In der Kriegszeit mischten sich dann starke apokalyptische Töne in die Verlautbarungen der [178:] Hahn’schen Gemeinschaft. Ganz typisch ist hier ein Rundschreiben vom Sommer 1940: „Was unsere äußeren Zustände und die Kriegslage betrifft, so haben wir Gott viel zu danken für den großen Sieg, den er in dem gewaltigen Ringen unserer tapferen Truppen geschenkt hat. Eine neue Zeit ist stark im Anzug. Leider trägt sie auch die Merkmale des Antichristentums in sich. Man fühlt, daß sich außerordentliche Dinge auf allen Gebieten vorbereiten. Die Geburtswehen einer neuen, die Zeichen und Vorboten der letzten Zeit, das Herannahen der Schlussperiode – dies alles läßt sich nicht verkennen. Es geht der Vollendung des Geheimnisses der Bosheit und gleichzeitig der Vollendung des Geheimnisses des Reiches Gottes entgegen.“⁴⁸

Die vier Bernhauser ‚Neinsager‘ wurden schon im Wahllokal von Parteigenossen beschimpft. Am Abend des Wahlsonntags wurden ihnen die Fensterscheiben eingeschlagen. Eine Woche später drangen SA-Männer aus dem Nachbarort bei den ‚Neinsagern‘ ein und schlugen sie brutal nieder. Auf das

⁴⁷ Hartmut Lehmann, Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis zum 20. Jahrhundert, Stuttgart 1969, 328.

⁴⁸ A.a.O., 345f.

Wohnhaus eines der Betroffenen wurde das Wort ‚Volksverräter‘ geschrieben. Einer der ‚Neinsager‘ war erst gar nicht zur Wahl gegangen und war deshalb um 15 Uhr ins Wahllokal zitiert worden. Der dort anwesende Kreisleiter wie die örtlichen Parteigrößen verlangten, dass er zur Wahl ginge. Der Betreffende fragte dann – so seine Erinnerung nach knapp 60 Jahren –: „Was soll man wählen?“ Darauf erhielt er zur Antwort: „Was Hitler alles in den fünf Jahren geleistet hat! Deine Kuh wäre schon lange nicht mehr im Stall [wenn Hitler nicht an die Macht gekommen wäre].“ Er habe daraufhin geantwortet: „Fünf Jahre, das ist noch keine Zeit. Erst in 20 Jahren könne man urteilen, wohin das Ganze gelaufen sei.“ Der Betreffende stimmte angesichts des immensen Drucks im Wahllokal schließlich doch mit „Ja“. Später erfuhr er, dass einige Personen bei der Abgabe des Stimmzettels mit „Ja“ zum ‚Anschluss‘ Österreichs gestimmt hätten, aber zur zweiten Frage durchaus Einwände auf dem Stimmzettel vermerkt hätten. In welcher schwieriger Lage sich diese Laien vorfanden, macht folgende Überlegung eines Mitglieds der Hahn’schen Gemeinschaft deutlich. Er wies [179:] darauf hin, dass ein anderes Mitglied der Hahn’schen Gemeinschaft von einem leitenden Bruder in Stuttgart veranlasst worden sei, sein „Nein“ zu widerrufen. Dieser hätte später geäußert, dass ihn dieser Widerruf mehr gekostet habe als sein „Nein“ im Wahllokal. Schließlich habe weder der Gemeinschaftsleiter noch der Pfarrer Hilfen gegeben, wie man sich bei der Wahl verhalten sollte. In der Gemeinschaftsversammlung sei überhaupt nicht über Politik geredet worden. Der Gemeindepfarrer habe sich allerdings in der Predigt am darauf folgenden Karfreitag indirekt für die Verfolgten ausgesprochen. Alle vier ‚Neinsager‘ sahen sich veranlasst, Bernhausen für einige Wochen zu verlassen und bei auswärtigen Gliedern der Hahn’schen Gemeinschaft Unterschlupf zu suchen.

Bernhausen war nicht der einzige Ort, wo Mitglieder der Hahn’schen Gemeinschaft mit „Nein“ stimmten. In Wendlingen und in Münsingen gab es noch härtere Reaktionen auf die ‚Neinsager‘. „Diese wurden daraufhin öffentlich verhöhnt, gefangengenommen und geschlagen.“⁴⁹

Neinstimmen und Wahlverweigerung als Widerstand

Die Vorgänge um die Volksabstimmung vom 10. April 1938 und das Verhalten von Kirchenleitung und einzelnen Pfarrern und Laien in Württemberg sind in mehrfacher Weise bezeichnend. Sie machen deutlich, wie die politische Kultur mit dem Bruch des Wahlheimnisses immer mehr verkam. Eben dieser Bruch wird von der Kirchenleitung nicht hingenommen; Landesbischof Wurm protestierte gegen diesen Bruch. Sie weisen weiter den zunehmenden Terror von Staat und Partei gegenüber Andersdenkenden auf.

⁴⁹ Pfeifer, Kirchengemeinde, 153.

Sie zeigen aber auch die ganze Problematik des kirchenleitenden Handelns in einer ‚intakten‘ Landeskirche. Um dem NS-Staat keinen Vorwand zum Eingreifen in die Kirche zu geben, ja um die Beziehungen zwischen Kirche und Staat möglichst zu entspannen, werden abweichende Meinungen und Aktionen in der Kirche möglichst verhindert bzw. geht man auf Distanz, wenn es [180:] zu solchen kommt. Gleichzeitig ist man ständig bemüht, sich schützend vor die einzelnen Pfarrer zu stellen, auch wenn man sich mit ihren Anliegen nicht solidarisieren kann. Dass es da Pfarrer im konkreten Fall besser hatten als Laien, machen die Beispiele vor allem aus Bernhausen klar.

Wie sind diese Aktionen der Pfarrer und Laien einzustufen im Blick auf möglichen Widerstand? Sicher hat der NS-Staat sie als Widerstandsakte eingestuft, war doch nach seiner Ansicht alles, was gegen seine Interessen verstieß, Widerstand. In der Zeitgeschichtsforschung bemüht man sich um eine Definition von dem, was alles unter „Widerstand“ zu subsumieren sei.⁵⁰ Gegenüber Definitionen, die von Stufen des Widerstands sprechen, lässt sich einwenden, ob damit nicht, auch ohne es zu wollen, doch gleich eine Wertung von Widerstand vorgenommen wird. Der Widerstand derer, die sich mit Zukunftsvorbereitungen angesichts der drohenden Niederlage beschäftigten, werden höher eingeschätzt als diejenigen, die – etwa als Lehrer – den obligatorischen Hitlergruß in der Schule vermieden. Der evangelische Systematische Theologe Ernst Wolf unterschied dagegen verschiedene nebeneinander tretende Schichten des kirchlichen Widerstands: „1. der Widerstand zur Sicherung des Bestandes der überkommenen landeskirchlichen Institution; 2. der Widerstand im Ringen um die Freiheit des Evangeliums; 3. in Konsequenz aus diesem Widerstand der sehr komplexe, über den ‚Raum‘ der Kirche notwendig und dann auch bewußt hinausgreifende Widerstand im Kampf für das Menschsein des Menschen und in gewisser Weise auch für die Rechtsstaatlichkeit des Staates – er berührt sich mit dem politischen Widerstand; 4. der Versuch eines Widerstandes in jenen Grenzsituationen des Konfliktes, die durch die Probleme von Krieg und Eidesverweigerung und schließlich ‚Tyrannenmord‘ gekennzeichnet sind.“⁵¹

Die in diesem Beitrag beschriebenen Aktionen sind sicher zunächst einzuordnen in die zweite Schicht. Nicht wenige der ‚Nein- [181:] sager‘ handelten deshalb so, weil sie die „Freiheit des Evangeliums“ durch das massiv propagierte ‚Neuheidentum‘ von Rosenberg und seinen Anhängern bedroht sahen. Wenn Wurm aber gegen die Verletzung des Wahlgeheimnisses protestierte

⁵⁰ Neben anderen vgl. auch Gerhard Ringshausen, *Evangelischer Kirchenkampf und Widerstand*, in: Ders., *Perspektiven des Widerstands. Der Widerstand im ‚Dritten Reich‘ und seine didaktische Erschließung*, Pfaffenweiler 1994, 171–188.

⁵¹ Ernst Wolf, *Zum Verhältnis der politischen und moralischen Motive in der deutschen Widerstandsbewegung*, in: Walter Schmitthenner/Hans Buchheim (Hg.), *Der deutsche Widerstand gegen Hitler*, Köln/Berlin 1966, 215–255: 231.

und damit einen Bruch der Verfassung feststellte, dann gehört dies schon zur dritten Schicht. Dies gilt bei den vorgelegten Beispielen vor allem für das Verhalten des Kirchheimer Pfarrerpaars Gertrud und Otto Mörike, denen es doch auch ganz stark um die „Rechtsstaatlichkeit des Staates“ ging. Otto Mörike schrieb in seiner Erklärung: „Deutschland bezeichnet sich selbst als Rechtsstaat.“ Dennoch brachte er viele Beispiele für die Aushöhlung des Rechtsstaats und konnte darum nur sagen: „Das ist Rechtsbeugung und klares Unrecht; solches Handeln gefährdet die Würde Deutschlands als eines Rechtsstaates.“⁵²

Es war bedauerlich, dass die Kirchenleitung sich nicht öffentlich mit dem Anliegen der ‚Neinsager‘ und Wahlverweigerer solidarisieren mochte, das sie doch, zumindest was die Ablehnung des ‚Neuheidentums‘ und den Bruch des Wahlgeheimnisses betraf, durchaus teilte. Treffend stellte Thomas Schnabel zum Verhalten Wurms wie auch des Gauleiters beim ‚Fall Mörike‘ fest: „Weder Landesbischof Wurm noch Gauleiter Murr wollten die sich anscheinend anbahnende Verständigung zwischen Kirche und Staat durch lokalen ‚Übereifer‘ auf beiden Seiten zerstören lassen. Es bestand deshalb ein Interesse an einem gemeinsamen Krisenmanagement und einem Kleinhalten des Problems.“⁵³

⁵² Schäfer, *Landeskirche* 5, 937f.

⁵³ Schnabel, *Württemberg*, 438.

5. „Wo bringt ihr uns hin?“

Deportation und Ermordung behinderter Menschen aus der Anstalt Kork 1940

„Wo bringt ihr uns hin?“ Diese angstvolle Frage stellte ein behinderter Mensch in einer südwestdeutschen Heilanstalt im Jahr 1940, und zwar als die berüchtigten grauen Busse kamen, um ihn und andere Patienten abzutransportieren. Mit unbekanntem Ziel! Wir wissen heute, wo die Busse hinfuhren, nach Schloss Grafeneck bei Münsingen, wo 1940/41 knapp 10.000 Behinderte umgebracht wurden, darunter auch 113 Menschen der badischen Anstalt Kork.¹

Mehr als 60 Jahre sind vergangen, seit in Deutschland weit über 100.000 Behinderte ermordet wurden. Die Nationalsozialisten bezeichneten diese Morde schönfärberisch als Euthanasie, als Gnadentod. In begrifflicher Falschmünzerei versuchten sie, diese Morde als Sterbehilfe darzustellen.

Wenn wir uns so lange danach dieser Ereignisse erinnern und dabei der Opfer gedenken und der Mitarbeiter in den Heimen, die oft genug, ohne es zu wollen, in die damaligen Aktionen hineinverstrickt wurden und sich, jedenfalls in der Mehrzahl, so gut sie es vermochten, für ihre Patienten einsetzten, so kann das nie in einer selbstgerechten Pose geschehen, als ob wir es damals besser gemacht hätten: aber es kann vielleicht empfindsam machen für heutige Herausforderungen, helfen, „Entwicklungen in unserer Gegenwart aufmerksam zu beobachten“ und „anregen, neu nachzudenken über unsere eigenen Einstellungen gegenüber krankem und behindertem Leben.“² [77:] Der folgende Beitrag geht kurz auf die Situation der Korker Anstalt zu Beginn der NS-Euthanasieaktion ein und schildert dann Hintergründe und Verlauf der konkreten Vorgänge in Kork.

Die Korker Anstalt zu Beginn der NS-Euthanasieaktion³

1939 gab es einen Wechsel an der Spitze der Korker Anstalt, einer Einrichtung der badischen Inneren Mission, die sich vor allem epileptischer Kranker annahm. Der bisherige Leiter, Missionar Stolz, ging in den Ruhestand,

¹ Vgl. Hermann Rückleben, *Deportation und Tötung von Geisteskranken aus den badischen Anstalten der Inneren Mission Kork und Mosbach*, Karlsruhe 1981; Klaus Freudenberger/Walter Murr, *Wo bringt ihr uns hin? Deportation und Ermordung behinderter Menschen aus der Anstalt Kork im Jahre 1940*, Begleitbroschüre zur gleichnamigen Ausstellung, Kork 1990.

² A.a.O., 3.

³ Vgl. Maria Heinsius, *70 Jahre Korker Anstalten 1892–1962*, Kork 1962, 26ff.

und sein Stellvertreter, gleichzeitig sein Vorgänger, Pfarrer Wilhelm Ziegler, ging als Seelsorger an das alte Diakonissenhaus in Karlsruhe. Über die politische Einstellung der bisherigen Leitung sind wir gut informiert durch die Jahresberichte und das von Ziegler betreute sog. Korker Nickelblättchen. 1933 hatte man die ‚Machtergreifung‘ des nationalen Kabinetts unter Hitler begrüßt wie die meisten kirchentreuen Protestanten damals. „Und ein neuer Frühling folgt dem Winter nach“, hieß es dazu im Nickelblättchen 1933.⁴ Erhofft wurde bei den Vertretern eines sozialen Protestantismus vor allem die Beseitigung der furchtbaren Arbeitslosigkeit. Außerordentlich national eingestellt begrüßte man auch die Einführung der Wehrpflicht und den ‚Anschluss‘ Österreichs 1938. Neben einer patriotischen Einstellung spürt man eine staatsloyale Haltung, auch dies typisch für viele Protestanten damals. Als etwa der Staat 1935 die Anstalten der Inneren Mission zu besteuern begann – eine außerordentlich einschneidende Maßnahme, die die Korker mit großer Sorge erfüllen musste –, begnügte man sich nicht etwa mit der Mitteilung, dass man von jetzt an 2% Umsatzsteuer zu zahlen hätte. Man sagte auch ein volles Ja dazu: „Das tun wir ohne Widerspruch, weil wir Innere-Missionsleute auf Röm. 13 stehen: ‚Ein jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat; denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott.‘“⁵

Der 40-jährige Pfarrer Adolf Meerwein, der nun die Leitung von Kork übernahm, hatte schon negative Erfahrungen mit dem NS-Staat gemacht. Als engagiertes Mitglied der badischen Bekenntnisgemeinschaft hatte er sich mit Gleichgesinnten gegen Übergriffe der vom Staat dirigierten Finanzabteilung im Oberkirchenrat in Karlsruhe zur [78:] Wehr gesetzt. Durchaus national eingestellt, kann man bei ihm – jedenfalls partiell – eine gewisse Distanz zum NS-Staat feststellen. Meerwein wurde am 25. April 1939 in sein Amt eingeführt, doch zu Kriegsbeginn zur Wehrmacht eingezogen. Wenige Tage nach Kriegsbeginn wurde er beurlaubt. Auf Weisung des Landrats von Kehl wurde die Korker Anstalt wie andere Einrichtungen im Grenzgebiet evakuiert. Meerwein hatte die Evakuierung nach Stetten im Remstal zu leiten, die in der Nacht zum 4. September 1939 vonstatten ging.

„Wenn es auch in Strömen regnete“, heißt es in einem Bericht vom Umzug, „und die Donner eines Gewitters über uns rollten und die Blitze die finstere Nacht durchzuckten, so hat Gott in jener Nacht alle Furcht von uns genommen und uns die Kraft gegeben, unsere vielen Kranken und Alten in Ruhe und Ordnung mit Omnibussen und Lastwagen wegzubringen, so daß um drei Uhr nachts unsere Anstalt geräumt war und schon um acht Uhr

⁴ Nickelblättchen 1933/2, 3.

⁵ Nickelblättchen 1935/2, 3f.

morgens alle wohlbehalten in der Anstalt Stetten im Remstal Obdach und Zuflucht gefunden haben.“⁶

Welche Probleme es für alle Beteiligten mit sich brachte, dass die Anstalt Stetten mit ihren 750 Pfleglingen nun noch 250 Patienten und 30 Bewohner des Korker Altenheimes aufzunehmen hatte, kann man sich lebhaft vorstellen. Doch machte gegenseitiges Entgegenkommen das Zusammenleben durchaus erträglich. Keiner konnte ahnen, dass die eigentlichen lebensbedrohenden Probleme erst noch kommen sollten. Am 16. Oktober 1939 erhielten die Korker in Stetten jene berüchtigten Meldebogen. Damit wurde auch die Korker Anstalt vom NS-Mordplan erreicht. Doch bevor wir den Verlauf der NS-Euthanasieaktion in Kork schildern, sollen zunächst Hintergründe und Verlauf dieser Aktion im Ganzen beleuchtet werden.

Die NS-Euthanasieaktion – Hintergründe und Verlauf⁷

Die Nationalsozialisten waren keineswegs die ersten, die sich für die „Vernichtung lebensunwerten Lebens“ einsetzten. Sie nahmen Gedanken auf, die seit dem letzten Jahrhundert – nicht nur in Deutschland – verbreitet wurden. Verhängnisvoll war, dass sie diese Gedanken in praktische Politik [79:] umsetzten.

Zwei solcher Gedankenkreise sollen herausgegriffen werden: Einmal wurden biologische Vorstellung von Vererbung, Rasse und Auslese auf den ethischen und gesellschaftlichen Bereich übertragen. So übertrugen etwa die Sozialdarwinisten das Prinzip der Auslese im Kampf ums Dasein, wie es Charles Darwin für die Natur herausgestellt hatte, auf die menschliche Gesellschaft. Es gälte, das Starke auszulesen und das Schwache auszumerzen. Abzulehnen sei eine Haltung der Humanität, die eine echte Auslese gerade dadurch verhindere, dass sie Schwaches und Krankes durch soziale und medizinische Maßnahmen unvernünftigerweise am Leben erhalte. Man befürchtete eine Degeneration des Erbguts und eine Ausbreitung minderwertiger Rassen. Rassenhygiene sei Erbgesundheitspflege, hieß die Aufgabe, wie sie Alfred Ploetz in seinem Buch „Die Tüchtigkeit unserer Rasse und der Schutz der Schwachen“ benannte. Adolf Hitler brachte in „Mein Kampf“ und in verschiedenen Reden den sozialdarwinistischen Standpunkt in erstaunlicher Primitivität zum Ausdruck: „Die Natur lehrt uns bei jedem Blick in ihr Walten, daß . . . das Prinzip der Auslese sie beherrscht, daß der Stärkere Sie-

⁶ Heinsius, Korker Anstalten, 33.

⁷ Vgl. Kurt Nowak, „Euthanasie“ und Sterilisierung im „Dritten Reich“. Die Konfrontation der evangelischen und katholischen Kirche mit dem Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses und die „Euthanasie“-Aktion, Göttingen ²1980, 11ff. und 77ff.; Ernst Klee, „Euthanasie“ im NS-Staat. Die „Vernichtung lebensunwerten Lebens“, Frankfurt a.M. 1983; Peter Weingart/Jürgen Kroll/Kurt Bayertz, Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland, Frankfurt a.M. 1988.

ger bleibt, und der Schwächere unterliegt ... (Die Natur) kennt vor allem nicht den Begriff der Humanität, der besagt, daß der Schwächere unter allen Umständen zu fördern und zu erhalten sei, selbst auf Kosten der Existenz des Stärkeren ... Die Natur kennt in der Schwäche keinen Milderungsgrund ... Im Gegenteil, die Schwäche ist der Grund von Verurteilung“.⁸ Zum anderen übernahmen die Nationalsozialisten „das Dogma vom Primat der nordischen Rasse“. Das Ziel der Auslese wurde für sie darum der nordische Mensch, der kriegerische, soldatische, der über einen gesunden Körper und gesunde Erbanlagen verfügen sollte.

1920 forderten dann der Jurist Karl Binding und der Neuropathologe Alfred Hoche ganz offen „die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens“. Für eine rechtlich unverbundene Tötung kamen für Binding vor allem drei Menschengruppen in Frage, einmal „Menschen, die wegen Krankheit oder Verwundung den Wunsch nach ‚Erlösung‘ besäßen; 2. unheilbare Blödsinnige; 3. Bewußtlose, die nur zu einem namenslosen Elend erwachen würden“. Hoche beschäftigte sich vor allem mit den „unheilbar Blödsinnigen“, die er mit Ausdrücken wie „geistige Tote“, „Ballastexistenzen“, „Viertels- und Achtelskräfte“, „Defektmenschen“ näher charakterisierte. Er beklagte „die Vergeudung von Arbeitskräften, Geduld und Geld für die Pflege nicht nur absolut wertloser, sondern negativ zu wertender Existen- [80:] zen“.⁹ Diese vorwiegend ökonomische, ganz einem Kosten-Nutzen-Denken verhaftete Argumentation begegnet von jetzt ab immer wieder, z.B. in Rechenbüchern des ‚Dritten Reichs‘. „Im Lande Baden, das rund 2,4 Mio. Einwohner zählt, waren zu Anfang des Jahres 1934 insgesamt 6.400 Pflegebedürftige, 4.500 Geisteskranke, 2.000 Erbkrankte und 1.500 Jugendliche in Fürsorgeheimen untergebracht. a) Wieviel Fürsorgebedürftige kommen durchschnittlich auf 1.000 Einwohner? b) Von den Geisteskranken sind 868 mindestens 10 Jahre, 260 mindestens 20 Jahre, 112 mindestens 25 Jahre, 54 mindestens 30 Jahre, 32 mindestens 35 Jahre und 6 mindestens 40 Jahre eingeschlossen. Wieviel Reichsmark haben diese Geisteskranken dem Badischen Lande mindestens gekostet, wenn man für jeden rund 18 RM täglich ausgeben muß? (1 Jahr = 365 Tage.) c) Wieviel gesunde Familien mit einem Jahreseinkommen von 3.000 RM könnten von diesem Betrage 10 Jahre lang leben?“¹⁰

Die Schrift von Binding und Hoche löste eine breite Diskussion unter Medizinern, Juristen und Theologen aus, die durchaus kontrovers geführt

⁸ Hitler 1944, zit.n. Nowak, „Euthanasie“ und Sterilisierung, 27.

⁹ Zit. n. Nowak, „Euthanasie“ und Sterilisierung, 29 und 48ff.

¹⁰ Aus: Koschemann/Otten/Schniedewind, Rechenaufgaben im neuen Geiste. Ein Ergänzungsheft für das Rechnen in allen Schule, 1. Teil: Aufgaben ohne Prozentrechnung, Frankfurt a.M. 1935, zit.n. Volk und Gesundheit. Heilen und Vernichten im Nationalsozialismus, hg. von der Projektgruppe „Volk und Gesundheit“, Tübingen 1982, 108.

wurde. Die Innere Mission gab in dieser Frage über ihre 1931 gebildete „Fachkonferenz für Eugenik“, der Anstaltsleiter und -ärzte angehörten, eine klare Stellungnahme ab: „Die Konferenz ist einmütig der Auffassung, daß die neuerdings erhobene Forderung auf Freigabe der Vernichtung sogenannten lebensunwerten Lebens mit allem Nachdruck sowohl vom religiösen als auch vom volkspädagogischen [81:] Standpunkt abzulehnen ist.“¹¹ Die Nationalsozialisten begannen ihre Erb- und Rassenpflege nicht mit der „Vernichtung lebensunwerten Lebens.“ Noch 1935 hieß es im Zusammenhang der NS-Strafrechtsreform: „Eine Freigabe der Vernichtung sog. lebensunwerten Lebens kommt nicht in Frage. Der Hauptsache nach handelt es sich dabei um schwere Geisteskranke und Vollidioten. Der nationalsozialistische Staat sucht dem Entstehen im Volkskörper durch umfassende Maßregeln . . . vorzubeugen . . . die Kraft der sittlichen Norm des Tötungsverbotens darf nicht dadurch geschwächt werden, daß aus bloßen Zweckmäßigkeiten . . . Ausnahmen gemacht werden.“¹²

Am Anfang der NS-Maßnahmen stand das Gesetz zur „Verhütung erbkranken Nachwuchses“ vom 14. Juli 1933, das bei bestimmten Diagnosen, wie angeborenem Schwachsinn, Schizophrenie, manisch-depressivem Irresein und erblicher Fallsucht, die Zwangssterilisation vorsah. 350.000 Menschen wurden so während des ‚Dritten Reiches‘ sterilisiert. Die katholische Kirche lehnte die Unfruchtbarmachung aus eugenischen Gründen in der Enzyklika „Casti connubii“ von 1930 klar ab. Auf evangelischer Seite hatte die oben erwähnte Fachkonferenz für Eugenik 1931 zwar die Zwangssterilisation abgelehnt, doch die Meinung vertreten, „daß in gewissen Fällen die Forderung zur künstlichen Unfruchtbarmachung religiös-sittlich als gerechtfertigt anzusehen ist. In jedem Fall aber legt eine solche Entscheidung schwere Verantwortung auf das Gewissen der Verantwortlichen, sie sollte nur da gefaßt werden, wo unter gegebenen Umständen das Ziel einer Ausschaltung von der Fortpflanzung anders nicht erreicht werden kann.“¹³

Der Central-Ausschuss der Inneren Mission arbeitete bei der Ausführung des Gesetzes mit. Er forderte freilich die evangelischen Krankenhäuser auf, Zwangssterilisierungen nicht durchzuführen; doch: „Indem sie (die Innere Mission, J.Th.) das Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses durch ihre sonstige Mitarbeit legitimierte, rechtfertigte sie in der praktischen Konsequenz auch die zwangsweise Unfruchtbarmachung.“¹⁴ Auch in der Korker Anstalt gab es Patienten, die unter dieses neue Gesetz fielen. Zwischen 1934 und 1939 wurden 102 Patienten sterilisiert.¹⁵ [82:]

¹¹ Zit. n. Ernst Klee (Hg.), *Dokumente zur „Euthanasie“*, Frankfurt a.M. 1985, 47.

¹² Zit. n. Nowak, „Euthanasie“ und Sterilisierung, 76.

¹³ Zit. n. Klee, *Dokumente*, 49.

¹⁴ Nowak, „Euthanasie“ und Sterilisierung, 105.

¹⁵ Vgl. Freudenberger/Murr, *Wo bringt ihr uns hin?*, 11.

Die eigentliche Euthanasieaktion begann 1939.¹⁶ Im Frühjahr 1939 baten Eltern eines schwer behinderten Kindes Hitler um Erlaubnis zur Tötung. Sie wurde ihnen gewährt. Am 18. August 1939 wurde angeordnet, dass Ärzte und Hebammen Fälle missgebildeter Kinder sofort zu melden hätten. Der „Reichsausschuß zur wissenschaftlichen Erfassung erb- und anlagebedingter schwerer Leiden“ übergab die Meldungen an drei Gutachter, die über Leben oder Tod zu entscheiden hatten. Die Kinder, die sterben sollten, wurden in eine der 21 Kinderfachabteilungen eingeliefert und dort getötet.

Mit Kriegsbeginn begannen unter größter Geheimhaltung die Planungen für die Mordaktionen an Erwachsenen. In Berlin-Charlottenburg, Tiergartenstraße 4 (daher der Tarnname T4-Aktion), wurde die Zentrale eingerichtet. Ihr unterstanden die Reichsarbeitsgemeinschaft für Heil- und Pflegeanstalten, die die Kranken ermitteln musste, die gemeinnützige Stiftung für Anstaltspflege, die mit Personal- und Finanzfragen beschäftigt war, und die Gemeinnützige Kranken-Transport-GmbH, die die Behinderten in die Tötungsanstalten transportieren musste. Leiter der Organisation war Philipp Bouhler von der Kanzlei des Führers und Hitlers Arzt, Dr. Karl Brandt. Bouhlers Stellvertreter, Viktor Brack, lenkte die T4-Organisation. Zu den Beteiligten an der Euthanasieaktion gehörten 30–40 Ärzte. Ende Oktober unterschrieb Hitler einen auf 1. September vordatierten Geheimbefehl, der den Schergen als Legitimation ihrer Aktionen diente.

Immer wieder wurde nach 1939 gefordert, ein reguläres Euthanasiegesetz zu erlassen. Es wurden auch Entwürfe dafür hergestellt. Doch Hitler ließ sich nicht darauf ein. Ein solches Gesetz hätte ja veröffentlicht werden müssen.

Am 9. Oktober 1939 begann die T4-Aktion mit der Verschickung von Meldebogen an staatliche und kirchliche Pflegeanstalten. Auf einigen Meldebogen sollten Angaben über die jeweilige Anstalt gemacht werden, auf anderen Angaben zu den einzelnen Patienten. Bei den Meldebogen lag ein ganz neutral gehaltenes Anschreiben mit dem Briefkopf „Reichsministerium des Inneren“ und der Unterschrift des Reichsärztführers Dr. Conti. Im besten Bürokratendeutsch begann es mit: „Im Hinblick auf die Notwendigkeit planwirtschaftlicher Erfassung der Heil- und Pflegeanstalten . . .“¹⁷ [84:] Die Meldebogenaktion war nicht mit dem Schleier des Geheimnisses umgeben. Und so schöpften viele Anstaltsleiter keinen Verdacht, vor allem nicht die von süddeutschen Anstalten, die zuerst erfasst wurden. Vielfach glaubte man in den Anstalten, es handle sich um eine der vielen statistischen Erhebungen. Manche Ärzte füllten die Meldebogen recht oberflächlich aus; andere sorgfältig und gewissenhaft. Die ausgefüllten Meldebogen gingen an die T4-Zentrale zurück und wurden von dort an drei Untergutachter und dann an

¹⁶ Vgl. zum Folgenden Nowak, „Euthanasie“ und Sterilisierung, 77ff.

¹⁷ Zit. n. Klee, Dokumente, 91.

einen Obergutachter verschickt. Der Entscheid mit einem Pluszeichen bedeutete, dass der Kranke getötet wurde, mit einem Minuszeichen, dass der Kranke vorerst zurückgestellt wurde. Der Obergutachter informierte dann das Reichsinnenministerium. Dort wurden die Transportlisten zusammengestellt und die Ankündigungen der Verlegungen ausgefertigt.

Tötungsstatistik der „Euthanasieanstalten“ 1940/41¹⁸

Anstalt	1940	1941	Summe
A = Grafeneck	9839	–	9839
B = Brandenburg	9772	–	9772
Be = Bernburg	–	8601	8601
C = Hartheim	9670	8599	18269
D = Sonnenstein	5943	7777	13720
E = Hadamar	–	10072	10072
A – E	35224	36049	70273

In Baden und Württemberg versandten die Länderinnenministerien die Ankündigungen, was zeigt, dass sie voll in die Aktion eingeweiht waren. Am Ende standen dann die Ermordungen in einer der sechs Tötungsanstalten.

Die Vorgänge in der Anstalt Kork¹⁹

Am 16. Oktober 1939 trafen die für Kork bestimmten Meldebogen in Stetten ein. Die Anstaltsleitung forderte umgehend den seit Kriegsbeginn zur Wehrmacht eingezogenen Anstaltsarzt Dr. Wiederkehr an. Er [85:] wurde für die Bearbeitung der Meldebogen vom Militärdienst freigestellt. Wiederkehr füllte die Meldebogen gewissenhaft aus. Da er meinte, man wolle mit Hilfe der Meldebogen die Patienten herausfinden, die man zur Arbeit in einem Rüstungsbetrieb bzw. in der Landwirtschaft einsetzen könnte, bewertete er den Allgemeinzustand der Patienten eher schlechter, damit die Patienten in der Anstalt bleiben konnten. Am 28. November 1939 teilte das badische Innenministerium „die Verlegung einer größeren Anzahl von in Heil- und Pflegeanstalten und ähnlicher Art untergebrachter Kranken“²⁰ mit.

Pfarrer Meerwein vermutete wohl, man wolle Einsparungen vornehmen. Er schrieb an das Ministerium, dass alle finanziellen Dinge geregelt seien. Verlegungen sollten keine vorgenommen werden. Er bat, „es für uns bei diesem Zustand belassen zu wollen“. Noch ahnte Meerwein offenbar nicht, was seinen Patienten drohte. Am 23. April 1940 wollte das Ministerium eine Liste der jüdischen Patienten haben.

¹⁸ Nach einer im Schloss Hartheim/Linz im Juni 1945 aufgefundenen Broschüre. Aus: Nowak, „Euthanasie“ und Sterilisierung, 192.

¹⁹ Vgl. Rückleben, Deportation, 21ff.; Freudenberger/Murr, Wo bringt ihr uns hin?, 17ff.

²⁰ Zit. n. a.a.O., 19.

Am 22. Mai 1940 ordnete das Ministerium per Geheimschreiben die Verlegung von 75 Patienten an, deren Namen auf einer beigelegten Liste verzeichnet waren: „Unter Bezugnahme auf meinen Erlass vom 28.11.39 Nr. 87385 g ordne ich die Verlegung von 75 Kranken aus der beigelegten Liste an. Die Abholung der Kranken erfolgt in meinem Auftrag am Dienstag, den 28.5.40, durch die gemeinnützige Krankentransport GmbH.

Der Transport ist von Ihrer Anstalt vorzubereiten. Unruhige Kranke sind mit entsprechenden Mitteln für einen mehrstündigen Transport vorzubehandeln. Die Kranken sind soweit wie möglich in eigener Wäsche u. Kleidung zu übergeben. Privateigentum kann als Handgepäck bis zum Gewicht von 10 kg in ordentlicher Verpackung mitgegeben werden. Der Rest ist von der Abgabeanstalt zu verwahren. Soweit keine Privatkleidung vorhanden ist, hat die Abgabeanstalt Wäsche u. Kleidungsstücke leihweise zur Verfügung zu stellen. Für Rückgabe der leihweise mitgegebenen Kleidungs- u. Wäschestücke in einwandfreiem Zustand ist die Gemeinnützige Krankentransport GmbH verantwortlich. Die Krankenakten sind dem Transportleiter auszuhändigen. Ausserdem sind auf einem besonderen Blatt für jeden Kranken die Personalien zu vermerken:

1. Patient: Name, Vorname, Beruf, Konfession, Geburtstag u. Ort, Kreis. Bei Frauen: Mädchenname; ausserdem ob Patient ledig, verheiratet (wenn ja, mit wem), verwitwet, geschieden.

2. Vater des Patienten: Name, Vorname, noch am Leben, wo wohnhaft, bzw. gestorben, wo:

3. Mutter des Patienten: dasselbe, ausserdem Mädchenname.

Die in der Transportliste überzählig aufgeführten Kranken sind als Ersatz für eingetretene Änderungen vorgesehen.²¹ [86:]

Meerwein reagierte sofort. Die Argumentation in seinem Schreiben an das Ministerium zeigt, dass er immer noch nicht wusste, was den Patienten drohte.

Er argumentierte nämlich vor allem ökonomisch, weil er so das Ministerium am ehesten zu überzeugen können meinte. Die Wegnahme der Patienten, für die Kork Zuschüsse erhielt, bedeutete den wirtschaftlichen Ruin der Anstalt. Auch seien viele der Patienten auf der Transportliste arbeitsfähig. Die Anstalt brauche sie für seine große Landwirtschaft, wenn die Anstalt wieder nach Kork zurückkehrte. In einem persönlichen Gespräch mit dem Leiter der Gesundheitsbehörde im Innenministerium, Dr. Sprauer, beschwor er diesen, den Transport rückgängig zu machen und bot an, wenn das nicht möglich wäre, entsprechendes Krankenpersonal mitzugeben.

²¹ Ein mit der Aufschrift „Geheim“ versehenes Schreiben des Ministers des Innern vom 22. Mai 1940, abgedruckt in: Begleitbroschüre zur Ausstellung „Wo bringt ihr uns hin?“, Kork 1990, 19.

Sprauer sprach von kriegsbedingten Maßnahmen, über die er keine weiteren Auskünfte geben könnte. Ausdrücklich versicherte er, dass die verlegten Patienten gut versorgt werden würden und dass in der neuen Anstalt genügend Pflegepersonal vorhanden sei. Auch bot er Meerwein an, arbeitsfähige Patienten durch nicht arbeitsfähige zu ersetzen. Doch ließ sich Meerwein auf einen solchen Handel nicht ein. Bedenkt man, dass Sprauer sich knapp zwei Monate vor diesem Gespräch genau über die Morde in Schloss Grafeneck informiert hatte, so wird der grenzenlose Zynismus dieses Gesundheitsfunktionärs erst ganz deutlich.

Am 28. Mai trafen dann drei große graue Busse mit getünchten Scheiben in Stetten ein und holten die Patienten – es waren im Ganzen 70 – ab. Das Begleitpersonal bestand – so erinnerte sich Meerwein nach dem Krieg – überwiegend aus „Frauen in Schwestertracht und [87:] einigen männlichen Zivilisten. Diese letzteren waren groß und stark. Der Abtransport ging ruhig vonstatten. Ein Teil der Kranken freute sich auf die Autofahrt.“²² Noch bei der Abfahrt scheinen Patienten und Mitarbeiter der Anstalt ahnungslos gewesen zu sein. Doch am Abend sickerten Nachrichten durch, die klar darauf hindeuteten, wo die Autofahrt „enden“ würde. Einem Heimbewohner, der half, eine Panne eines der Busse zu beheben, wurde auf seine Frage, wohin die Patienten kämen, geantwortet, ob er das denn nicht wisse: sie würden doch vergast. Und der stellvertretende Leiter von Stetten, Rupp, erhielt von einer Stettener Mitarbeiterin die Mitteilung, das Transportpersonal habe geäußert: „Wo die hinkommen, brauchen sie kein Vesper mehr.“ Rupp, langjähriges Parteimitglied, wandte sich nun direkt an Rudolf Heß, den Stellvertreter des Führers.²³ Wenige Wochen nach dem Abtransport gab es überhaupt keine Zweifel mehr. Bei Meerwein liefen mehrere Briefe ein, in der Angehörige berichteten, sie hätten eine Benachrichtigung über den plötzlichen Tod eines Patienten aus Schloss Grafeneck erhalten.

„Landes-Pflegeanstalt
Grafeneck

Münsingen, 13.6.40
Schließfach 17

A 2246

Sehr geehrter Herr F.

Zu unserem Bedauern müssen wir Ihnen mitteilen, daß Ihre Tochter Helene F., die am 28. Mai 1940 auf ministerielle Anordnung gemäß Weisung des Reichsverteidigungskommissars in die hiesige Anstalt verlegt werden mußte, unerwartet am 12. Juni 1940 in einem schweren epileptischen Anfall verstorben ist.

²² Zit. n. Rückleben, Deportation, 32.

²³ Vgl. Freudenberger/Murr, Wo bringt ihr uns hin, 20.

Bei ihrer schweren unheilbaren Erkrankung bedeutet ihr Tod eine Erlösung für sie.

Auf Anweisung der Polizeibehörden mußte aus seuchenpolizeilichen Erwägungen heraus die Verstorbene sofort eingäschert werden. Wir bitten um Mitteilung, an welchen Friedhof wir die Uebersendung der Urne mit den sterblichen Ueberresten der Heimgegangenen durch die Polizeibehörde veranlassen sollen.

Sollten wir nach Ablauf von 14 Tagen keine Mitteilung von Ihnen erhalten haben, so werden wir die Urne gebührenfrei anderweitig beisetzen lassen.

Die Kleidungsstücke der Verstorbenen, die keinen besonderen Wert darstellten, und die bei der Desinfektion gelitten haben, wurden der NSV überwiesen.

Zwei Sterbeurkunden, die Sie für etwaige Vorlegung bei Behörden sorgfältig aufbewahren wollen, fügen wir bei.

Heil Hitler

gez. Dr. Keller²⁴

[88:]

„Die Trostbriefe aus Kork teilten die Trauer und beschränkten sich in ihrer Aussage meist auf den Trost für die Trauernden. Protest gegen die Maßnahmen regt sich insgesamt bei den Angehörigen selten. Überwiegend wird der überraschende Tod hingenommen.“²⁵ Doch es gibt auch Ausnahmen (s.u.). Am 19. Juni 1940 suchte Meerwein erneut Dr. Sprauer in Karlsruhe auf. Die Unterredung war denkbar kurz. Als Meerwein sagte, er „wüßte nun, was los wäre und was mit den abtransportierten Patienten geschehen wäre“, unterbrach ihn Sprauer „in höflicher Form“ und sagte, „wenn er weitersprechen würde, dann müßte er ihn verhaften lassen“.²⁶ Meerwein ging dann sofort zum badischen Landesbischof Kühlewein und informierte ihn umfassend. Die Kirchenleitung hatte am 14. Juni 1940 einen Bericht von Pfarrer Gilbert, Steinen, erhalten, der auf den Abtransport seiner kranken Schwägerin aus Stetten mit unbekanntem Ziel hinwies. Einen Tag vor dem Besuch Meerweins bei Kühlewein hatte darum die Kirchenleitung eine Anfrage an das badische Innenministerium formuliert und am 19. Juni abgeschickt. Man muss wohl davon ausgehen, dass die Kirchenleitung zu diesem Zeitpunkt schon erheblich mehr wusste. Trotzdem beschränkte sich die Anfrage allein auf die Verlegungspraxis. Sie war auch sehr zurückhaltend formuliert, ohne auf eine Antwort zu drängen. Auch jetzt wollte man jede Konfrontation mit dem NS-Staat vermeiden. Die Ehefrau von Pfarrer Gilbert konnte und wollte nicht so leisetreten. Sie wandte sich immer wieder an den Oberkirchenrat, zeigte zunächst den Tod der Schwester in Grafeneck

²⁴ Unser Tag, 19.2.1947, 3.

²⁵ Freudenberger/Murr, Wo bringt ihr uns hin, 21.

²⁶ Zit. n. Rückleben, Deportation, 27.

sowie sechs weiterer Anstaltsbewohner an. Außerdem forderte sie von der Anstalt Grafeneck Auskunft über das Schicksal ihrer Schwester. Sie erhielt einen Antwortbrief, der von Lügen und Drohungen nur so strotzte. Meerwein sagte später, dass der einzige, der ihm in dieser so schrecklichen Situation wirklich zur Seite gestanden habe, der württembergische Landesbischof Wurm gewesen wäre, zu dem ihn Kühlewein geschickt hatte. Wurm schrieb einen Monat später seinen mutigen Protestbrief an den Reichsinnenminister, der in ganz Deutschland bekannt geworden ist. Sehr offen zeigte er die ganze verbrecherische Tötungspraxis auf und protestierte dagegen.

Wurm schrieb an Reichsinnenminister Frick am 19. Juli 1940: „Ich kann nur mit Grausen daran denken, daß so, wie begonnen wurde, fortgefahren wird. Der etwaige Nutzen dieser Maßregel wird je länger je mehr aufgewogen werden durch den Schaden, den sie stiften werden. Wenn die Jugend sieht, daß dem Staat das Leben nicht mehr heilig ist, welche Folgerungen wird sie daraus für das Privatleben ziehen? Kann nicht jedes Roheitsverbrechen damit [89:] begründet werden, daß für den Betreffenden die Beseitigung eines anderen von Nutzen war? Auf dieser schiefen Ebene gibt es kein Halten mehr. Gott läßt sich nicht spotten, er kann das, was wir auf der einen Seite als Vorteil gewonnen zu haben glauben, auf anderen Seiten zum Schaden und Fluch werden lassen. Entweder erkennt auch der nationalsozialistische Staat die Grenzen an, die ihm von Gott gesetzt sind, oder aber begünstigt einen Sittenverfall, der auch den Verfall des Staates nach sich ziehen würde.“²⁷

Ende Juli 1940 durften die Korker – nach dem Frankreichfeldzug – wieder in ihre Heimatanstalt zurückkehren. Der Anstaltsleitung war klar, dass es zu weiteren „Verlegungen“ kommen würde; der Transport vom 28. Mai hatte nur weibliche Pfleglinge umfasst. In dieser Situation unternahm die Anstalt drei gleichsam vorbeugende Schritte:

1. suchte Meerwein erneut Dr. Sprauer auf. Er stellte sich im Gespräch mit ihm auf den Standpunkt, dass er es nicht verantworten könne, wenn Patienten verlegt würden, ohne dass die Angehörigen benachrichtigt würden. Sprauer erlaubte hierauf, dass wenigstens die Angehörigen der Privatpfleglinge benachrichtigt würden.

2. Meerwein aber lud auch die Angehörigen der anderen Pfleglinge ein. Etwa 2/3 der Eingeladenen kamen. Meerwein deutete an, dass mit weiteren „Verlegungen“ zu rechnen wäre. Alle Angehörigen wussten, was das bedeutete. Meerwein hatte die Zusammenkunft wohl in der Hoffnung arrangiert, dass die Angehörigen gegebenenfalls bereit sein würden, die Behinderten zu sich heim zu nehmen. Er machte die Erfahrung – wie ähnlicherweise auch andere Anstaltsleiter –, dass 60% die staatlichen Maßnahmen hinzunehmen bereit waren. Andere holten die Kranken nach Hause, soweit das möglich

²⁷ Röhm/Thierfelder, Kirche, 142.

war. Die übrigen wollten die Pfleglinge abholen, kurz bevor der nächste Transport Kork verließ.

3. Ende September 1940 wurde der Anstaltsarzt Dr. Wiederkehr erneut tätig. Er forderte beim Reichsinnenministerium in Berlin 50 Meldebogen an, da „bei einer Anzahl von Pfleglingen eine wesentliche Besserung ihres Zustandes und ihrer Arbeitsfähigkeit eingetreten ist“.²⁸ Offensichtlich wollte er Patienten aus der drohenden Gefahr retten. Doch Berlin schickte keine Meldebogen mehr. Die neue Transportliste war wohl schon fertiggestellt. Am 14. Oktober 1940 ging in Kork die mit Schrecken erwartete zweite Deportationsliste mit 101 Namen ein. Meerwein ging zusammen mit dem Leiter der badischen Inneren Mission, Pfarrer Ziegler, erneut zu Dr. Sprauer. Ziegler hatte unterdessen Kontakt mit Friedrich von Bodelschwingh, [90:] dem Leiter der Betheler Anstalten, aufgenommen. Dieser teilte ihm mit, er habe von Berlin die Zusagen, dass „arbeitsfähige“ Patienten nicht mehr verlegt würden. In Verhandlungen mit Dr. Sprauer konnte erreicht werden, dass alle arbeitsfähigen Patienten von der Liste gestrichen wurden; es blieben 43 Namen auf der Liste. Erneut hatte Sprauer ein Tauschgeschäft vorgeschlagen, nämlich arbeitsfähige durch nicht arbeitsfähige Patienten zu ersetzen; doch Meerwein weigerte sich erneut, auf ein solches Angebot einzugehen.

Am 23. Oktober wurden die 43 Patienten abgeholt. Nun wussten die Mitarbeiter der Anstalt und wohl auch einige Patienten, wohin die Patienten gebracht wurden. Meerwein schilderte nach dem Krieg die „Verlegung“ so: „Als der Transportleiter mit einigen Omnibussen vorfuhr, weigerte ich mich, auch die letzten 43 Patienten, die auf der Liste noch standen, zu den Autos zu bringen. Ich erklärte dem Transportführer, meinen Schwestern könnte ich dies nicht zumuten und weder meine Schwestern noch ich wollten mit der Sache etwas zu tun haben. Der Transportleiter drohte mir, er werde mich auch gleich mitnehmen, wenn ich weitere Schwierigkeiten machen würde. Der Transportleiter ging darauf mit der Liste auf die einzelnen Abteilungen und ließ sich die Pfleglinge zeigen und durch seine Leute in die Autos schaffen.“²⁹

Unter den „Verlegten“ war auch der 36-jährige Bruno Israel O., ein jüdischer Patient aus Heidelberg. Sein Vater war einen Tag zuvor, am 22. Oktober 1940, nach Südfrankreich verschleppt worden, konnte aber aus dem französischen Lager flüchten. Nach dem Krieg versuchte er über den Heidelberger Pfarrer Hermann Maas etwas über das Schicksal seines Sohnes in Erfahrung zu bringen; aus Kork wurde ihm die grausame Wahrheit mitgeteilt.³⁰

²⁸ Zit. n. Freudenberg/Murr, *Wo bringt ihr uns hin?*, 24.

²⁹ Rückleben, *Deportation und Tötung*, 32.

³⁰ Vgl. Akten der Heil- und Pflegeanstalt Kork zu Bruno O.

Nach einigen Tagen wurde in Kork bekannt, dass neun „verlegte“ Patienten in Zwiefalten, einer Durchgangsanstalt für Grafeneck, eingetroffen waren. Dies war das letzte Lebenszeichen. Von weiteren Deportationen war Kork dann nicht mehr betroffen, obwohl man bis zum Kriegsende Befürchtungen hegte. Im November kamen noch einmal T4-Ärzte nach Kork, um sich zu informieren. Am 24. August 1941 hat Hitler die Tötungsaktionen öffentlich stoppen lassen. Dazu haben wohl auch die kirchlichen Proteste mit beigetragen, vor allem die öffentlichen Predigten des Münsteraner Bischofs Graf von Galen. Damals waren freilich schon über 70.000 Menschen umgebracht worden. Auch nach dem offiziellen Ende ging das Morden weiter, wenn auch in anderen Formen und auf noch verstecktere Weise. [91:]

Aus der Anstalt Kork sind im Ganzen 113 Patienten Opfer der NS-Euthanasieaktion geworden.

„28. Mai und 23. Oktober 1940

113 Menschen

– Erwachsene und Kinder –

wurden unter der nationalsozialistischen
Gewaltherrschaft weggeholt und umgebracht,
weil sie behindert waren.

Wir lassen uns mahnen,
das von Gott gegebene Leben
zu achten, zu lieben und zu fördern,
gerade wenn es schwach und krank ist.“³¹

Am Schluss soll noch ein Blick auf das Verhalten der Anstaltsleitung geworfen werden. Sie war gewiss in einer ganz besonders schwierigen Situation: wenig unterstützt von den Angehörigen und ohne wirkliche Hilfe durch die Kirchenleitung. Pfarrer Meerwein bemühte sich sehr, um seine Patienten zu retten. Bei seinem Versuch, das zu tun, achtete er auf Legalität. Zu illegalen Maßnahmen zu greifen, das war einerseits von der kirchlich-theologischen Prägung her gar nicht im Blick. Zum anderen hielt er es auch nicht für opportun. Nach dem Krieg begründete er sein Verhalten so: „Nachdem ich einige Zeit nach Abgang des ersten Transportes die Gewißheit erlangt hatte, daß die Pflinglinge getötet worden waren, habe ich mir immer wieder überlegt, wie ich mich weiter in dieser Sache und insbesondere bei kommenden Transporten verhalten soll. Ich war mir klar, daß ich die Maßnahmen nicht nur ablehnen, sondern auch so weit wie es in meinen Kräften stand, ver-

³¹ Inschrift der Gedenkstätte, im Epilepsiezentrum Kork, in: Begleitbroschüre zur Ausstellung „Wo bringt ihr uns hin?“, Kork 1990, Rückseite.

hindern müsse. Ein Rücktritt von meinem Posten erschien mir zwecklos, da [92:] dann voraussichtlich von Staats wegen ein gefügiger Leiter eingesetzt worden wäre, oder die Anstalt verstaatlicht worden wäre. Durch rein passive Resistenz, die ich auch in Erwägung gezogen habe, hätte ich keinen einzigen Pflegling retten können, da die auf den Listen Verzeichneten zwangsweise abgeholt worden wären. Im Interesse der Pfleglinge bin ich dann den oben geschilderten Weg gegangen. Durch meine Bemühungen ist es ja auch gelungen, den zweiten Transport von 101 auf 43 Pfleglinge herunterzudrücken.“³²

³² Rückleben, Deportation und Tötung, 75f.

6. Karsten Jaspersens Kampf gegen die NS-Krankenmorde

Vorbemerkungen

Anfang Juli 1940 übersandte Leonardo Conti, Staatssekretär für das Gesundheitswesen im Reichsinnenministerium, an Dr. Karsten Jaspersen, den leitenden Arzt an der psychiatrischen und Nervenabteilung der westfälischen Diakonissenanstalt Sarepta in Bielefeld-Bethel, ein Schreiben mit der Aufforderung, zur „planwirtschaftlichen Erfassung der Heil- und Pflegeanstalten“ auf vorgedruckten Meldebogen genaue Angaben über die Anstalt und die Kranken zu machen, und zwar bis zum 1. August 1940.¹ Jaspersen hatte zu diesem Zeitpunkt keinerlei Zweifel mehr daran, wozu diese ausgefüllten Meldebogen gebraucht würden: Sie dienten als Grundlage für die schönfärbereich „Euthanasie“ genannten massenhaften Tötungen von Kranken.² Vom Erhalt der Meldebogen an begann Jaspersen unter dem Einsatz aller Kräfte seinen einzigartigen Kampf für die Rettung seiner Patienten wie auch der Patienten in den Anstalten in Westfalen und Lippe und darüber hinaus.³ Der vorliegende Beitrag versucht, diesen Kampf darzustellen. Er behandelt also nicht die Auseinandersetzungen der Betheler Anstalten um die „Euthanasie“ im Ganzen, sondern bringt nur einen kleinen Ausschnitt. Zu Beginn soll kurz auf Jaspersens Werdegang bis 1940 eingegangen werden.⁴

¹ Vgl. Schreiben von Jaspersen an Bostroem vom 18.7.1940, vgl. Anm. 48.

² Zu den Meldebogen und ihrer Funktion vgl. Kurt Nowak, „Euthanasie“ und Sterilisierung im „Dritten Reich“. Die Konfrontation der evangelischen und katholischen Kirche mit dem Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses und die „Euthanasie“-Aktion, Göttingen ²1980, 80ff.

³ Jaspersens Mitarbeiterin, Frau Dr. Gertrud Runge, beschrieb diesen Kampf 1945 so: „In der Frage der Euthanasie hat Herr Dr. Jaspersen praktisch als einziger klinischer Psychiater unter vollem Einsatz seiner Person, Stellung und Existenz einen aktiven Kampf gegen die Maßnahmen der SS und Regierung geführt“. Erklärung vom 21.9.1945.

⁴ Als Quellen für meine Darstellung dienten v.a. ein umfangreicher Briefwechsel aus der Hinterlassenschaft von Jaspersen, den mir sein Sohn, Dr. J. O. Jaspersen, Hamburg, freundlicherweise zur Verfügung stellte (abgekürzt B.J.), ebenso ein Interview mit Frau Dr. G. Runge, in: Der Ring 10. 1983, 4ff.; Ernst Klee, „Euthanasie“ im NS-Staat. Die „Vernichtung lebensunwerten Lebens“, Frankfurt a.M. 1983 und Manfred Hellmann, Friedrich von Bodelschwingh d.J., Wuppertal 1988, passim. Für freundliche Hinweise danke ich insbesondere Frau E. Jaspersen, Frau G. Runge, Herrn M. Hellmann/Pressestelle Bethel. – Vgl. inzwischen v.a. Bernd Walter, Zwangssterilisation und Planwirtschaft im Anstaltswesen, in: Matthias Benad (Hg.), Friedrich von Bodelschwingh d.J. und die Betheler Anstalten. Frömmigkeit und Weltgestaltung, Stuttgart

Der Werdegang bis 1940

Karsten Jaspersen wurde 1896 geboren. Sein Vater leitete seit 1896 die private Nervenklinik „Schellhorner Berg“ in Preetz bei Plön.⁵ Jaspersen besuchte das traditionsreiche Auguste Viktoria Gymnasium in Plön. Er nahm am 1. Weltkrieg teil und kehrte mit einer Kriegsverletzung zurück. Nach dem Krieg studierte er Medizin und zwar in München und Kiel. 1923 machte er das Staatsexamen und promovierte. Mehrere Jahre war er Assistent bei Prof. Oswald Bumke in der Münchner Nervenklinik; 1923 arbeitete er auch bei Prof. Ernst Rüdin und seiner Frau. Ernst Rüdin war damals einer der „führenden Köpfe der Rassenhygiene“.⁶ Als erster Rassenhygieniker hatte er sich offen für Sterilisationen ausgesprochen.⁷ Er war Mitverfasser des „Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“ von 1933. 1934 brachte er zusammen mit Arthur Gütt und Falk Ruttke einen Kommentar zu diesem Gesetz heraus.⁸ Oswald Bumke hingegen war eher skeptisch gegenüber der Rassenhygiene; er gehörte zu den Kritikern der Zwangssterilisation bei Geisteskranken.⁹

Jaspersen war durch seine Schulzeit national geprägt.¹⁰ Während seiner Studenten- und Assistentenzeit in München verkehrte er in nationalen Kreisen. Er war Mitglied im Freikorps Ehrhardt. Er verfasste Artikel für eine wohl deutschnational ausgerichtete Zeitung mit Namen „Fridericus Rex“; eine Zeit lang war er auch ihr Herausgeber.¹¹ Lange vor der Macht ergreifung trat er am 1. Mai 1931 der NSDAP bei. Seit dieser Zeit arbeitete er als Gutachter und Obergutachter für die NSDAP-Reichsleitung in München.¹² Schon aus den Jahren vor 1933 stammte seine Bekanntschaft mit Martin Bormann, damals Leiter der NS-Hilfskasse im „Braunen Haus“ in München.¹³ 1926 ging Jaspersens großer Wunsch in Erfüllung: Er über-

u.a. 1997, 137–152; Hans-Walter Schmuhl, *Ärzte in der Westfälischen Diakonissenanstalt Sarepta 1890–1970*, Bielefeld 2001, bes. 38–41, 82–86.

⁵ Hinweis von Frau G. Runge.

⁶ Peter Weingart u.a., *Rasse, Blut und Gene*, Frankfurt a.M. 1988.

⁷ A.a.O., 284.

⁸ Vgl. a.a.O., 465.

⁹ Vgl. Fridolf Kudlien, *Ärzte im Nationalsozialismus*, Köln 1985, 216.

¹⁰ Vgl. Jörg Thierfelder, Hans Utermöhl (1896–1984), in: *Jahrbuch für Heimatkunde im Kreis Plön, Plön 1986*, 27ff.: 30f.

¹¹ Mitteilung von Frau E. Jaspersen.

¹² Vgl. Schreiben von Jaspersen an Bostroem vom 18.7.1940, (B.J.).

¹³ Vgl. Schreiben von Jaspersen an Bormann vom 23.7.1940: „Unsere langjährige freundschaftlich gehaltene Bekanntschaft und unsere mehrjährige kameradschaftliche Zusammenarbeit aus der Zeit, wo Sie noch die Hilfskasse in München leiteten“ – Bormann war in dieser Zeit wohl auch Patient Jaspersens. Nur so ist zu erklären, dass Jaspersen am 25.10.1967 vom Generalstaatsanwalt in Frankfurt angefragt wurde, „ob Sie, während

nahm die ärztliche Leitung der väterlichen Klinik in Preetz. Doch schon 1929 schied er nach familiären Auseinandersetzungen aus, um die Chefarztstelle im „Sarepta“ in Bethel zu übernehmen. Überzeugend war bei Jaspersen, der im Umgang mit Mitarbeitern und Kollegen nicht immer „einfach“¹⁴ war, sein unbedingtes Engagement für seine Patienten. Sein früherer Chef, Oswald Bumke, drückte dies 1949 in einem Vorwort für Jaspersens Lehrbuch für Geistes- und Nervenkrankenpflege so aus: „Neben der wissenschaftlichen Eignung des Verfassers spricht aus dem Buch vor allem auch seine warme menschliche Teilnahme an den den [228:] Ärzten wie den Schwestern anvertrauten Kranken.“¹⁵ Eben dies wurde vor allem in den Jahren 1940 bis 1945 ganz besonders deutlich.

Die westfälische Diakonissenanstalt „Sarepta“, deren psychiatrische und Nervenabteilung mit etwa 300 Betten Jaspersen von 1929 an zu leiten hatte, war einerseits eine selbständige Stiftung mit einem eigenen Vorsteher, andererseits gehörte sie seit 1921 zusammen mit der Anstalt Bethel und der Diakonienanstalt Nazareth zum Verband der von Bodelschwingschen Anstalten, deren Leiter seit dieser Zeit Pastor Friedrich von Bodelschwingh d.J. war. Das Verhältnis Jaspersens zu von Bodelschwingh muss gut gewesen sein. Als Hanns Löhr, NSDAP-Kreisleiter von Bielefeld-Land und pikanterweise ebenfalls leitender Arzt (für Inneres) in Sarepta, 1933 gegen von Bodelschwingh intrigierte, stand Jaspersen offensichtlich loyal zu von Bodelschwingh.¹⁶ Überhaupt trat Jaspersen in Sarepta parteipolitisch nicht hervor,¹⁷ sehr zum Missfallen der Partei.¹⁸ 1934 strengte er vor dem

Sie Martin Bormann ärztlich behandelten, an ihm ein unveränderliches Merkmal festgestellt haben, nämlich daß er beschnitten ist“. Vgl. Generalstaatsanwalt an Jaspersen vom 31.10.1967, (B.J.).

¹⁴ Vgl. G. Runge, Interview, 7.

¹⁵ Das Buch kam 1949 in 1. Auflage, 1956 in 6. Auflage in Bethel heraus.

¹⁶ Vgl. Klee „Euthanasie“, 203f.; Hellmann, Von Bodelschwingh, 137ff.; eidesstattliche Erklärung von Maria Kroll vom 21.2.1948, (B.J.).

¹⁷ In einem Entlastungsschreiben für die Entnazifizierung Jaspersens nach dem Krieg stellte Pastor Erich Meyer, Vorsteher von Sarepta, Folgendes fest: „Parteipolitisch ist er uns gegenüber niemals im geringsten hervorgetreten. Insbesondere hat er nie versucht, auf die Schwestern oder auf andere Mitarbeiter irgendeinen politischen Einfluß auszuüben. Wenn wir uns einmal über die politische Lage unterhielten, war ich immer wieder darüber verwundert, mit welcher Offenheit er die Schäden des vergangenen Systems sah und sich rückhaltslos aussprach, so daß ich stets den Eindruck hatte, daß er nur äußerlich zur Partei gehöre, der er sich ursprünglich wohl aus idealen Gründen angeschlossen hatte in der Überzeugung, daß dies ein Weg zum Aufbau unseres Vaterlandes sei.“ Erklärung vom 21.12.1946, (B.J.).

¹⁸ Vgl. Aussage von Kreisleiter Uppmann im Prozess Jaspersen gegen Uppmann: „Obwohl dieser (scil. Jaspersen) seit 1931 Pg. ist, hat er bisher noch nicht aktiv an der Förderung des Nationalsozialismus beigetragen. Seine Tätigkeit bestand im Beitragszahlen“, Bescheinigung von H. W. Kleine, Brackwede, vom 21.12.1946, (B.J.).

NSDAP-Kreisgericht Bielefeld einen Prozess „gegen den trunksüchtigen und unsittlichen Kreisleiter Uppmann“ an.¹⁹ Jaspersen scheint zu den Deutschen gehört zu haben, die vor allem aus nationalen und konservativen Gründen sich frühzeitig der NSDAP angeschlossen hatten und dann partiell in eine gewisse Distanz zum Regime gerieten, als sich dessen Unrechtscharakter immer stärker zeigte. Belegt ist, dass vor allem die Vorgänge um den „Röhm-Putsch“ den Betheler Chefarzt sehr erregten.²⁰ Auch in den Betheler Anstalten wurden Sterilisationen nach dem 1933 erlassenen „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“ durchgeführt, im Ganzen 1093 Mal bis Kriegsende. Jaspersen war selbst ärztlicher Beisitzer im Bielefelder Erbgesundheitsgericht,²¹ wollte aber den Kreis der zu Sterilisierenden offenbar möglichst gering halten. Eine frühere Mitarbeiterin attestierte ihm nach dem Kriege, [229:] dass er viele Kranke vor der drohenden Sterilisation bewahrt habe, „indem er damals eindeutige, meldepflichtige Erbkrankheiten hinter belanglosen Diagnosen versteckte.“²²

Vielfach belegt ist, dass Jaspersen die seit 1933 sich verstärkende Ausgrenzungspolitik gegenüber den Juden für seine Person und seine Klinik nicht unterstützte. Er behandelte jüdische Patienten weiter, vielfach unentgeltlich.²³ Er nahm weiter jüdische Patienten in seiner Klinik auf. Als 1944 auch „Mischlingen 1. Grades“ die Deportation nach Osten drohte, nahm er solche gefährdeten Personen in seine Klinik auf.²⁴ Auch stellte er 1934 mit Dr. Gertrud Runge in Absprache mit dem Vorsteher von „Sarepta“ einen „Mischling 2. Grades“ zunächst als Volontärärztin und dann als Oberärztin (ab 1.7.1938) ein. Frau Runge hatte damals weder an ei-

¹⁹ Vgl. Anm. 16.

²⁰ Vgl. G. Runge, Interview, 5.

²¹ Vgl. NW Staatsarchiv Detmold, D 23C Nr. 1961–1965. Danach ist Jaspersens Tätigkeit als Beisitzer für die Jahre 1935–1939 nachweisbar. Vgl. auch Diakonisse M.B. in einem Interview mit Frau H. Lauterer am 18.4.1985, in dem Diakonisse M.B. über Jaspersens Tätigkeit im Erbgesundheitsgericht berichtet. Der Verfasser dankt Frau H. Lauterer für die Überlassung des Interviews. Zum Thema „Bethel und Sterilisation“ vgl. Hellmann, Von Bodelschwingh, 151ff. und inzwischen u.a. Anneliese Hochmuth, Spurensuche. Eugenik, Sterilisation, Patientenmorde und die von Bodelschwinghschen Anstalten Bethel 1929–1945, hg. von Matthias Benad in Verbindung mit Wolf Kätzner und Eberhard Warns, Bielefeld 1997.

²² Vgl. Anm. 21. Nach Mitteilung von Frau G. Runge befürwortete Jaspersen eine Sterilisation nur bei Schwachsinn, nicht aber bei Schizophrenie und manisch-depressivem Irresein.

²³ Erklärung von K. Jaspersen zu seinem Entnazifizierungsfragebogen (o.D.), (B.J.); vgl. auch Schreiben von A. Sternheim an Jaspersen vom 6.4.1947, (B.J.); und Erklärung von G. Runge vom 21.9.1945, (B.J.).

²⁴ Vgl. die Erklärung von Frau G. Witting vom 24.5.1945, von Frau H. Runge vom 17.2.1946, und Frau D. Schellenberg vom 20.9.1945, (alle B.J.); und von Frau G. Runge, Interview, 6.

ner städtischen noch einer staatlichen noch an einer Universitätsklinik eine Chance gehabt, angestellt zu werden.²⁵ Sicher hatte Jaspersen in Bethel größere Möglichkeiten als in einer staatlichen Anstalt, zumal er in von Bodelschwingh einen Anstaltsleiter hatte, der gerade in die Hilfe für den einzelnen bedrohten Menschen unermessliche Zeit und Kraft investierte. Es bleibt aber doch erstaunlich, wie ein Mann wie Jaspersen, der sich noch 1940 – vielleicht auch aus taktischen Gründen – als „nationalsozialistischen Arzt“²⁶ bezeichnen konnte, sich ein solches Maß von Unabhängigkeit im Denken und im Handeln bewahren konnte. Das erforderte nicht zuletzt Zivilcourage.

Erste Aktivitäten nach Ankunft der Meldebogen

Jaspersen war nicht unvorbereitet, als die Meldebogen Anfang Juli 1940 in „Sarepta“ ankamen. „Schon vor Erhalt dieses Schreibens“, berichtete er am 18. Juli 1940 an Prof. Bostroem, Leipzig, den Jaspersen als Oberarzt in der Münchner Nervenklinik kennen gelernt hatte, „habe ich davon gehört, daß die Ausfüllung dieser Meldebogen dazu diene, unheilbar erscheinende Fälle von Geisteskranken zu beseitigen. Inzwischen haben sich diese Gerüchte so verdichtet, daß ein Zweifel daran, daß dies den Tatsachen entspricht, nicht mehr bestehen kann. Darüber hinaus sind auch uns hier Unterlagen zugegangen, daß in zahlreichen Fällen tatsächlich eine Tötung von als unheilbar beurteilten Geisteskranken erfolgt ist. Schließlich aber haben auch die Stellen der Ministerialabteilung des Staatsrats Conti unserer Anstalt [230:] gegenüber hier auf unsere Vorhaltung zugegeben, daß diese Maßnahme tatsächlich schon durchgeführt ist.“²⁷

Jaspersen hatte also schon Nachrichten über die Tötungen erhalten, zunächst wohl von süddeutschen Anstalten, die ja schon seit Anfang 1940 Patienten an Tötungsanstalten abgeben mussten.²⁸ Vielleicht hatte er sich auch – wie seine Frau sich erinnert – durch eine Reise nach Süddeutschland Informationen besorgt. Jaspersens Hauptinformationsquelle dürfte freilich von Bodelschwingh gewesen sein, der im Mai/Juni 1940 zusammen mit Pastor Paul Braune, dem Leiter der Hoffnungstaler Anstalten in Lobetal bei Berlin, bei vier Reichsministerien wegen der Euthanasieaktion interveniert hatte.²⁹ Von Bodelschwingh und Braune waren schließlich am 10. Juni bis zu

²⁵ Vgl. Erklärung G. Runge vom 21.9.1945, (B.J.), und Runge, Interview, 4f.; vgl. auch Schreiben von Jaspersen an E. Meyer, „Sarepta“, vom 2.12.1947 (Kopie im Besitz von J.Th.): „Es ist dann ja auch Ihnen, sehr verehrter Herr Pastor, und mir gelungen, Fräulein Dr. G. Runge trotz immer wieder auftauchender Schwierigkeiten in ihrer Stellung hier und damit in ihrer Existenz zu halten.“

²⁶ Schreiben von Jaspersen an Bormann, vgl. Anm. 13.

²⁷ Schreiben von Jaspersen an Bostroem vom 18.7.1940, (B.J.).

²⁸ Vgl. Klee, „Euthanasie“, 130ff.

²⁹ Vgl. Nowak, „Euthanasie“ und Sterilisierung, 132ff.

Brack und Linden, zwei Hauptverantwortlichen für die Krankenmorde, vorgezogen. Diese hatten die Morde zunächst als „Schauermärchen“ abgetan und schließlich mit der Gestapo gedroht.³⁰ Braune hatte daraufhin eine Denkschrift für Hitler ausgearbeitet, die dann am 16. Juli 1940 in der Reichskanzlei abgegeben wurde.³¹

Knapp 14 Tage nach Erhalt der Meldebogen reagierte Jaspersen. Welche Wege schlug er ein? Erstens verweigerte er für seine Abteilung – in Absprache mit von Bodelschwingh – das Ausfüllen der Meldebogen. Eine entsprechende Erklärung gab er „bei der zuständigen Stelle der Staatspolizei Bielefeld zur Weiterleitung an die Staatspolizeistelle Berlin und die Abteilung des Herrn Staatsrat Conti beim Ministerium des Innern“ ab.³² Sie lautete wahrscheinlich so: „Der Reichsminister des Innern fordert in einem Schreiben vom 11.7.40 zwecks planwirtschaftlicher Erfassung der Heil- und Pflegeanstalten Ausfüllung und Einsendung von Meldebogen über Anstalt und Kranke. Mir kam inzwischen zur Kenntnis, daß diese Meldebogen nicht nur zu statistischen Zwecken, sondern als Unterlagen dafür dienen sollen, für lebensunwert gehaltenes Leben zu töten. Ein derartiges Verfahren ist aber Mord. Ich sehe mich daher nicht in der Lage, die Fragebogen auszufüllen.“³³

Damit hatte Jaspersen Anzeige wegen Mord und Beihilfe zum Mord erstattet.

Zweitens informierte Jaspersen die Leiter verschiedener Gesundheitsämter in Westfalen und Lippe³⁴ sowie die Ärztekammer Westfalen-Lippe. In nahezu gleichlautenden [231:] Briefen wies er auf den Tatbestand der Krankentötungen hin und auf seine von ihm unternommenen Schritte. Es ist kaum zu glauben, aber zweifellos der Fall gewesen: Die angeschriebenen Ämter hatten zum Teil keine Ahnung von den Vorgängen. Die Ärztekammer Westfalen-Lippe schrieb postwendend an Jaspersen: „In der mir mit Ihrem obigen Schreiben mitgeteilten Angelegenheit ist mir bisher noch nicht das geringste bekannt geworden.“³⁵

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd.

³² Schreiben von Jaspersen an Dr. Rainer, Bielefeld, vom 19.7.1940, (B.J.).

³³ Das Schreiben von Jaspersen an Conti liegt mir nicht vor. Da Jaspersen seine Erklärung an andere Anstaltsleiter verschickte, um sie zu gleichem Vorgehen zu bewegen, konnte diese Erklärung aus anderen Schreiben entnommen werden. Vgl. dazu Erklärung von Dr. Simon, Wittekindshof, vom 23.2.1948, (B.J.).

³⁴ Vgl. z.B. Schreiben von Jaspersen an Kreismedizinalrat Dr. Rainer, Bielefeld, und Oberregierungs- und Medizinalrat Dr. Gersbach, Minden, beide vom 19.7.1940, (B.J.).

³⁵ Schreiben der Reichsärztekammer, Ärztekammer Westfalen-Lippe, an Jaspersen vom 19.7.1940, (B.J.).

Drittens alarmierte Jaspersen seine Kollegen an anderen bedrohten Anstalten wie z.B. die Anstalt Tannenhof in Remscheid-Lüttringhausen,³⁶ die Lippische Anstalt Lindenhaus³⁷ und das Landeskrankenhaus Gütersloh.³⁸ Auch an den Landesverband der Inneren Mission in Schleswig-Holstein schrieb Jaspersen.³⁹

Jaspersen beließ es durchaus nicht bei der Information über die Morde. Er forderte die Kollegen vielmehr auf, die Meldebogen nicht auszufüllen und eine Erklärung analog der eigenen abzugeben. Für mehrere angeschriebene Ärzte war Jaspersen der erste, der klar und deutlich die Tötungsaktionen beim Namen nannte. Seine Briefe zeigten durchaus Wirkungen. Dr. Müller von der Anstalt Lindenhaus in Brake i.L. sagte hierzu nach dem Krieg: „Ich hatte bis dahin von Maßnahmen, die die Tötung von Geisteskranken betreffen sollten, nur gerüchtweise gehört. Es war mir auch nicht bekannt, daß die mir kurz vorher zugesandten ‚Meldebogen‘ dieser Ausmerzungen von Geisteskranken als Unterlagen dienen sollten.“⁴⁰ Müller weigerte sich hierauf die Meldebogen auszufüllen. Er konnte dadurch seinen Patienten das Leben retten.⁴¹

Viertens versuchte Jaspersen, ihm bekannte Leiter von Nervenkliniken, vor allem solcher an Universitäten, für einen Protest beim Reichsinnenministerium zu gewinnen. Das Ergebnis seiner Bemühungen musste ihn schwer ernüchtern. Zwar reagierten wenige so ablehnend wie der Oberfeldarzt Wuth, den Jaspersen noch von seiner Assistentenzeit her kannte: [232:] „Über Ihren Brief vom 24. d. Monats war ich einigermaßen erstaunt und auch über Ihre Stellungnahme. Ich persönlich kann Ihre Stellungnahme in keinem Punkt teilen . . .“⁴²

Die meisten aber wollten sich heraushalten und verwiesen auf andere. Auch unter denen, die die NS-Euthanasie-Aktion klar ablehnten, fanden sich durchaus solche, die meinten, es gäbe Fälle, in denen es „fast menschlicher

³⁶ Vgl. Schreiben von Jaspersen an Dr. Phillips, Tannenhof, vom 22.7.1940, (B.J.).

³⁷ Vgl. Schreiben von Jaspersen an Dr. Müller, Lindenhaus, vom 23.7.1940, (B.J.).

³⁸ Vgl. Schreiben von Jaspersen an Dr. Hartwich vom 18.7.1940, (B.J.).

³⁹ Vgl. Erklärung von Bischof i.R. A. Mordhorst vom 25.10.1945, (B.J.).

⁴⁰ Dr. Müller, Bericht zu meiner Information über die geplanten Maßnahmen zur Ausmerzungen der Geisteskranken an den Deutschen Irrenanstalten, (B.J.).

⁴¹ Müller meinte sogar, dass es Jaspersen zu danken sei, „dass die westfälischen und lippischen Anstalten von den gegen die Geisteskranken und damit auch gegen deren Angehörige geplanten, todbringenden Maßnahmen verschont geblieben sind, die im übrigen Deutschland und damals angegliederten Österreich in so ungeahnt ausgedehntem Umfange durchgeführt worden sind.“ Dr. Müller, a.a.O. Aber es sind auch aus westfälischen und lippischen Anstalten Behinderte verlegt und ermordet worden. Vgl. dazu Klee, „Euthanasie“, 422; Klaus Dörner, Anstaltsalltag in der Psychiatrie und NS-Euthanasie, in: Deutsches Ärzteblatt 86. 1989, 476ff.

⁴² Schreiben von Wuth an Jaspersen vom 30.7.1940, (B.J.).

wäre, ihr Leben zu beenden“.⁴³ Jaspersens früherer „Chef“ Bumke antwortete sehr vorsichtig. Er wollte „von den ganzen Dingen erst durch Ihren Brief erfahren“ haben und verwies Jaspersen auf Rüdin, den Vorsitzenden der Gesellschaft Deutscher Neurologen und Psychiater.⁴⁴ Auch Prof. Fleck, Nürnberg, konnte Jaspersens Informationen kaum glauben. Flecks Haltung zur Euthanasie war nicht einheitlich: „Es ist ja so, daß man bei manchen Kranken, die angeboren blöd sind, bei denen eine weitere Entwicklung nie erwartet werden kann, immer wieder daran denkt, daß es fast menschlicher wäre, ihr Leben zu beenden. Ich bin aber durchaus gegen eine solche Maßnahme bei Geisteskranken, deren Krankheit im Ablauf ihres Lebens eingetreten ist. Das geht einfach gegen mein menschliches Gefühl, und ich würde ihm nie zustimmen können.“

Auch Fleck verwies Jaspersen auf Rüdin. Besser wäre es freilich, meinte er, „die Sache unmittelbar vor den Führer zu bringen. Ich glaube nicht, daß er sich dafür aussprechen würde.“⁴⁵ Aus heutiger Sicht kann man sich über die Naivität eines so hoch qualifizierten Arztes nur wundern, der noch 1940 den „guten“ Führer von den „bösen“ Unterführern unterscheiden wollte.

Unterstützung scheint Jaspersen bei Prof. Ewald, Göttingen, gefunden zu haben, den er persönlich aufsuchte.⁴⁶ Ewald weigerte sich, an der T4-Aktion mitzuarbeiten.⁴⁷ Großes Verständnis fand Jaspersen bei Prof. Bostroem, Leipzig.⁴⁸ Bostroem bestärkte ihn darin, die Meldebogen nicht auszufüllen. Er informierte ihn, dass weder mit Rüdin noch mit der Gesellschaft Deutscher Neurologen und Psychiater zu rechnen sei: [233:] „Rüdin mache ebenfalls mit. Über die Gesellschaft Deutscher Psychiater ist demnach nichts zu erreichen, zumal da (m.E. nicht ohne Beziehung zu dieser Angelegenheit) in diesem Jahr keine Tagung stattfindet.“⁴⁹

Auch Bostroem wollte die umstrittenen Maßnahmen nicht völlig ablehnen, teils aus taktischen Motiven – „dann wird man gar nichts ausrichten“⁵⁰ –, teils aus Überzeugung: „Denn über Euthanasie bei unheilbaren, sich nur quälenden Kranken läßt sich ja reden; aber das kann man nicht nach Fra-

⁴³ Schreiben von Fleck an Jaspersen vom 20.7.1940, (B.J.).

⁴⁴ Schreiben von Bumke an Jaspersen vom 20.7.1940, (B.J.).

⁴⁵ Vgl. Anm. 43.

⁴⁶ Vgl. Schreiben von Ewald an Jaspersen vom 16.10.1945, (B.J.).

⁴⁷ Vgl. dazu Klee, „Euthanasie“, 223ff.

⁴⁸ Vgl. Schreiben von Jaspersen an Bostroem vom 18.7.1940, Schreiben von Bostroem an Jaspersen vom 20.7.1940, 31.7.1940, 8.8.1940, (alle B.J.), und 23.8.1940, teilweise zitiert bei Klee, „Euthanasie“, 219.

⁴⁹ Schreiben von Bostroem an Jaspersen vom 8.8.1940.

⁵⁰ Schreiben von Bostroem an Jaspersen vom 23.8.1940.

gebogenlektüre bestimmen und überhaupt ist so etwas sehr schwer festzulegen.“⁵¹

Doch es ging ja in Wirklichkeit gar nicht um Euthanasie im Sinne individueller Sterbehilfe, sondern um massenhaften Mord an geistig und körperlich Behinderten! Bei dieser Einstellung führender klinischer Psychiater Deutschlands war an so etwas wie einen gemeinsamen Protest beim Reichsinnenministerium nicht zu denken. Einen solchen Protest hätte man beim Reichsinnenministerium nicht einfach übergehen können.

Fünftens informierte Jaspersen als erster den katholischen Bischof von Münster, Graf von Galen, über die Krankenmorde. Der komplizierte Vorgang der Kontaktaufnahme mit von Galen kann weitgehend rekonstruiert werden.⁵² Auf jeden Fall wurde von Galen Ende Juli 1940 ein Schreiben Jaspersens mit allen Informationen an Direktor Bothe, Münster, übergeben. Darin legte Jaspersen auch eine umfangreiche Begründung für sein Verhalten vor. Die Krankenmorde widersprächen der ärztlichen Berufsauffassung, untergrüben „jegliches Vertrauen zu jeder ärztlichen Tätigkeit“, hätten keine gesetzliche Grundlage und könnten „nicht ohne Einfluß auf die Moralbegriffe unseres Volkes bleiben“. Ökonomische Gründe ließ Jaspersen nicht gelten. Zum Schluss wies er auf die große Beunruhigung der Zivilbevölkerung über diese Maßnahmen hin, die „zwangsläufig auch auf Angehörige der Wehrmacht übergreifen“ musste.⁵³ Von Galen schickte Jaspersens Brief postwendend an Kardinal Bertram, den Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz. Eine Stellungnahme zu diesen Maßnahmen war nach Ansicht von Galens „Sache des Gesamtepiskopats“.⁵⁴ Da Bertrams Sachbearbeiter einen Protest des Gesamtepiskopats zunächst nicht für opportun hielt, wartete auch [234:] Bertram zunächst ab.⁵⁵ Als jedoch weitere Nachrichten in Breslau einliefen, richtete Bertram am 11. August 1940 einen Brief an Reichsminister Lammers, in dem er etwas verklausuliert auf die Morde hinwies und

⁵¹ Schreiben von Bostroem an Jaspersen am 8.8.1940.

⁵² Jaspersen besuchte Ende Juli 1940 auch das katholische St. Rochus-Hospital in Telgte i.W. Dort hatte man keine Ahnung von den NS-Krankenmorden und hatte deshalb auch guten Glaubens die Meldebogen ausgefüllt und nach Berlin zurückgeschickt. Der Chefarzt des Hospitals, Dr. Sicking, schlug vor, den Münsteraner Bischof von Galen zu benachrichtigen. Er schickte darum Jaspersen zum (geistlichen) Leiter des Hospitals, Direktor Bothe, Münster. Ihm übergab Jaspersen für Bischof von Galen eine schriftliche Zusammenfassung. Vgl. dazu Schreiben von Sicking an Bothe vom 19.10.1945 und Schreiben von Bothe an Jaspersen vom 1.10.1945, (B.J.).

⁵³ Das Schreiben Jaspersens ist abgedruckt bei: Bernhard Stasiewski/Ludwig Volk (Hg.), Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, Bd. V, 1940–1942, Mainz 1983, Dok. Nr. 570 a.

⁵⁴ A.a.O., Dok. Nr. 570.

⁵⁵ Vgl. a.a.O., Dok. Nr. 573 und 574.

auf kirchliche Verlautbarungen gegen die Euthanasie verwies.⁵⁶ Zu einem öffentlichen Protest gegen die NS-Euthanasie konnte sich die Bischofskonferenz nicht entschließen. Am 3. August 1941, ein Jahr nachdem er von Jaspersen informiert worden war, brach von Galen den Bann. Seine Predigt in der Lambertikirche in Münster, in der er ungeschminkt die Morde anprangerte und Strafantrag gegen Unbekannt ankündigte, hatte eine befreiende Wirkung.⁵⁷ Jaspersen hatte in der Zwischenzeit zusammen mit von Bodelschwingh auch eine persönliche Begegnung mit dem Münsteraner Oberhirten gehabt.⁵⁸

Sechstens setzte Jaspersen am 23. Juli 1940 auch Reichsleiter Bormann in Kenntnis über die Krankenmorde. Wir wissen nicht, ob Jaspersen ahnte, wie stark Bormann in die T4-Aktion verwickelt war.⁵⁹ Offensichtlich hoffte er aber doch – aufgrund seiner früheren Bekanntschaft mit Bormann –, von ihm Unterstützung für seinen Kampf für die Behinderten zu erhalten.⁶⁰ Bormanns Antwort vom 8. August 1940 zeigte deutlich, dass von Bormann alles andere als eine Bekämpfung der NS-Maßnahmen zu erwarten war. Seine Antwort war eine einzige Verteidigung der durchgeführten Maßnahmen. In ähnlicher Klarheit wie in seinem berüchtigten Rundschreiben vom 9. Juni 1941⁶¹ stellte Bormann die Unvereinbarkeit von Christentum und Nationalsozialismus heraus: „Daß die christlichen Konfessionen selbst die lebensunwertesten Geschöpfe, die völlig und unheilbar Geisteskranken, am Leben zu erhalten bestrebt sind, ist klar; ebenso klar ist aber auch, daß wir Nationalsozialisten diese Dinge von einer anderen Seite betrachten müssen.“ Neben allgemeinen Nützlichkeitsabwägungen – „Nach unserer Auffassung ist es richtig, wenn solche Krüppel nicht erst künstlich hochgepäppelt und ihr Leben lang zu Lasten der Eltern und der Volksgemeinschaft unterhalten werden.“ – greift Bormann vor allem sozialdarwinistische Gedankengänge auf: „Sie (scil. völlig unheilbar Geisteskranke) am Leben zu erhalten, ist auch völlig naturwidrig, denn von Natur aus sind sie ja nicht im geringsten in der Lage, selbst ihr Leben irgendwie zu erhalten.“⁶² [235:]

Die Bilanz nach dieser einmaligen Kraftanstrengung im Sommer 1940 dürfte für Jaspersen nicht sehr erfreulich gewesen sein. Positiv war, dass er viele Ärzte und Anstaltsleiter informieren konnte, die vorher keine Kenntnis über die Krankenmorde hatten. Betrübt dürfte für ihn vor allem die

⁵⁶ Vgl. a.a.O., Dok. Nr. 576.

⁵⁷ Vgl. Nowak, „Euthanasie“ und Sterilisierung, 162ff.

⁵⁸ Mitteilung von Frau G. Runge.

⁵⁹ Vgl. Jochen von Lang, *Der Sekretär. Martin Bormann. Der Mann, der Hitler beherrschte*, Stuttgart 1977, 150ff.

⁶⁰ Schreiben von Jaspersen an Bormann vom 23.7.1940, (B.J.).

⁶¹ Vgl. Fotokopie des Rundschreibens Nr. 8/41g, BA Koblenz, NS 6/336.

⁶² Zum Teil abgedruckt bei Klee, „Euthanasie“, 218.

„Zurückhaltung“ der ärztlichen „Autoritäten“ gewesen sein. Von großer Bedeutung war für ihn sicher die große Einmütigkeit zwischen leitenden Ärzten und Pastoren in den von Bodelschwingschen Anstalten in Bethel. Von Bodelschwingh teilte am 17. Juni 1940 Ministerialrat Linden vom Reichsinnenministerium mit, dass Bethel keine Meldebogen ausfüllen würde.⁶³ Um diese Einmütigkeit noch einmal zu bekräftigen, fasste die Anstaltsleitung am 25. Juli 1940 folgenden Beschluss: „Der Anstaltsleiter berichtet über die planwirtschaftlichen Maßnahmen der Reichsgesundheitsführung. Er legt die Gründe dar, aus denen er in völliger Übereinstimmung mit den leitenden Psychiatern von Bethel und Sarepta die Ausfüllung der Fragebogen, die der Anstalt zugesandt wurden, abgelehnt hat. Die Anstaltsvorstände stimmen dieser Auffassung einmütig zu.“⁶⁴

Einen Tag später, am 26. Juli 1940, erschien in Bethel eine dreiköpfige Abordnung aus Berlin, der zwei Hauptverantwortliche der T4-Aktion, Brack und Linden, angehörten. Sie forderten nicht nur von Bodelschwingh, sondern auch die leitenden Psychiater Dickel und Jaspersen auf, die Meldebogen auszufüllen. Es blieb jedoch bei der Ablehnung, obwohl von Bodelschwingh schwer bedroht wurde.⁶⁵ Jedem in Bethel durfte klar gewesen sein, dass die Verantwortlichen der T4-Aktion alles daran setzen würden, den Widerstand in Bethel zu brechen. Wie sollte man sich darauf vorbereiten, wie sollte man reagieren?

Jaspersen und die weiteren Entwicklungen in Bethel

Am 18. Oktober 1940 wurde Jaspersen von Linden zu einer Besprechung nach Berlin eingeladen.⁶⁶ Vorausgegangen waren Gespräche zwischen Linden und Pastor Constantin Frick, Präsident des Centralausschusses der Inneren Mission, in denen es um die Möglichkeit einer gesetzlichen Grundlage für die Euthanasiemaßnahmen ging. Seitens der Inneren Mission hatte man sich auf Gespräche eingelassen, weil man hoffte, [236:] „durch die Verabschiedung eines ‚Euthanasie‘-Gesetzes werde es zu legislatorischen Einhebungen der Maßnahmen oder sogar zu ihrem Abbruch kommen, weil man kalkulierte, die NS-Machthaber würden die Herausgabe eines Gesetzes nicht wagen.“⁶⁷ Frick hatte in diesen Gesprächen Jaspersen als Fachmann für die „Frage der Abgrenzung der Fälle“ – m.a.W. wer von den Kranken sterben

⁶³ Vgl. Nowak, „Euthanasie“ und Sterilisierung, 149.

⁶⁴ Abgedruckt ebd. und bei Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder, Evangelische Kirche zwischen Kreuz und Hakenkreuz, Stuttgart ⁴1990, 142.

⁶⁵ Vgl. Nowak, „Euthanasie“ und Sterilisierung, 149.

⁶⁶ Vgl. Klee, „Euthanasie“, 285.

⁶⁷ Kurt Nowak, Sterilisation, Krankenmorde und Innere Mission im „Dritten Reich“, in: Götz Aly (Hg.), Aktion T4 – 1939–1945. Die „Euthanasie“-Zentrale in der Tiergartenstr. 4, Berlin 1987, 74ff.: 80. Vgl. dazu auch Klee, „Euthanasie“, 282f.

sollte und wer nicht⁶⁸ – angegeben. Jaspersen konnte sich dem Ansinnen zunächst geschickt entziehen, indem er auf „größere Autoritäten“ verwies: „Ich bin der Meinung, daß in einer solchen Frage nur das Votum von Psychiatern gelten kann, die auf Grund ihrer Erfahrungen und ihres Namens auf die Autorität Anspruch machen dürfen, die mir als dem leitenden Arzt einer relativ kleinen psychiatrischen Abteilung gar nicht zusteht.“

In der Frage der Durchführung solcher staatlichen Anordnungen befürwortete es Jaspersen, „wenn die etwa von der Reichsregierung gegebenen oder zu gebenden Anordnungen durch unmittelbar von den Staatsbehörden eingesetzte beamtete Ärzte bei der Auswahl der Kranken durchgeführt und durch eine Verlegung der Kranken in staatliche Anstalten sichergestellt würden.“ Jaspersen konnte sich dann schließlich doch nicht der „Einladung“ von Linden entziehen. Es kam zu einer Besprechung in Berlin am 29. Oktober 1940. Leider sind die Unterlagen darüber nicht mehr auffindbar.⁶⁹ So wissen wir nicht, was in Berlin beraten und beschlossen wurde. Alle Überlegungen wurden freilich gegenstandslos, als Hitler Ende 1940 den Erlass eines „Euthanasie“-Gesetzes verbot.⁷⁰ Gegen Ende des Jahres 1940 wurden die Sorgen in Bethel wegen möglicher neuer staatlicher Maßnahmen immer größer. In einem Gespräch mit dem Mindener Regierungspräsidenten von Oeynhausen verstand Jaspersen, was der Regierungspräsident freilich später zurückwies, dass „wir . . . nur ein Drittel der Kranken behalten [würden].“⁷¹ Mitte Dezember 1940 erfuhr von Bodelschwing schließlich vom Mindener Regierungs- [237:] präsidenten, dass Anfang Januar eine Ärztekommision in Bethel eintreffen würde und dann die Meldebogen selbst ausfüllen würde.⁷² Die Verlegungen sollten dann im April/Mai 1941 stattfinden.

In dieser bedrohlichen Situation kam der neue Chefarzt der Anstalt Bethel, Prof. Schorsch, mit einem neuen Vorschlag heraus.⁷³ Er hatte vor seinem Dienstantritt in Bethel am 1. September 1940 in Berlin und Leipzig in Erfahrung gebracht, dass man in Bethel keine „Schauermärchen“ erzählt hatte. Gleichfalls hatte er auch erfahren, dass in einzelnen Anstalten, in denen die Ärzte die Meldebogen nicht ausgefüllt hatten, wie z.B. in Alt-

⁶⁸ Vgl. dazu und zum Folgenden Schreiben von Jaspersen an Linden vom 21.10.1940, HAB, 2/39-187, 206f., teilweise abgedruckt bei Klee, „Euthanasie“, 285.

⁶⁹ In einem Aktenverzeichnis des Betheler Archivs, HAB, 2/39-186 sind aufgeführt: „Niederschrift von Dr. Jaspersen über die am 29.10.1940 im Reichsinnenministerium mit Herrn Ministerialrat Dr. Linden und Herrn Reichsamtleiter Brack geführte Verhandlung“ sowie „Schreiben von Dr. Jaspersen vom 7. November 1940 an Pastor Friedrich von Bodelschwing, zur Zeit Berlin.“ Beide Dokumente sind im Archiv leider nicht mehr vorhanden.

⁷⁰ Vgl. Nowak, „Euthanasie“ und Sterilisierung, 80.

⁷¹ Ernst Klee (Hg.), Dokumente zur „Euthanasie“, Frankfurt a.M. 1985, 190.

⁷² Vgl. ebd.

⁷³ Vgl. dazu das Interview mit Prof. G. Schorsch, in: Der Ring 10. 1983, 7ff.

Scherbitz, wahllos Kranke abtransportiert wurden. Er schlug darum vor – und wurde hierbei von Bodelschwingh unterstützt –, alle Betheler Kranken zu untersuchen und sie nach eigenen Kategorien einzuteilen (von I. vegetatives Dasein, II. Arbeitsunfähigkeit bis VII. sehr gute Leistungen).⁷⁴ Schorsch wollte wohl zunächst ganz einfach Zeit gewinnen; für die gesamte Untersuchung der Patienten setzte er etwa sechs Monate an. Dem Staat gegenüber sollte „unmißverständlich erklärt werden, daß Bethel die Tötung jedes Kranken ablehne; nur für den Fall, daß gegen unseren Willen Kranke abtransportiert würden, sollte die Aktion auf Kranke beschränkt werden, die nicht bewußt erleben konnten, was mit ihnen geschah.“⁷⁵

Auch der Regierungspräsident von Minden stimmte diesem Vorgehen zu. Jaspersen teilte seine Patienten nicht nach den von Schorsch vorgeschlagenen Kategorien ein.⁷⁶ Zusammen mit seinen Mitarbeitern schlug er in den nächsten Monaten einen anderen Weg ein, um seine Patienten zu retten. Zusammen mit seiner Oberärztin und der Oberschwester Friederike Freise veränderte er die Krankenblätter so, dass Krankheiten wie Schizophrenie und manisch-depressives Irresein nicht mehr auf ihnen erschienen; Träger solcher Krankheiten waren sichere Todeskandidaten.⁷⁷ Überzeugt vom Verbrecherischen der NS-Krankenmorde, scheuten Jaspersen und seine Mitarbeiter mit der Veränderung von Krankenblättern nicht vor illegalen Handlungen zurück. Schorsch lehnte ein solches Vorgehen für seinen Verantwortungsbereich ab, weil er seinen Weg für den er- [238:] folgversprechenderen hielt.⁷⁸ Weiter wurden nun von Sarepta – wie von der Anstalt Bethel⁷⁹ – die Angehörigen alarmiert. In verschlüsselter Form und ohne die wahren Ursachen angeben zu können, wurden die Angehörigen aufgefordert, ihre kran-

⁷⁴ Die Kategorien finden sich bei Klee, Dokumente, 188f.

⁷⁵ Gerhard Schorsch, Bethel und Euthanasie im ‚Dritten Reich‘, Mai 1987, Archiv Pressestelle Bethel. Manfred Hellmann hat mir diese Ausarbeitung dankenswerterweise zur Verfügung gestellt.

⁷⁶ Mitteilung von Frau G. Runge.

⁷⁷ Mitteilung von Frau G. Runge vom 12.4.1989: „Es wurde in sämtliche Krankenblätter der damals stationär in der Nervenabteilung Sarepta befindlichen Patienten anhand des uns vorliegenden Meldebogens unter Datum ein besonders gekennzeichnete Eintrag gemacht, in dem die einzelnen Ziffern des Meldebogens beantwortet wurden. Sofern bereits eindeutige gefährdende Diagnosen zuvor genannt waren, wurde Schizophrenie in ‚reaktive Psychose‘ bzw. ‚symptomatische Psychose‘ geändert. Anstatt von ‚Manisch-depressiven Irresein‘ wurde als Diagnose ‚Cyclothomie‘ oder ‚reaktive Depression‘ eingesetzt. Ferner wurden alle Patienten nach den Ziffern des Meldebogens als ‚sozial eingeordnet‘ und ‚arbeitsfähig‘ (z.B. in Küchenarbeiten, Gartenarbeit, Handarbeit) bezeichnet.“ Vgl. dazu auch Diakonisse E. im Interview mit Frau Lauterer am 18.4.1985, (Anm. 21).

⁷⁸ Vgl. G. Schorsch, in: Interview (Anm. 73), 9: „Ich hielt letztlich den Weg der Gruppeneinteilung für den erfolgreichsten.“

⁷⁹ Vgl. HAB, 2/39-188, 319.

ken Familienmitglieder heimzuholen.⁸⁰ Teilweise begleiteten auch Diakonissen unter nicht geringen Schwierigkeiten die Kranken nach Hause.⁸¹ Aus Sa-repta sind damals auch ganze Patientengruppen für einige Zeit in kirchliche Heime verlegt worden.⁸² Am 19. Februar 1941 nahm dann die T4-Ärzt-kommission ihre Arbeit in Bethel auf.⁸³ Zu Beginn stand eine gemeinsame Sit-zung der Kommission mit den leitenden Amtsärzten, mit von Bodelschwingh und dem Regierungspräsident von Minden. Er hätte nicht die Absicht, sagte dabei von Bodelschwingh, „die Ursache ihres Besuches zu kritisieren oder in einer Besprechung die grundsätzlichen Fragen, die hinter ihrem Auftrag stehen, einzutreten.“

Aktive Mithilfe bei der Arbeit der Kommission wäre ihm freilich „gewis-sensmässig ausgeschlossen“. Die verschiedenen Mediziner wurden dann auf die verschiedenen Abteilungen verteilt. Die Betheler Ärzte, auch Jaspersen, versuchten dabei, bei einzelnen Kranken eine mildere Bewertung zu errei-chen, was zum Teil auch gelang. Überhaupt nicht beeinflussen ließ sich unter anderen der Jenaer Ordinarius Prof. Berthold Kihn. Er „übertraf an Schroff-heit und Ablehnung bei weitem die aktiven SS-Ärzte“.⁸⁴ Man kann es kaum glauben, in welcher Weise Kihn nach dem 2. Weltkrieg seine Tätigkeit als T4-Gutachter verharmlost hat.⁸⁵ Die Ärztekommision beendete dann nach ei-ner Woche am 26. Februar 1941 ihre Arbeit in Bethel. Die Verantwortlichen wollten sich ein Vierteljahr Zeit lassen, bis die Kranken, die ermordet werden sollten, abgeholt würden.⁸⁶ Durch weitere Verhandlun- [239:] gen konnten die drohenden Verlegungen immer weiter hinausgezögert werden, bis dann

⁸⁰ Vgl. Diakonisse E. in einem Interview mit Frau H. Lauterer (Anm. 21): „Wir haben natürlich uns bemüht, die gefährdeten Patientinnen nach Möglichkeit zu entlassen zu den Eltern und Verwandten, und ich habe damals sehr viele Briefe schreiben müssen, die Dr. Jaspersen diktierte, die ich aber alle ohne Durchschläge schreiben mußte, so daß in die Akten nichts hineinkam. Sie möchten also – der Patientin, Tochter oder Schwester geht es besser – und aus irgendwelchen Gründen möchten sie doch sehen, daß sie sie bald nach Hause holten, und es wäre durchaus möglich und wäre besser, als wenn sie noch in der Anstalt wäre. Aber eben nicht die wahren Gründe angeben, aber doch so, daß sich die Leute Gedanken machten und ihre Leute holten“.

⁸¹ Vgl. dazu Interview Diakonisse E., ebd.: „Und zwei unserer Diakonissen, die brachten dann ein paar unserer Patientinnen bis nach Görlitz mit dem Zug“.

⁸² Diakonisse M.B. berichtete im Interview mit Frau Lauterer vom 18.4.1985 (Anm. 21), dass sie von 1932–1970 in einem Heim für schwererziehbare, schulentlassene Mädchen gearbeitet habe und dass „Herr Dr. Jaspersen von Bethel aus, uns eine Gruppe Frauen und Mädchen überwiesen hat, die Euthanasiegefährdete waren“.

⁸³ Vgl. dazu und zum Folgenden Nowak, „Euthanasie“ und Sterilisierung, 150f.; und Klee, „Euthanasie“, 322f.

⁸⁴ Vgl. Schreiben von Jaspersen an Dr. E. Speer vom 17.7.1950, (B.J.).

⁸⁵ Vgl. zwei Äußerungen Kihns zu seiner damaligen Tätigkeit in einem Schriftwechsel Jaspersens mit Dr. E. Speer, (B.J.).

⁸⁶ Vgl. Klee, „Euthanasie“, 325f.

am 24. August Hitler in einer mündlichen Anweisung einen vorläufigen Stop der „offiziellen“ T4-Aktion anordnete.⁸⁷ Es kam auch später noch zu bedrohlichen Situationen für Bethel.⁸⁸ Die von Bodelschwingschen Anstalten konnten aber die meisten ihrer Patienten retten.⁸⁹ Der Kampf gegen die Krankenmorde brachte für Jaspersen mancherlei Schwierigkeiten mit sich. Er wurde – nach eigenen Angaben – zweimal von der Gestapo vernommen. Ihm wurde der Entzug der Approbation angedroht. Er wurde von der Parteiseite zum Austritt aus der NSDAP aufgefordert. Als er sich weigerte – nicht zuletzt deshalb, um die Partei zu einer Stellungnahme zu den Krankenmorden zu zwingen –, wurde er schließlich „vorläufig ausgeschlossen“.⁹⁰ Karsten Jaspersen tat sein Möglichstes, um die ihm anvertrauten Kranken vor der NS-Euthanasieaktion zu bewahren. Auch half er mit, dass der Schleier des Geheimnisses, den die NS-Machthaber um die Mordaktion legten, zerrissen wurde, jedenfalls bei den ihm bekannten Ärzten und Anstaltsleitern. Dass gerade ein „alter Kämpfer“ wie Jaspersen zu einem Kämpfer für das Leben von Behinderten wurde, zeigt, wie wenig hilfreich die immer wieder betriebene Schwarz-Weiß-Malerei bei der Charakterisierung damals handelnder Personen ist.

⁸⁷ Vgl. Klee, „Euthanasie“, 333ff.

⁸⁸ Vgl. Nowak, „Euthanasie“ und Sterilisierung, 151.

⁸⁹ Vgl. dazu Klee, „Euthanasie“, 421ff.

⁹⁰ Vgl. Anm. 23.

III.

Lehre in kirchlicher Verantwortung in der Diktatur

7. Die Geschichte der Reichsrichtlinien für den evangelischen Religionsunterricht

Entsprechend dem föderalistischen Aufbau der Weimarer Republik lag die Kulturhoheit bei den einzelnen Ländern.¹ Jedes Land erließ eigene Lehrpläne für die einzelnen Fächer, auch für den Religionsunterricht. Dies änderte sich grundlegend zu Beginn des Jahres 1934. Das „Gesetz über den Neubau des Reiches“ vom 30. Januar 1934 ließ „die Hoheitsrechte der Länder ... auf das Reich übergehen“.² Die Länderregierungen unterstanden nun der Reichsregierung. Die Befugnisse der Länderkultminister reichten von jetzt an nur noch so weit, wie das Reich keine eigenen Verfügungen erließ. Konkret bedeutete diese Entwicklung, dass die Selbständigkeit der Länder in schulpolitischen Fragen immer mehr eingeschränkt wurde. Einzelne Kultminister, wie z.B. Christian Mergenthaler in Württemberg, versuchten trotzdem, eine eigenständige Politik zu betreiben, im Ganzen gesehen freilich nur mit sehr bescheidenem Erfolg.

Das Recht, schulpolitische Anordnungen für das Reich zu treffen, fiel für kurze Zeit an die Abteilung III des Reichsministeriums des Innern. Doch schon am 1. Mai 1934 musste Reichsinnenminister Frick zu seinem Leidenwesen seine schulpolitischen Befugnisse an das neu errichtete Reichsministerium der Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung unter Bernhard Rust abtreten.

Im Zuge dieser Zentralisierungsmaßnahmen kam es auch zu reichseinheitlichen Richtlinien für die einzelnen Fächer. Im Folgenden werde ich zunächst auf die Reichsrichtlinien im Allgemeinen eingehen (1), dann das Scheitern der Reichsrichtlinien für den Religionsunterricht darstellen (2) [153:] und schließlich die Entwürfe vorstellen und vergleichen, die die Gremien der evangelischen Kirche in Deutschland in ihrem unbeirrbaren Streben, doch noch zu Reichsrichtlinien zu kommen, im Laufe der Zeit entwickelten (3). Die Darstellung bezieht sich dabei vornehmlich auf den Bereich der Volksschule.

Die Reichsrichtlinien

Die Annahme von Kurt-Ingo Flessau, der Unterricht an deutschen Volksschulen habe sich bis 1937 – abgesehen von einigen 1933 dekretierten Ein-

¹ Vgl. zum Folgenden Rolf Eilers, Die nationalsozialistische Schulpolitik. Eine Studie zur Funktion der Erziehung im totalitären Staat, Köln/Opladen 1963, 54.

² Zit. n. Walter Hofer, Der Nationalsozialismus. Dokumente 1933–1945, Frankfurt a.M. 1957, 63f.

zellanordnungen zu den Fächern Geschichte, Deutsch, Rassenkunde/Vererbungslehre – vor allem auf Richtlinien, Erziehungs- und Unterrichtspläne aus der Weimarer Republik gestützt,³ muss wohl etwas eingeschränkt werden.⁴ Einzelne Länder wie Hamburg und Baden trafen schon bald nach der Machtergreifung neue Bestimmungen, die den ganzen Unterricht betrafen. Auf regionaler und lokaler Ebene gab es Stoffpläne, die von Schulaufsichtsbeamten und Schulbehörden entwickelt wurden, z.B. in Frankfurt und Schleswig. Es wurden auch einzelne Lehr- und Stoffpläne auf der Grundlage ministerieller Verordnungen von NSLB-Gauamtsverwaltungen erstellt.

Doch all diese regionalen Maßnahmen, die von 1933 an erlassen wurden, fanden ein Ende, als 1937 und 1939 Reichsrichtlinien erlassen wurden.⁵

Am 10. April 1937 erschien ein Erlass von Reichserziehungsminister Rust „zur Einführung der Richtlinien für die unteren Jahrgänge der Volksschule“. Schon zwei Jahre später, am 15. Dezember 1939, folgten Richtlinien für die ganze Volksschule. Diese Richtlinien sollten nur für die Dauer des Kriegs gelten. Reichserziehungsminister Rust bemerkte zu ihnen: „Ich behalte mir vor, die Richtlinien nach Beendigung des Krieges zu überprüfen“. Die Richtlinien von 1939 waren nicht auf lange Sicht konzipiert, erhoffte man doch in der Reichsführung eine baldige Beendigung des Kriegs. Einiges fehlte. Und für den Religionsunterricht hieß es: „Die Herausgabe von Richtlinien für den Religionsunterricht bleibt vorbehalten.“⁶ [154:]

Welche Ziele und Aufgaben hat nun die Volksschule nach den Richtlinien von 1937 zu verfolgen? In der Einleitung hieß es dazu: „Die Volksschule hat mit den anderen Schularten und neben den Gliederungen der Partei, dem Arbeitsdienst und dem Heer die hohe Aufgabe, die deutsche Jugend zur Volksgemeinschaft und zum vollen Einsatz für Führer und Nation zu erziehen.“⁷ Die Schule hatte hier nicht mehr den ersten Rang unter den Erziehungsinstitutionen; gleichberechtigte Bildungsmächte waren Partei und Wehrmachtsorganisationen. Und die Kirchen blieben unerwähnt. Im Sinne der NS-Ideologie wurde Erziehung zu Volksgemeinschaft und zum vollem Einsatz von Führer und Nation als entscheidende Aufgaben herausgestellt.

³ Vgl. Kurt-Ingo Flessau, *Schule der Diktatur. Lehrpläne und Schulbücher des Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M. 1979, 74.

⁴ So Ottwilm Ottweiler, *Die nationalsozialistische Schulpolitik im Bereich des Volksschulwesens*, in: Manfred Heinemann (Hg.), *Erziehung und Schulung im Dritten Reich*, Teil 1, Stuttgart 1980, 193ff.: 208f.

⁵ Zu den Reichsrichtlinien vgl. Flessau, *Schule der Diktatur*, 74ff., und Ottweiler, *Schulpolitik*, 208ff.

⁶ Flessau, *Schule der Diktatur*, 74. Eine ausführliche Darstellung der verschiedenen Reichsrichtlinienentwürfe, auch der für das Gymnasium, findet sich bei Friedhelm Kraft, *Religionsdidaktik zwischen Kreuz und Hakenkreuz*, Berlin 1996. – Der Verf. dankt F. Kraft für wichtige Hinweise.

⁷ Zit. n. a.a.O., 75.

Im Erlass von 1937 hieß es zur Volksschule weiter: „Die Volksschule wird sich dabei der Bedeutung ihres Unterrichtsziels bewußt bleiben, die deutsche Jugend durch Vermittlung der grundlegenden Kenntnisse und Fertigkeiten zur Teilnahme am Arbeits- und Kulturleben unseres Volkes zu befähigen.“⁸ Flessau schließt daraus, „daß es den Lehrplantheoretikern weder um gründliches noch um detailliertes Wissen und Können“ gegangen sei; ja, man habe ganz bewusst „den Bildungsstand zumal des Volksschülers niedrig“ halten wollen.⁹

Die Richtlinien von 1939 bestätigten im Großen und Ganzen die von 1937, wenn sie als Aufgabe der Volksschule Folgendes formulierten: „Die Volksschule . . . hat alle Kräfte der Jugend für den Dienst an Volk und Staat zu entwickeln und nutzbar zu machen. In ihrem Unterricht hat daher nur der Stoff Raum, der zur Erreichung dieses Ziels erforderlich ist. Sie muß sich daher von all den Stoffen frei machen, die auf Grund überwundener Bildungsvorstellungen in sie eingedrungen sind.“¹⁰

Das Scheitern der Reichsrichtlinien für den evangelischen Religionsunterricht

Im evangelischen Religionsunterricht galten 1933 die aus der Zeit der Weimarer Republik stammenden Lehrpläne. Für die meisten Länder blieb es bei diesen Lehrplänen bis zum Ende des ‚Dritten Reiches‘. Von Anfang an freilich gab es Einzelaktionen von Oberschulräten und Landesschulbehörden. Am weitesten ging wohl der thüringische Minister für Volksbildung, der am 28. August 1936 einen „Rahmenlehrplan für den Religionsunterricht der thüringischen Volksschule“ erließ, der Religionsunterricht ganz im Sinne der Thüringer Deutschen Christen vorsah.¹¹

⁸ Zit. n. a.a.O., 76.

⁹ Ebd.

¹⁰ Zit. n. a.a.O., 78.

¹¹ Abschrift dieses Plans in LKA Stuttgart, Altreg. 203 III. – In den Vorbemerkungen hieß es: „1. Wie der Lehrplan soll auch der Unterricht den männlichen und kämpferischen Charakter des Christentums besonders berücksichtigen. 2. Lehrplan und Unterricht sollen auf eine lebendige Begegnung zwischen Christus und dem deutschen, nationalsozialistischen Menschen hinarbeiten, aus der dieser die tiefste Kraft gewinnt für die Erfüllung seiner Pflicht der Heimat, dem Volk und dem Führer gegenüber. 3. Darum genügt es nicht, die Stoffe des Lehrplans nur rein unterrichtsmäßig zu behandeln. Die Religionsstunden sind auch oft zu Feierstunden auszugestalten, damit die ganze Seele aufgeschlossen werde für Gottes Offenbarung in Christus, im deutschen Volke und in der Erde unserer Heimat.“ Bereits am 27.11.1933 wurden in Thüringen „Richtlinien für die Religionspläne der Thüringer Schulen“ erlassen und zwar im ausdrücklichen Einvernehmen mit dem Landesbischof und dem NSLB-Obmann des Gaus Thüringen. Hinweis von F. Kraft. Vgl. auch Lehrplanentwurf aus dem Gau Westfalen-Süd des NSLB, in: DEE 46. 1935, 30ff.

Daneben gab es aber auch schon früh Versuche, reichseinheitliche Lösungen für den Religionsunterricht durchzusetzen. Am 14. Februar 1934 ließ das württembergische Kultministerium dem Evangelischen Oberkirchenrat in Stuttgart einen „Entwurf eines Lehrplans für den evangelischen Religionsunterricht an der *Grund-Hauptschule* (1.–8. Schuljahr)“ zugehen.¹² Dieser Entwurf stammte aus dem Reichsinnenministerium, das zu dieser Zeit die Federführung für die schulischen Angelegenheiten im ‚Deutschen Reich‘ hatte.¹³ Die Vorbemerkungen zu diesem Entwurf zeigen einen starken Einfluss radikaler DC-Ideen. So heißt es z.B. zum Alten Testament: „Das Alte Testament ist artfremd. Es ist vor allem immer noch die jüdische Heilige Schrift und enthält nur zum kleinen Teil Ansätze im Sinne Jesu.“¹⁴ Die zur Behandlung vorgesehenen Stoffe wirken wie eine religionspädagogische Entfaltung der Richtlinien der Deutschen Christen vom Mai 1932.¹⁵ Der Evangelische Oberkirchenrat in Stuttgart lehnte den „Entwurf in der vorgelegten Fassung“ ab, weil dieser Entwurf „eine das christliche Glaubensgut willkürlich umdeutende Mischreligion“ vertrete.¹⁶ Der Entwurf scheint später aus der Diskussion genommen worden zu sein. [156:]

Seit 1935 bemühte sich dann Reichserziehungsminister Rust um einheitliche Reichsrichtlinien für den Religionsunterricht. An ihm lag es nicht, dass solche Richtlinien nie eingeführt worden sind. Es lag auch nicht an der evangelischen Kirche. Anfang 1940 zählte der damalige Stuttgarter Schulreferent Sautter schon acht Entwürfe von Reichsrichtlinien für den Religionsunterricht an Volksschulen auf: „Die ersten vier hatten vorbereitenden Charakter, der V. erschien in der Zeitschrift ‚Der evangelische Religionsunterricht‘ 1935, Heft 2 (Verlag Diesterweg). Der VI. in der Zeitschrift ‚Evangelischer Religionsunterricht‘ 1939, Heft 1. Den VII. brachte Herr Oberkonsistorialrat Lic. Ellwein in eine gemeinsame Sitzung im Reichskirchenministerium am 30.3.1939. In dieser Sitzung wurde über einen VIII. Entwurf, der aus dem Reichserziehungsministerium stammte, beraten.“¹⁷

¹² Der Entwurf liegt in LKA Stuttgart, Altreg. 203 II.

¹³ Vgl. OKR Frohnmeyer, Stuttgart, an Birnbaum v. 2.6.1934 (LKA Stuttgart, Altreg. 203 II). „Daß im Februar oder März d. Js. im Reichsinnenministerium der Entwurf eines Lehrplans für den evangelischen Religionsunterricht an den Volks- und an den höheren Schulen von einer Kommission durchgesprochen wurde, habe ich selbst nur mittelbar gehört. Der Entwurf selber wurde uns auf Wunsch vom Kultministerium zu vertraulicher Einsichtnahme mitgeteilt.“

¹⁴ Vgl. Anm. 12.

¹⁵ Vgl. Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder, *Evangelische Kirche zwischen Kreuz und Hakenkreuz*, Stuttgart ⁴1990, 25.

¹⁶ OKR Stuttgart, gez. Wurm, an württ. Kultministerium v. 22.2.1934, LKA Stuttgart, Altreg. 203 II.

¹⁷ Sautter an Landesbischof Marahrens, Hannover, v. 17.1.1940, LKA Stuttgart, Altreg. 203 V. Der VII. Entwurf wurde wohl schon früher fertiggestellt. S. Anm. 41.

Die eigentlichen Gründe, warum es nicht zu einheitlichen Richtlinien kam, lagen in der Parteikanzlei. Sowohl der Stellvertreter des Führers Rudolf Hess¹⁸ als auch dessen Stabsleiter Martin Bormann lehnten eindeutig Reichsrichtlinien für den Religionsunterricht ab.

Bormann legt bei seinem Schreiben an Rosenberg vom 22. Februar 1940 seine Gründe dar.¹⁹ Er geht von dem Gerücht aus, dass der 1935 abgehalfterte Reichsbischof Ludwig Müller von Alfred Rosenberg mit der Aufgabe, „Richtlinien für die Gestaltung des Religionsunterrichts in den Schulen auszuarbeiten“ betraut worden sei. Weiter erwähnt er den wiederholt geäußerten Wunsch des Reichserziehungsministers auf Erlass solcher Richtlinien, „die auch die Billigung der NSDAP finden sollten“. Der Stellvertreter des Führers habe – so Bormann – im Einvernehmen mit Rosenberg dies immer abgelehnt. Welches sind die Gründe, die Bormann anführt?

1. „Christentum und Nationalsozialismus sind Erscheinungen, die aus ganz verschiedenen Grundursachen entstanden sind.“ Es sei deshalb unmöglich, „eine christliche Lehre zu konstruieren, die von der Ebene der nationalsozialistischen Weltanschauung aus voll bejaht werden könnte, ebenso wie sich die christlichen Glaubensgemeinschaften niemals dazu verstehen könnten, die Weltanschauung des Nationalsozialismus in vollem Umfang als richtig anzuerkennen“. Darum gelte: „Wie diese Richtlinien also auch gestaltet sein mögen, sie werden in keinem Fall gleichzeitig die Billigung der Kirchen und der Partei finden können“. [157:]

2. Die Konfessionen seien sich selbst nicht einig über den Inhalt der christlichen Lehre.

3. Auch die Katholiken müssten dann Richtlinien bekommen. Jede Konfession würde dann von sich sagen, „sie enthalte die wirklich authentische Interpretation des Artikels 24 des Parteiprogramms“.

Im Folgenden wandte sich Bormann klar gegen Reichskirchenminister Kerrl, der das kirchliche Leben nationalsozialistisch erneuern wollte. Für Bormann war klar: „Nicht durch einen Kompromiß zwischen Nationalsozialismus und christlicher Lehre werden die Kirchen überwunden, sondern nur durch eine neue Weltanschauung, deren Kommen Sie (Rosenberg, J.Th.) ja selbst in ihren Werken angekündigt haben.“ Andererseits – und da dachte Bormann schon an die Zukunft – dürfe man den Religionsunterricht nicht streichen, ohne etwas Besseres an seine Stelle zu setzen. Er sprach sich für „die Ausarbeitung eines kurzen Leitfadens über eine nationalsozialistische Lebensgestaltung“ aus. Er sollte erst in der Partei Eingang finden und könne dann später von der Schule übernommen werden.

¹⁸ Vgl. Hess an Göring v. 18.4.1940, abgedr. bei John S. Conway, Die nationalsozialistische Kirchenpolitik 1933–1945. Ihre Ziele, Widersprüche und Fehlschläge, München 1969, 372ff.

¹⁹ Vgl. Bormann an Rosenberg v. 22.2.1940, BA Koblenz, NS 8/183.

Für den gegenwärtigen Religionsunterricht forderte Bormann: „Keinem nationalsozialistischen Lehrer darf nach den eindeutigen Weisungen des Stellvertreters des Führers irgendein Vorwurf gemacht werden, wenn er sich bereit findet, in den Schulen christlichen Religionsunterricht zu erteilen. Für den Inhalt des Religionsunterrichts aber mögen weiterhin die Richtlinien maßgebend sein, die in früheren Jahren von den Kirchen selbst aufgestellt worden sind.“

Ausdrücklich forderte Bormann, dass die mit dem Religionsunterricht betrauten Lehrer nicht etwa eine Auswahl aus dem biblischen Unterrichtsstoff nach eigenem Ermessen zu treffen haben, sondern verpflichtet sind, den gesamten biblischen Unterrichtsstoff zu lehren. „Umdeutungen, Auslegungen und Auseindertrennungen im Sinne der mehrfachen Versuche einzelner kirchlicher Richtungen haben sie zu unterlassen. Den Schülern soll ein Gesamtbild des biblischen Unterrichtsstoffes gegeben werden.“ Allerdings sollte es den Lehrern erlaubt sein, „diesen Unterrichtsstoff als biblisches Gedankengut und nicht etwa als deutsches oder nationalsozialistisches darzustellen.“

Auch später, wenn der NS-Leitfaden für eine deutsche Lebensgestaltung in den Schulen Eingang findet, sollte der Religionsunterricht durchaus weiter angeboten werden: „Daneben mag also getrost nach dem Wunsch der Eltern die Unterweisung in den Glaubensdogmen der Konfessionen weiter erfolgen. Je stärker und fruchtbarer unsere *positive* Erziehungsarbeit in den Schulen aber gestaltet wird, umso sicherer wird dieser Konfessionsunterricht mehr und mehr an Bedeutung verlieren.“ [158:]

Einzelne Passagen in Bormanns Schreiben klingen so, als habe er sich für einen biblisch fundierten Religionsunterricht einsetzen wollen.²⁰ Doch ging Bormanns Argumentation in eine ganz andere Richtung: Den Schülern sollte durch einen „altmodischen“ Bibel- und Katechismus-Unterricht, der zudem als etwas Fremdes dargestellt wird, jede Lust am Religionsunterricht genommen werden. Vor allem sollten die Lehrer von der Erteilung des Religionsunterrichtes abgehalten werden, weil sie sonst Gefahr liefen, als „schlechte“ Nationalsozialisten zu gelten.

In der Deutschen Evangelischen Kirchenkanzlei und in den Leitungen bei einzelnen Landeskirchen war Bormanns Position bekannt. Man befürchtete zu Recht negative Folgerungen für den Religionsunterricht. Was war zu tun? Wenn der NS-Staat die vorgelegten Richtlinien nicht akzeptieren wollte, dann gab es zwei Möglichkeiten zu reagieren: Entweder behalf man sich weiter mit den „altmodischen“ Plänen aus der Weimarer Republik oder man versuchte immer wieder neue Entwürfe vorzulegen in der Hoffnung, dass

²⁰ Dies scheint zu vermuten: Traugott Mayer, Kirche in der Schule. Evangelischer Religionsunterricht in Baden zwischen 1918 und 1945, Karlsruhe 1980, 326.

der Staat sie schließlich akzeptieren würde. Man wählte den zweiten Weg. Grund dafür war die Situation im Religionsunterricht, die sich zunehmend verschlechterte. Vor allem 1937/38 legten viele Lehrkräfte, teils aus Überzeugung, teils gezwungen, den Religionsunterricht nieder.²¹ Andere Lehrer weigerten sich, alttestamentliche Stoffe zu behandeln.²² In Württemberg wurde gar versucht, den Religionsunterricht durch einen Weltanschauungsunterricht zu ersetzen.²³ In einem BK-Bericht von 1941 hieß es, dass „Millionen Kinder . . . in Deutschland ohne Religionsunterricht“ aufwachsen.²⁴ Da wollten einzelne Schulreferenten lieber staat- [159:] lich legitimierte Richtlinien mit einzelnen problematischen Formulierungen haben als weiter mit den „altmodischen“ Richtlinien aus der Weimarer Republik zu arbeiten, die für viele nicht mehr bindend waren. Auch hofften die Lehrplanmacher auf die Unterstützung durch Reichskirchenminister Kerrl, der Bormanns Bedenken gegenüber solchen Richtlinien nicht teilte, vielmehr gerade „einen Kompromiß zwischen der christlichen Lehre und der Weltanschauung des Nationalsozialismus“ suchte.²⁵

Die Reichsrichtlinienentwürfe

Im Folgenden werden zunächst die verschiedenen, mir vorliegenden Entwürfe für die Reichsrichtlinien vorgestellt. In einem zweiten Durchgang will ich dann die entscheidenden Differenzen zwischen den verschiedenen Ent-

²¹ In Baden legten von den 1509 staatlichen Lehrern, die am 1. November 1938 Religionsunterricht erteilt hatten, bis Juli 1939 831, bis Frühjahr 1940 1118 den Religionsunterricht nieder. Vgl. Mayer, *Kirche in der Schule*, 245. In Württemberg wurden im Sommer 1937 700 von knapp 1.000 Geistlichen das Recht auf Erteilung des Religionsunterrichts entzogen. Vgl. Jörg Thierfelder, *Die Auseinandersetzungen um Schulform und Religionsunterricht im ‚Dritten Reich‘ zwischen Staat und evangelischer Kirche in Württemberg*, in: Ders., *Tradition und Erneuerung – Protestantismus in Südwestdeutschland. Studien zur kirchlichen Zeitgeschichte*, hg. von Volker Herrmann/Christoph Mehl (Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Heidelberg 32), Weinheim 1998, 38–56: 45–46.

²² Zu den badischen „Verweigerern“ und dem Umgang der badischen Kirchenleitung mit ihnen vgl. Jörg Thierfelder, *Der Streit um die Behandlung des Alten Testaments im Religionsunterricht in der badischen und württembergischen Landeskirche während der Zeit des Nationalsozialismus*, in: Ders., *Tradition und Erneuerung – Protestantismus in Südwestdeutschland. Studien zur kirchlichen Zeitgeschichte*, hg. von Volker Herrmann/Christoph Mehl (Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Heidelberg 32), Weinheim 1998, 57–68: 61ff.

²³ Vgl. Thierfelder, *Auseinandersetzungen*, 47f.

²⁴ *Kirchliches Jahrbuch 1933–44*, 382. Ein ungeschminktes Bild der teilweise chaotischen Situation des Religionsunterrichts bietet eine „Denkschrift über den gegenwärtigen Stand des Religionsunterrichts in der Schule“, der am 25.7.1939 vom Lutherrat verschickt wurde. LKA Stuttgart, Altreg. 203 V.

²⁵ Bormann an Rosenberg, s. Anm. 19.

würfen nennen. Sie betreffen vor allem Stellung und Behandlung des Alten Testaments im Religionsunterricht.

Der erste ausführliche Richtlinienentwurf wurde am 21. Dezember 1936 dem Reichserziehungsminister übersandt, an den Vorarbeiten war die *Beratende Kammer für evangelische Erziehungsarbeit der DEK* (= *Deutsche Evangelische Kirche*) beteiligt gewesen. Der Entwurf war am 17. Dezember vom Reichskirchenausschuss angenommen und von den Landeskirchen gebilligt worden.²⁶

Zu diesen Richtlinien wurde auch ein Stoffverteilungsplan mit Kernsprüchen erstellt, der am 1. Juli 1937 beim Reichserziehungsminister eingereicht wurde.²⁷ Um den Stoffverteilungsplan hatte es heftige Auseinandersetzungen zwischen den Landeskirchen gegeben. Als er eingereicht wurde, waren diese Auseinandersetzungen noch nicht völlig ausgeräumt.²⁸ Der Richtlinien- [160:]entwurf und der Stoffverteilungsplan wurden 1937 in der Zeitschrift „Der Evangelische Religionsunterricht“ abgedruckt.²⁹

Eine entscheidende Rolle bei der Erstellung der Richtlinien spielte Oberkonsistorialrat Theodor Ellwein.³⁰ Der ordinierte bayerische Theologe, Religionsstudienrat an bayerischen Gymnasien bis 1934, dann Dozent und Professor an der Hochschule für Lehrerbildung in Weilburg an der Lahn, war 1936 als theologischer Referent in die Kirchenkanzlei der DEK berufen worden. Am 30. Juli 1936 wurde er Geschäftsführer der Volkskirchlichen Arbeitsgemeinschaft der DEK. Aufgabe dieser Arbeitsgemeinschaft war, „die Verbindung zwischen den Reichsstellen der kirchlichen Verbände und Vereinigungen und der Leitung der DEK herzustellen, um auf diese Weise die einheitliche Ausrichtung der kirchlichen Arbeit unter Wahrung der verfas-

²⁶ Vgl. DEKK, gez. Werner, an REM v. 1.7.1937, LKA Stuttgart, Altreg. 203 IV. Ein anderer Entwurf lag freilich schon früher vor. Am 14.2.1936 teilte das REM dem Reichskirchenausschuss mit: „Die Richtlinien für den evangelischen Religionsunterricht an den Volksschulen sind fertiggestellt, sie unterliegen jedoch zur Zeit noch einer von mir angeordneten Nachprüfung. Sobald diese beendet ist, werde ich die Richtlinien Ihnen Ihrem Wunsche entsprechend zusenden.“ EZA Berlin, 1/A4/423.

²⁷ Vgl. DEKK an REM v. 1.7.1937, s. Anm. 26. An den Vorarbeiten waren beteiligt gewesen „die obersten Behörden aller deutschen Landeskirchen, die Beratende Kammer für evangelische Erziehungsarbeit, die Religionsdozenten an den Hochschulen für Lehrerbildung sowie andere Sachverständige“.

²⁸ Vgl. ebd. Die meisten Landeskirchen hatten schließlich zugestimmt. Mecklenburg machte seine Zustimmung davon abhängig, „daß die Behandlung der Josefsgeschichte im 2. Schuljahr nicht zur Pflicht gemacht wird“. Und mit den DC-Landeskirchen von Thüringen, Lübeck und Anhalt stand man noch in Verhandlungen.

²⁹ Vgl. Volkskirchliche Arbeitsgemeinschaft der Deutschen Evangelischen Kirche (Hg.), *Der evangelische Religionsunterricht an der deutschen Volksschule*, in: *Der Evangelische Religionsunterricht*, 2. Heft, Frankfurt a.M. 1937, 5ff.

³⁰ Zu Ellwein vgl. Kurt Meier, *Der evangelische Kirchenkampf* Bd. 2, Göttingen 1976, 127ff.

sungsmäßigen Selbständigkeit der Landeskirchen in Bekenntnis und Kultus zu sichern“.³¹ Ellwein wirkte vor allem im Sinn von Reichskirchenminister Kerrl, dessen Vertrauen er zunehmend genoss.

Ellweins religiös-politische Einstellung macht am besten sein Vortrag vor der theologischen Fachschaft der Universität Gießen am 23. Januar 1936 zu dem bezeichnenden Thema „Christ und Nationalsozialist“ deutlich. Er schloss mit folgenden Sätzen:

„Christ und Nationalsozialist? Ich darf alles Gesagte mit einem persönlichen Bekenntnis bekräftigen. Ich bekenne, daß ich den Führer lieb habe und entschlossen bin, zu dem Eid zu stehen, den ich ihm als Beamter, als Offizier und als Mitglied der Bewegung geschworen habe. Ich bekenne, ‚daß Jesus Christus . . . sei mein Herr‘ (Luther), und daß ich ihn nicht verraten werde, so wahr mir Gott dazu die Kraft schenken wird. Ich bekenne, daß sich beides für mich zu einer sauberen Einheit zusammenfügt und daß ich in mir keinen Riß und keine Gespaltenheit sehe. Allerdings lehnt es der Nationalsozialist in mir ab, aus der nationalsozialistischen Weltanschauung eine Religion zu machen. Ebenso lehnt es der Christ in mir ab, das Evangelium zu einer politischen Weltanschauung umzufälschen. Das Evangelium ist das Ende des Gesetzes. Gottesherrschaft und Menschenwerk sind und bleiben geschieden. Gott geht seinen Weg zu den Menschen quer durch alle Weltanschauungen hindurch und ist nicht die metaphysische Krönung einer bestimmten Weltanschauung. Dabei stütze ich mich auf den viel umstrittenen [161:] Paragraphen 24 des Parteiprogramms, wonach die Partei als solche den Standpunkt eines positiven Christentums vertritt. Ich weiß, daß an diesem Programmpunkt der Bewegung mit allen Kunstgriffen einer seltsamen Rabulistik herumgedeutelt wird. Wie dem auch sei: Christentum hat es auf alle Fälle mit Christus zu tun. Christus aber ist das Ende des Gesetzes. Darum ist ‚die Summe der ganzen christlichen Lehre‘, und das heißt doch wohl ‚positives Christentum‘, die rechte Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium und damit auch die Unterscheidung zwischen Weltanschauung und Religion.“³²

Mit dieser vermittelnden Position zeigte sich Ellwein als ein Vertreter jener kirchlichen „Mitte“ im deutschen Protestantismus, die Kerrls Versuch einer Synthese von Christentum und Nationalsozialismus besonders unterstützte.³³

³¹ Ebd.

³² Gekürzt erschien Ellweins Vortrag in: Deutsche Evangelische Erziehung. Zeitschrift für den Evangelischen Religionsunterricht 47. 1936, 133ff.: 146.

³³ Vgl. Leonore Wenschkewitz, Zur Geschichte des Reichskirchenministeriums und seines Ministers, in: Tutzingener Texte. Sonderband 1: Kirche und Nationalsozialismus, München 1969, 185ff., bes. 199.

Untersucht man den Richtlinienentwurf und den Stoffverteilungsplan, so bemerkt man durchaus das Bemühen um einen theologisch zu verantwortenden Religionsunterricht. Ausdrücklich wird betont, „daß der Inhalt der evangelischen Verkündigung nicht willkürlich verändert und äußerlich angeglichen wird“. (6) Gewarnt wird davor, „das Bild der Person und des Wirkens Jesu . . . nach persönlichen Idealvorstellungen oder aus jugendpsychologischen und anderen Rücksichten“ zu verzeichnen und zu entstellen. (7) Und die Charakterisierung von evangelischer Erziehung am Beginn des Entwurfs lässt sich durchaus vertreten.³⁴ In traditioneller Weise werden als Stoffe des Religionsunterrichts Neues und Altes Testament, Kirchengeschichte, Katechismus, Spruchgut, Lied und Kirchenjahr herausgestellt. Mit der Betonung der „Feier“ wird ein besonderes Desiderat der Reformpädagogik übernommen. Deutschnationaler Einfluss ist vor allem im Bereich der Kirchengeschichte spürbar; so soll gezeigt werden „wie die bedeutendsten Träger deutscher Lebensgestaltung (z.B. Arndt, Stein, Bismarck, Hindenburg) sich in ihrem Dienst am Volk vom evangelischen Geist entscheidend bestimmen ließen“. (8) Ausdrücklich nationalsozialistisch argumentiert der Entwurf, wenn er die Aufgabe der Schule überhaupt darstellt.³⁵ National- [162:] sozialistisches Gedankengut finden wir im Stoffverteilungsplan. So soll etwa im vierten Schuljahr neben dem „Jahr der Kirche“ das „Jahr des Volkes“ behandelt werden und dort auf den „Geburtstag des Führers“, auf den „Tag der nationalen Arbeit (1. Mai)“ und den „Tag der nationalen Erhebung (30. Januar)“ eingegangen werden. (15f.) Insgesamt macht der Richtlinienentwurf einen durchaus ambivalenten Eindruck. Er ist ein Beispiel für jene „saubere Einheit“, wie sie Ellwein in seinem Vortrag angesprochen hatte. Trotz seiner starken Anpassungsleistungen traf dieser Entwurf bei DC-Kirchen auf Widerstand. Wegen Einsprüchen von Seiten der Partei-Kanzlei wurde Ellwein vom Reichserziehungsministerium mit der Überarbeitung beauftragt.³⁶ Die Volkskirchliche Arbeitsgemeinschaft unter Ellwein machte sich erneut ans Werk und erarbeitete einen Neuentwurf. Er wurde in der Zeitschrift „Evan-

³⁴ „Evangelische Erziehung ist eine Erziehung aus der Kraft des Evangeliums heraus, die die in Jesus Christus sich erschließende Erkenntnis über Gott, Welt und Mensch in ihrer Arbeit entschlossen zur Geltung bringt. Sie bedeutet also ein Doppeltes, Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus und seine Auswirkung im Schulleben.“ (5)

³⁵ „Der nationalsozialistische Staat hat sein Wesen daran, daß er Autorität und Macht in den Dienst der in und am deutschen Volkstum waltenden schöpferischen Lebenskräfte stellt. Er will schon in der Schule die Jugend unseres Volkes weltanschaulich und politisch zu einheitlicher Haltung und gemeinsamem Wollen zusammenfassen. Dieser Erziehungswille schließt auch für den Staat die ‚religiöse‘ Erziehung in der Schule mit ihrer entscheidenden Bedeutung für das Gesamtverhalten des Menschen ein.“ (5)

³⁶ Vgl. Sautter an Marahrens v. 20.2.1940, LKA Stuttgart, Altreg. 203 VI.

gelischer Religionsunterricht“ 1939 veröffentlicht.³⁷ Mehr verschleiern als erhellend heißt es im Vorwort der Arbeitsgemeinschaft: „Der im Juli 1937 bereits veröffentlichte *Richtlinienentwurf für den Religionsunterricht an den Volksschulen* wurde an Hand neuer Erfahrungen und Erkenntnisse gründlich überarbeitet.“ Eigentlich hätte es heißen müssen, dass er überarbeitet wurde, weil der alte nicht akzeptiert worden war. Das Ergebnis war eine noch weiter verstärkte Anpassung an die NS-Ideologie. Ins Auge fällt vor allem die weitere Verschlechterung der Stellung des Alten Testaments in den grundsätzlichen Überlegungen (s.u.) und in den Stoffplänen. In den Stoffplänen wurde das Alte Testament nahezu völlig ausgelassen; außerordentlich viel Platz wird hingegen der Kirchengeschichte, vor allem der deutschen, eingeräumt. Das Hauptthema des siebten Schuljahrs war „Der Heiland der Deutschen (Bilder aus der Geschichte des Evangeliums im deutschen Volk von der germanischen Frühzeit bis zur Gegenreformation)“ (35) und im achten Schuljahr war das Gesamtthema „Die evangelische Kirche im deutschen Volk“.

(37)

Der neue Entwurf traf auf großen Widerstand beim Lutherrat³⁸ und bei einigen weiteren Landeskirchen.³⁹ Der Lutherrat monierte am 24. Januar [163:] 1939: „Die Arbeiten an Richtlinien für den evangelischen Religionsunterricht sind bisher in der Weise verlaufen, daß immer mehr entfernt und anderes immer mehr abgeschwächt und verwässert ist. Vielleicht am deutlichsten ist das bei den beiden gedruckten Entwürfen für Volksschulen. Hieß es vor einem Jahr, daß die Behandlung des A.T. im Religionsunterricht unentbehrlich sei, so wird heute festgestellt, daß in der Volksschule auf eine gesonderte und zusammenhängende Behandlung des A.T. verzichtet werden müsse. Bei der bisher vorgenommenen Änderung der Entwürfe hat der Herr Referent der DEKK erklärt, diesmal bestehe die sichere Aussicht, daß dieser Entwurf vom Reichserziehungsminister übernommen werde. Meistens wurde auch eine schier überstürzte Eile der Behandlung der Angelegenheit damit begründet. Erfolgt ist bisher nichts, nur die Entwürfe sind immer inhaltsloser geworden. Um vielleicht doch noch die amtliche Einführung von Richtlinien

³⁷ Evangelischer Religionsunterricht 50. 1939, 25ff., unter der Rubrik: „Aus der Arbeit für die Arbeit“.

³⁸ Vgl. Lutherrat an Landeskirchenamt Hannover u.a. v. 24.1.1939, LKA Stuttgart, Altreg. 203 V.

³⁹ Vgl. OKR Stuttgart, gez. Wurm an DEKK v. 28.1.1939: „Wir halten es für kaum tragbar, daß in derselben Zeitschrift in so kurzem Abstand zwei Entwürfe veröffentlicht werden, die sich in der Frage, an der heute jedermann einen solchen Entwurf prüft, nämlich in der Frage des Alten Testaments, so weit voneinander entfernen.“ Eine Zustimmung wird verweigert. Auch der badische Oberkirchenrat verweigerte die Zustimmung u.a. mit der Begründung, „daß Altes Testament und Paulus – selbst bei Anerkennung einer Beschränkung – so weit zurückgedrängt (würden), daß sie doch fast als ausgemerzt bezeichnet werden können“. EOK Karlsruhe gez. Voges.

zu erreichen und den katastrophalen jetzigen Zustand zu beenden, haben die uns angeschlossenen und verbundenen Kirchenleitungen immer wieder ihre schweren Bedenken zurückgestellt. Jetzt scheint uns der Punkt erreicht zu sein, wo ein Zustimmung zu der neuesten Verwässerung nicht mehr möglich ist.“⁴⁰

Ellwein legte dann einen weiteren Richtlinienentwurf vor, der einige Bedenken zu entkräften suchte.⁴¹ Ansonsten entstand in den ersten Monaten des Jahres 1939 auf Anregung von Ministerialrat Richter vom Reichskirchenministerium in enger Zusammenarbeit mit Kirchenrat Bauer, Eisenach, und Oberkirchenrat Sautter, Stuttgart, und Beteiligung des Reichserziehungsministeriums ein neuer Richtlinienentwurf. An mehreren Stellen dieses Entwurfs wird die Einpassung des Religionsunterrichts in den Erziehungsanspruch der nationalsozialistischen Volksschule recht deutlich.⁴² Dieser Entwurf ging den Schulreferenten der einzelnen Landeskirchen zu und fand unterschiedliche Aufnahme. Landeskirchenrat Bartels, Hannover, z.B. begrüßte „die Tatsache, daß er im Reichserziehungsministerium selbst bearbeitet wurde. Infolgedessen be- [164:] steht dieses Mal wohl die Aussicht, daß er angenommen und vom Ministerium selbst veröffentlicht wird. Das ist im Blick auf die Lage in Norddeutschland zweifellos außerordentlich wünschenswert. Wir haben wiederholt darauf hingewiesen, daß ein einigermaßen annehmbarer Entwurf besser ist als der gegenwärtige Zustand, der mehr und mehr zum völligen Chaos zu werden droht.“⁴³ Ablehnend äußerte sich hingegen der bayerische Oberkirchenrat Greifenstein: „Es mag sein, daß diese Richtlinien für den Norden einen Fortschritt bedeuten. Für uns in Bayern würden sie eine solche Einengung und Verarmung bringen, daß ich mich frage, ob wir in diesem Rahmen das, was wir haben, auch nur annähernd unterbringen können.“⁴⁴

Faktisch blieb es dann bei diesem Entwurf. Auf einer Besprechung im Reichskirchenministerium, an der Vertreter des Reichserziehungsministeriums und der DEK-Kirchenkanzlei teilnahmen, wurden noch einige we-

⁴⁰ S. Anm. 39. – Zur Argumentation des DEKK-Referenten notierte ein Oberkirchenrat aus Stuttgart auf den Rand: „das wurde bei allen 6 seither bearbeiteten Entwürfen behauptet.“

⁴¹ Dieser Entwurf wurde dann am 27.2.1939 von der DEKK, gez. Werner, an das REM geschickt mit der dringenden Bitte, „nunmehr Richtlinien für den Religionsunterricht zu veröffentlichen“. BA Potsdam, 51.01, 23721, Bl. 303ff.

⁴² Der Entwurf liegt im BA Potsdam, 51.01, 23721, Bl. 303ff.

⁴³ Bartels an OKR Sautter, Stuttgart v. 28.3.1939, LKA Stuttgart, Altreg. 203 V.

⁴⁴ Greifenstein an Sautter v. 4.4.1939, ebd. – Zustimmung zum neuen Entwurf wurde von deutschchristlicher Seite signalisiert. Vgl. Kirchenrat Bauer, Eisenach, an Ministerialrat (Kohlbach, REM?) v. 25.3.1939, ebd.

nige Veränderungen vorgenommen.⁴⁵ Dieser Entwurf wurde dann am 21. April 1939 von der DEK-Kirchenkanzlei dem Reichserziehungsministerium unterbreitet.⁴⁶ Trotz wiederholter Anfragen seitens der DEK-Kirchenkanzlei beim Reichserziehungsministerium wegen der offiziellen Zulassung der Richtlinien geschah nichts.⁴⁷ Ende 1940 schließlich hatte Ministerialdirigent Stahn vom Reichskirchenministerium eine Besprechung mit Ministerialdirektor Holfelder vom Reichserziehungsministerium. Die Besprechung hatte folgendes Ergebnis: „Die allgemeine *Regelung des Religionsunterrichts* in Volks- und höheren Schulen ist bis zum Ende des Krieges zurückgestellt. Alle Beteiligten sind sich darüber einig, daß der gegenwärtige Zustand unklar und nicht befriedigend ist. Trotzdem wird vor Kriegsende nichts veranlaßt werden, weil dies nach Lage der Sache ohne gewisse grundsätzliche Entscheidungen nicht möglich ist. Diese sollen und können aber wäh- [165:] rend des Krieges nicht getroffen werden. Insbesondere werden auch keine Richtlinien für die Erteilung des Religionsunterrichtes herausgegeben.“⁴⁸ Damit war klar, dass vorerst keine Reichsrichtlinien für den Religionsunterricht zugelassen würden. Am 14. Januar 1941 gab dann der Schulreferent der DEK-Kirchenkanzlei, Wieneke, den Richtlinienentwurf gedruckt heraus mit folgender Bemerkung: „Vielfachen Wünschen entsprechend geben wir im folgenden einen Entwurf von Richtlinien bekannt, den wir am 21. April 1939 dem Herrn Reichsminister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung als Vorschlag für die Einführung in den Volksschulen unterbreitet haben. Vorbehaltlich der noch ausstehenden Stellungnahme des Herrn Ministers unterrichten wir die Herren Geistlichen darüber. Sie erhalten damit Gelegenheit, ihren Konfirmandenunterricht entsprechend einzurichten und solchen Religionslehrern mit Material zu dienen, die von den Schulbehörden Freiheit

⁴⁵ An der Besprechung im Reichskirchenministerium, die am 30.3.1939 stattfand, nahmen neben Ministerialdirigent Stahn vom RKM die Ministerialräte Kohlbach (REM), Richter (RKM), die Oberkonsistorialräte Wieneke und Ellwein, Oberkirchenrat Sautter, Stuttgart, und Kirchenrat Bauer, Eisenach, teil. Vgl. handschriftliche Notiz auf der Rückseite der dort besprochenen Textfassung. BA Potsdam, 51.01, 23721, Bl. 304. – Die Zusammensetzung des Gremiums macht deutlich, dass es den Ministerialbeamten vor allem um ein gemeinsames Vorgehen aller Richtungen in der Deutschen Evangelischen Kirche ging.

⁴⁶ DEKK, gez. Werner an REM v. 21.4.1939 in Abschrift, ebd., Bl. 321. – Zuvor hatte Oberkirchenrat Sautter, Stuttgart, nach einer Aussprache im Kollegium des Stuttgarter Oberkirchenrats noch einmal ausdrücklich Kritik an diesem Entwurf geübt und die Vorzüge des Entwurfs vom 21.12.1936 herausgestellt. Vgl. Sautter an Stahn v. 13.4.1939, LKA Stuttgart, Altreg. 203 V.

⁴⁷ Vgl. Schreiben der DEKK v. 14.8.1939, v. 15.8.1939 und v. 23.1.1940, alle ebd.

⁴⁸ Vermerk von Stahn v. 26.11.1940, der sich auf eine Besprechung vom 25.11.1940 bezieht. BA Potsdam 51.01, 21721, Bl. 419.

hinsichtlich der Stoffauswahl in Zusammenhang mit den Grundsätzen der Kirchen erhalten haben.“⁴⁹

Die Schulreferenten der dem Lutherrat angeschlossenen Kirchenleitungen unterzogen am 3. April 1940 diesen Richtlinienentwurf noch einmal einer grundsätzlichen Kritik.⁵⁰ [166:]

Die verschiedenen Richtlinienentwürfe zeigen eine verhängnisvolle Tendenz. Im Bestreben, doch noch vom Staat anerkannte Reichsrichtlinien zu erhalten, verdünnten die Verfasser die theologische Substanz immer mehr und vergrößerten den Einfluss der NS-Ideologie. Das kann besonders an der Frage der Behandlung des Alten Testaments im Religionsunterricht der Volksschulen aufgezeigt werden.⁵¹

Nach dem Entwurf von 1937 hat das Alte Testament „für uns nur Geltung, soweit es zum Neuen Testament hinführt und von dort her bestätigt wird. Deshalb bleibt das Neue Testament für das Verständnis des Alten Testaments Maßstab und Richtschnur.“ In Abwehr einer völkischen, religi-

⁴⁹ EZA Berlin, I/A4/432. Ansonsten entstand in den ersten Monaten des Jahres 1939 auf Anregung von Ministerialrat Richter vom Reichskirchenministerium, in enger Zusammenarbeit mit Kirchenrat Bauer, Eisenach, und Oberkirchenrat Sautter, Stuttgart, und Beteiligung des Reichserziehungsministeriums ein neuer Richtlinienentwurf. An mehreren Stellen dieses Entwurfs wird die Einpassung des Religionsunterrichts in den Erziehungsanspruch der nationalsozialistischen Volksschule recht deutlich. („Der Religionsunterricht leistet somit seinen Beitrag in der Aufgabe, die der Volksschule im ganzen gestellt ist.“)

⁵⁰ Kritisiert wird, dass die Zielangabe „ganz und gar vom Staat und zu wenig vom Evangelium bestimmt ist“. Über die Bemerkungen des Entwurfs zum AT heißt es: „Die jetzt vorliegenden Sätze über das AT . . . werden als unannehmbar bezeichnet. Ihre Beibehaltung müßte mit Ablehnung der ganzen Richtlinien durch die hier versammelten Schuldezernenten beantwortet werden.“ Vgl. Niederschrift der Schuldezernenten des Lutherrats v. 3.4.1940, LKA Stuttgart, Altreg. 203 VI. Die Schulreferenten des Lutherrats arbeiteten Änderungen der Fassung vom 21.4.1939 aus und legten sie auf der Schulreferentenkonferenz der DEK am 4.4.1940 vor. Der geistliche Vizepräsident des preußischen EOK, Johannes Hymmen, beantragte freilich, die Annahme der Vorschläge abzulehnen, „da sie die Annahme der Richtlinien erschwerten“ (!). Vgl. handschriftlichen Vermerk von Sautter, Stuttgart v. 20.2.1940, LKA Stuttgart, Altreg. 203 VI. Dort sind auch die vorgeschlagenen Änderungen des Lutherrats zu finden. Vgl. auch Sautters persönlichen Bericht über die Schulreferentenkonferenz (LKA Stuttgart, D 1/103): „Eine eingehende Besprechung der Richtlinien selbst wird von vornherein abgelehnt als vollständig zwecklos. Die Vertreter von Bayern, Baden, Hannover und Württemberg setzen sich trotzdem für die im Lutherrat beschlossenen Änderungen ein, worauf Vicepräsident Hymmen erklärt, er könne diese Abänderungsvorschläge nicht begreifen, wir sollten doch froh sein, wenn wir das erreichen, was in den Richtlinien stehe; er wage nicht zu hoffen, daß der Reichserziehungsminister seine Unterschrift unter derart christliche (!) Richtlinien setze. Ihre Herausgabe wäre ein ganz großer Sieg über die heute vorherrschende radikale Richtung in der Partei.“

⁵¹ Vgl. zum folgenden Sautter an Marahrens v. 17.1.1940, LKA Stuttgart, Altreg. 203 V, und Thierfelder, Der Streit um die Behandlung des Alten Testaments, 63ff.

onsgeschichtlichen und liberalen Interpretation des Alten Testaments wird gefordert, dieses nicht „als Geschichte eines fremdrassigen Volkes oder als Beispiel einer religionsgeschichtlichen Entwicklung oder als Sammlung von Vorbildern für unser religiös-sittliches Verhalten“ zu behandeln. Das Alte Testament verkünde Gott „als den Schöpfer der Welt, den Herrn der Geschichte und den Richter der Völker“, auch als den „gnädigen Gott“, freilich nur in einem eingeschränkten Sinn, nämlich als den, „der in der besonderen Geschichte des Volkes Gottes das Kommen Jesu prophetisch vorbereitet“. Herausgestellt wird das prophetische Zeugnis, das zeige, „was der Glaube an Gott und der Abfall von ihm in der Geschichte eines Volkes bedeutet“. Besonders in der Oberstufe müsse der Unterricht „auf die Eigenart der Empörung Israels gegen Gott eingehen und zeigen, daß seine selbstüberhebliche, gesetzlich-äußerliche Frömmigkeit sich in der Verwerfung Jesu vollendet und damit zugleich das Schicksal dieses Volkes entscheidet“. Der Lehrer müsse die auch uns bedrohende Gefahr einer Leistungsfrömmigkeit aufzeigen, „der gegenüber Jesus uns mit Wort und Tat in den Gehorsam gegen den Willen Gottes ruft“. Der Richtlinienentwurf von 1937 schließt: „Das Neue Testament ist nur als Erfüllung des Alten Testaments zu verstehen. Daher bleibt das Alte Testament ein unentbehrliches Stück des evangelischen Religionsunterrichts. Dabei darf nicht vergessen werden, daß das auserwählte Volk im Sinne des Neuen Testaments die Christenheit ist (1. Petr 2,9)“.⁵²

Der Stoffverteilungsplan sah die Behandlung alttestamentlicher Texte in mehreren Klassen vor. [167:]

Der vorliegende Entwurf will durchaus „das Alte Testament (als) ein unentbehrliches Stück des evangelischen Religionsunterrichts“ festhalten. Es legt Wert auf ein theologisch verantwortetes Verständnis des Alten Testaments. Es entspricht durchaus einer Sicht des Alten Testaments, wie sie damals in der theologischen Wissenschaft vertreten wurde. Antijudaismen wie Substitutionstheorie, Abqualifizierung von Israels Glauben als „selbstüberhebliche, gesetzlich-äußerliche Frömmigkeit“ wie auch die Sicht des Todes Jesu und seiner Konsequenzen für das Judentum wurden damals in Kirche und Theologie breit vertreten.

Der Entwurf Ellweins von 1939 drängte das Alte Testament eindeutig in den Hintergrund. Erstens sollte es eine „gesonderte, zusammenhängende Behandlung des Alten Testaments“ in der Volksschule nicht mehr geben. Zweitens sollten nur noch solche Stoffe, „die zum Verständnis und zur Ergänzung des Neuen Testamentes nötig sind oder aus mancherlei Gründen in unserem Volke heimisch wurden, ... in den übrigen Stoff“ eingeschaltet werden. Drittens sollte besonders betont werden „der prophetische Kampf gegen jede

⁵² Vgl. Volkskirchliche Arbeitsgemeinschaft der Deutschen Evangelischen Kirche, Evangelischer Religionsunterricht, 7.

selbstüberhebliche, gesetzlich-äußerliche Frömmigkeit . . ., weil erst von daher der jüdische Pharisäismus und die Verwerfung Jesu durch das jüdische Volk verständlich wird.“⁵³ Explizit begegnet im Lehrplan nur noch der Dekalog in der Erklärung Martin Luthers.

Der zweite Entwurf von Ellwein von 1939 versucht, Überlegungen aus dem Entwurf von 1937 wieder aufzunehmen. Den Schülern ist nach diesem Entwurf vom Alten Testament nur „nahezubringen, was Christum treibt (Luther) und somit zum Verständnis des Neuen Testaments dient. Darum hat sich eine zusammenhängende Behandlung des Alten Testaments auf das äußerste zu beschränken.“ Im 6. Schuljahr sollen die Schüler „mit *dem Kampf und der Verkündigung der Profeten*“ bekannt gemacht werden.⁵⁴

Der letzte Entwurf lenkt zum ersten Entwurf Ellweins von 1939 zurück, wenn er zur Behandlung des Alten Testaments im Religionsunterricht der Volksschule formuliert: „Von zusammenhängender Behandlung des Alten Testaments, insbesondere der jüdischen Geschichte, wie sie das Alte Testament sieht, ist in der Volksschule abzusehen. Stücke, die zum Verständnis des Neuen Testaments dienen, die Jesu Kampf gegen das Judentum und gegen jede Form von Selbstgerechtigkeit und Werkgerechtigkeit verstehen helfen oder die für das christliche Leben unseres Volkes von besonderer Bedeutung sind (z.B. die 10 Gebote in Luthers Erklärung, einzelne Psalmen), [168:] werden herangezogen, soweit es der Unterricht erfordert.“ – Alttestamentliche Texte finden sich nur noch im 7. Schuljahr, wo die Schüler „mit dem Kampf der Propheten bekannt gemacht werden“ sollen.⁵⁵

Die Geschichte der Reichsrichtlinien für den Religionsunterricht ist eine Geschichte des Scheiterns. Dass die Reichsrichtlinien nicht rechtsverbindlich wurden, muss man nicht bedauern. Man wird nicht bezweifeln können, dass sie in vielen Aussagen „ganz und gar vom Staat und zu wenig vom Evangelium bestimmt“⁵⁶ waren. Bedauern muss man vielmehr, dass die kirchlichen Lehrplanmacher so lange der Illusion anhängen, man könne Lehrpläne erstellen, die sowohl von der Kirche als auch vom NS-Staat akzeptiert würden. Klarsichtiger war hier sicher Martin Bormann, der 1940 zur Frage der staatlichen Anerkennung von Religionsrichtlinien in seinem Brief an Rosenberg formulierte: „Wie diese Richtlinien also auch gestaltet sein mögen, sie werden in keinem Fall gleichzeitig die Billigung der Kirchen und der Partei finden können.“⁵⁷ [169:]

⁵³ Vgl. Evangelischer Religionsunterricht 50. 1939, 26.

⁵⁴ Vgl. Anm. 41, Bl. 300 – Der Bezug auf Luther war auf der Schulreferentenbesprechung vom 19.1.1939 auf Vorschlag des Schulreferenten der Kirchenkanzlei, Wieneke, eingebracht worden.

⁵⁵ Vgl. Anm. 49.

⁵⁶ Vgl. Anm. 50

⁵⁷ Vgl. Anm. 19.

Anhang

Evangelische Kirche
Kirchenkanzlei
III 117/40 IV

Berlin-Charlottenburg, den 14. Januar 1941
Marchstraße 2

Vielfachen Wünschen entsprechend geben wir im folgenden einen Entwurf von Richtlinien bekannt, den wir am 21. April 1939 dem Herrn Reichsminister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung als Vorschlag für die Einführung in den Volksschulen unterbreitet haben. Vorbehaltlich der noch ausstehenden Stellungnahme des Herrn Ministers unterrichten wir die Herren Geistlichen darüber. Sie erhalten damit die Gelegenheit, ihren Konfirmandenunterricht entsprechend einzurichten und solchen Religionslehrern mit Material zu dienen, die von den Schulbehörden Freiheit hinsichtlich der Stoffauswahl im Zusammenhang mit den Grundsätzen der Kirche erhalten haben. Der Richtlinienvorschlag gibt den Stand der Vorarbeit innerhalb der Deutschen Evangelischen Kirche, Kirchenkanzlei, zu erkennen. Wo die obersten Behörden der Landeskirchen ergänzendes und erläuterndes Material hinzufügen, ist dasselbe anordnungsgemäß zu verwerten.

Im Auftrage

Dr. Wieneke

Richtlinien für den evangelischen Religionsunterricht in den Volksschulen

1. Der evangelische Religionsunterricht in der Volksschule soll der Jugend unseres Volkes den christlichen Glauben bezeugen wie ihn die Bibel bekundet und die Reformation versteht. Er soll in Unterweisung und Erziehung dazu helfen, daß die Kinder zu lebendigem Glauben kommen und bereit werden, ihr evangelisches Christentum als ihrem Volke verbundene deutsche Männer und Frauen zu bewähren. Der evangelische Religionsunterricht leistet damit seinen Beitrag zu der Aufgabe, die der Volksschule im ganzen gestellt ist, die Jugend zur deutschen Volksgemeinschaft, zur Einsatz- und Opferbereitschaft in dieser Volksgemeinschaft und zur Treue zu ihrem Führer zu erziehen.

2. Bei der *Auswahl der Lehrstoffe* ist in der Volksschule nicht eine Vollständigkeit des Lehrguts zu erstreben. Vielmehr sind nur Lehrstoffe [170:] auszuwählen, die geeignet sind, die Erreichung des oben genannten Ziels des Religionsunterrichts sicherzustellen.

Das *Neue Testament* bildet die Grundlage und das Kernstück des evangelischen Religionsunterrichts. Dabei steht in der Volksschule das Zeugnis der Evangelien von Jesus Christus und seiner Verkündigung des Gottesreichs im Vordergrund. Hinzu tritt aus der Apostelgeschichte und aus den Briefen der

Apostel die Kunde vom Leben der Urgemeinde und von der ersten Ausbreitung des Christentums im Römischen Reich.

Von zusammenhängender Behandlung des Alten Testaments, insbesondere der jüdischen Geschichte, wie sie das Alte Testament bietet, ist in der Volksschule abzusehen. Stücke, die zum Verständnis des Neuen Testaments dienen, die Jesu Kampf gegen das Judentum und gegen jede Form von Selbstgerechtigkeit und Werkgerechtigkeit verstehen helfen oder die für das christliche Leben unseres Volkes von besonderer Bedeutung sind (z.B. die 10 Gebote in Luthers Erklärung, einzelne Psalmen), werden herangezogen, soweit es der Unterricht erfordert.

Auch der Unterricht in der *Geschichte des Christentums* hat sich in der Volksschule nach dem Ziel auszurichten, das dem Religionsunterricht in ihr gesteckt ist. Er verzichtet daher auf alle Stoffe, die eine unmittelbare erzieherische Wirkung auf die Kinder nicht auszuüben vermögen. Bei der Behandlung der kirchengeschichtlichen Stoffe liegt der Nachdruck auf der Geschichte des Evangeliums im Deutschen Volke. Im Mittelpunkt steht die deutsche Gestalt Martin Luthers. Er ist in seinem heldenhaften Kampf um den Reinheit des Evangeliums als Urbild deutsch-evangelischer Frömmigkeit darzustellen.

Die vorchristliche Religion unserer Vorfahren ist Stoff des Geschichts- und Deutschunterrichts. Der Religionsunterricht knüpft an die Ergebnisse dieses Unterrichts an und erarbeitet von ihnen aus ein Verständnis dafür, warum die Germanen das Christentum annahmen.

Aus der Geschichte der Gegenwart und des letzten Jahrhunderts wird den Kindern von christlichen Persönlichkeiten erzählt, deren Glaube uns noch heute Vorbild sein kann zum selbstlosen Dienst in unserem Volk. Mit der Kirche ihrer Heimat, ihren Einrichtungen und Gottesdiensten, auch mit dem Wirken der Inneren und Äußeren Mission sollen die Kinder vertraut gemacht werden.

Ein zusammenhängender Unterricht in der christlichen *Sitten- und Glaubenslehre* wird in der Volksschule nicht dargeboten. Dagegen sollen die Kinder die Grundsätze christlichen Lebens und Glaubens, wie sie ihnen an lebendigen Persönlichkeiten entgegentreten, im 1. bis 3. Hauptstück von Martin Luthers Kleinem Katechismus wiederfinden lernen. Die 10 Gebote [171:] sind als der heilige Wille Gottes, wie sie Luther vom Neuen Testament her verstanden hat, auszulegen. Das 4. und 5. Hauptstück sind dem kirchlichen Unterricht zu überlassen.

Für den Religionsunterricht innerhalb der reformierten Kirche treten die entsprechenden Teile des Heidelberger Katechismus an die Stelle der Erklärungen Luthers.

Mit der Tatsache, daß im deutschen Volk verschiedene Konfessionen bestehen, auch mit den außerkirchlichen Strömungen der Gegenwart werden

die Kinder bekannt gemacht. Dabei darf aber nie aus den Augen verloren werden, daß wir nach Gottes Schöpfungsordnung Glieder eines Volkes sind und daß wir aus dem Glauben heraus nicht nur zur Wahrung der Einheit unseres Volkes, sondern auch zum Dienst aneinander verpflichtet sind.

Das evangelische *Kirchenlied* ist als besonderes Gut der evangelischen Christenheit deutscher Nation mit Sorgfalt zu pflegen. Die Kirchenlieder und geistlichen Volkslieder sind den Kindern durch fleißiges Singen lieb und vertraut zu machen.

Ein liebevolles Verständnis für unsere *deutsche religiöse Kunst* ist, soweit sie den Kindern entgegnet oder nahegebracht werden kann, anzubahnen. Es ist zu zeigen, wie deutsche Art und christlicher Glaube sich auch hier begegnen und durchdringen.

Am nationalen Geschehen, an den Volksfeiertagen, an dem Leben, *den Festen und den Festzeiten* der evangelischen Kirche nimmt der Religionsunterricht lebhaften Anteil.

Indem der Lehrer in Feier, Lied und Gebet auf das Kirchenjahr Rücksicht nimmt, pflegt er die Beziehungen zu der in der Kirche feiernden Gemeinde. Dabei soll die Schule den kirchlichen Feiern und – dies gilt vor allem für das Weihnachtsfest – den Familienfeiern nichts vorwegnehmen. An den nationalen Feiertagen ist den Kindern zu zeigen, wie deren nationale und soziale Bedeutung dem evangelischen Glaubensleben entspricht.

Eine näher zu bestimmende Anzahl von Kirchenliedern und Bibelsprüchen, die den Kindern für ihr späteres Leben Richtung geben, werden auf allen Stufen auswendig gelernt. Eine Überbürdung mit Gedächtnisstoffen ist zu vermeiden.

Dem Unterricht ist ein biblisches Geschichtsbuch zugrunde zu legen, an dessen Stelle in den beiden letzten Schuljahren das Neue Testament in der lutherischen Übersetzung treten kann.

Der Unterricht im *ersten und zweiten Schuljahr* ist durch das Leben der Kinder in ihrer engsten heimatlichen Umwelt bestimmt. Der Religionsunterricht hat in diesen beiden Schuljahren die Aufgabe, die Kinder erkennen zu lassen, daß ihr ganzes Leben in Schule und Haus in der Hand Gottes, des [172:] Vaters, als des Schöpfers und Erhalters unser aller liegt. Auch einfache Jesusgeschichten in schlichtester Darstellung treten, vor allem im Blick auf das Weihnachts- und Osterfest, schon in diesen Jahren auf. Bei der Auswahl der Anschauungsstoffe für die Einführung der Kinder in ein Leben des Glaubens an den Vater im Himmel und in ein christliches Familienleben ist der Lehrer in den ersten beiden Schuljahren wesentlich auf die Geschehnisse des Familien- und Volkslebens sowie auf die Schätze unseres Schrifttums (Kinderlieder, Kindergebete, Kindergeschichten) angewiesen. Auch in den folgenden Jahren, in denen die biblischen Geschichten in zunehmendem Maße in den Vordergrund treten, darf er sie nicht außer acht lassen. Dabei ist zu be-

achten, daß unser deutscher Märchenschatz grundsätzlich nicht im Religionsunterricht, sondern im Deutschunterricht seinen Platz hat.

Im *dritten Schuljahr* soll das Kind einen ersten Gesamteindruck vom Leben und Wirken Jesu bekommen.

Der Unterricht des *vierten Schuljahres* hat die Aufgabe, den Kindern die Grundzüge einer christlichen Lebensführung bewußter zu machen. Deshalb schließt sich der Unterricht in diesem Jahrgange besonders stark an die Festzeiten der Kirche und an die Gedenktage des Volkes an. In der Zeit des Reformationsfestes wird ihnen zum ersten Male vom Luther erzählt. Außerdem werden in diesem Schuljahr die bisher gewonnenen Erkenntnisse des sittlichen Lebens zusammengefaßt, wie sie Luther im ersten Hauptstück in seiner Erklärung dem deutschen Volke gegeben hat. Am Schluß des vierten Schuljahres soll ein bestimmter Schatz von Kirchenliedern, geistlichen Volksliedern, Liederstrophen und Kernsprüchen sicheres Eigentum der Kinder sein.

Im *fünften Schuljahr* steht Jesus als Heiland, als Verkünder des Gottesreichs, als Kämpfer gegen Unglauben und Selbstgerechtigkeit im Mittelpunkt des Unterrichts. An die Darstellung seines Wirkens schließt sich eine zusammenhängende Erzählung der Geschichte seines Leidens, Sterbens und Auferstehens. Das Vaterunser wird auf dieser Stufe von den Kindern gelernt. In diesem Schuljahre wie auch in den folgenden sollen die Kinder im Religionsunterricht an den Festen und Feiern des Volkes und an den Festen der Kirche lebhaften Anteil nehmen. Der Bestand an Liedern und Sprüchen wird laufend vermehrt.

Das *sechste Schuljahr* zeigt einleitend die Anfänge der Kirche an der Hand ausgewählter Stücke der Apostelgeschichte. Anschließend wird in einigen Bildern der Gang des Evangeliums durch die Völkerwelt gezeigt. An den großen Gestalten der deutschen Geschichte, die aus der Kraft christlichen Glaubens gelebt haben, an den Vorkämpfern der Äußeren und Inneren Mission, den Glaubenshelden und Märtyrern, vor allem aber an der Persönlichkeit Martin Luthers sollen die Kinder den christlichen Glauben erleben, den sie im zweiten Hauptstück des Kleinen Katechismus Luthers als den Glauben ihrer Kirche niedergelegt finden. Die volle Bedeutung Luthers als Reformator ihnen zu erschließen, bleibt Aufgabe des achten Schuljahres.

Im Mittelpunkt des Religionsunterrichts des *siebenten Schuljahres* steht die Botschaft Christi vom Gottesreich. Die Bergpredigt, die Gleichnisse Jesu, sein Kampf mit dem seiner Botschaft – ohne Verständnis und haßerfüllt – gegenüberstehenden Judentum bilden den Hauptgegenstand des Unterrichts. In diesem Zusammenhang kann der Schüler an der Hand von Abschnitten, die dem Verständnis der Stufe zu erschließen sind, mit dem Kampf der Propheten bekannt gemacht werden. Am Schluß des Schuljahres steht die zusammenhängende Lektüre der Leidensgeschichte. Ein tieferes Verständnis des Vaterunsers soll auf dieser Stufe erschlossen werden.

Das *achte Schuljahr* bringt den Kindern in vertiefter Betrachtung Bilder deutscher Frömmigkeit aus Geschichte und Gegenwart. Die Frage, wie unsere Ahnen Christen wurden, ist auf dieser Stufe zu beantworten. Im Mittelpunkt des geschichtlichen Rückblicks steht Martin Luther als Reformator der Kirche. Das Verständnis der Reformation setzt einen Rückblick auf die Kirche des Mittelalters voraus. Die Bedeutung der deutschen Reformation für die Völkerwelt ist den Kindern an Hand der Ausbreitung der Reformation unter den nordischen Völkern zu zeigen. Ein Blick auf die Gegenreformation mit ihren evangelischen Glaubenszeugen (Salzburger, Hugenotten) schließt sich an. Auf die Bedeutung evangelischen Christentums für die Erhaltung des deutschen Volkstums im Ausland, auf seine Bewährung in der Diaspora (z.B. Ostmark, Sudetenland) ist hinzuweisen. Wie der christliche Glaube in den großen Schöpfungen der deutschen Kunst (Malerei, Dichtung, Musik, Bauwerke) Ausdruck gefunden hat, ist an charakteristischen Beispielen anschaulich zu machen. Mit einem Blick auf den Pflichtenkreis, der dem evangelischen Christen im neuen deutschen Reich gegeben ist, schließt der Unterrichtsgang.

8. Karl Fezer

Stiftsephorus in der Zeit des Nationalsozialismus¹

„Er möge ... für die Stifter ein ‚paidagogos eis Christon‘ und ... ein ‚synergos tes charas‘ sein!“ Mit diesen Worten führte der damalige Kirchenpräsident und spätere Landesbischof Theophil Wurm den Professor für Praktische Theologie Karl Fezer am 27. Oktober 1930 in sein neues Amt als Ephorus des Stifts ein. Und Martin Schlunk, der damalige Dekan der Evangelisch-theologischen Fakultät, fügte hinzu: „Der Ephorus möge ein Christophorus sein!“² Es kann kein Zweifel sein, dass Karl Fezer in seiner langen Amtszeit – er war immerhin von 1930 bis 1956 Ephorus – mit allen Kräften diesen hohen Wünschen gerecht zu werden suchte. Das Stift zu leiten in der Auflösungsphase der Weimarer Republik, im ‚Dritten Reich‘ und in der Nachkriegszeit, erforderte große Anstrengungen, die bei Fezer durchaus ihre Wirkungen zeigten. Noch gravierender für ihn waren die Folgen seines kirchenpolitischen Engagements in der Anfangszeit des ‚Dritten Reiches‘. Die eigene Einsicht, dass sein kirchenpolitisches Handeln 1933/34 von einer verhängnisvollen Fehleinschätzung der politischen und kirchlichen Lage getragen war, traf ihn tief und beeinträchtigte sein Wirken.

Der vorliegende Beitrag versucht, Karl Fezers Wirken im Stift in der Zeit des ‚Dritten Reiches‘ kritisch zu würdigen. Zunächst geht er auf Fezers Wegedang bis 1930 ein und beleuchtet kurz seine ersten Jahre im Stift von 1930 bis 1933. Dann stellt er Fezers Wirken in den ersten [127:] Jahren des ‚Dritten Reiches‘ dar, in der Zeit von 1935 bis 1939 und schließlich in der Kriegszeit.

¹ Vgl. zum Ganzen Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Bd. 1: *Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934*, Frankfurt a.M. 1977, passim; Leonore Siegele-Wenschkewitz, *Die Evangelisch-theologische Fakultät in den Anfangsjahren des Dritten Reiches*. I. Karl Fezer und die Deutschen Christen, in: *ZThK*, Beiheft 4: *Tübinger Theologie im 20. Jahrhundert*, Tübingen 1978, 34–52; Jörg Thierfelder, *Die Auseinandersetzungen um den Stiftsephorus Karl Fezer nach dem Zweiten Weltkrieg*, in: *Ders., Tradition und Erneuerung – Protestantismus in Südwestdeutschland. Studien zur kirchlichen Zeitgeschichte*, hg. von Volker Herrmann/Christoph Mehl (Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Heidelberg 32), Weinheim 1998, 90–110; Hans Martin Müller, *Karl Fezer (1891–1960)*, in: Rainer Lächele/Jörg Thierfelder (Hg.), *Wir konnten uns nicht entziehen. 30 Porträts zu Kirche und Nationalsozialismus in Württemberg*, Stuttgart 1998, 252–264.

² Th. Braun, in: *Das Evangelische Stift im Dritten Reich. Ausarbeitungen und Protokolle*, zusammengestellt von Siegfried Hermle und Albrecht Nuding (Masch.), Tübingen 1987, *Bibliothek des Ev. Stifts*, Tübingen (zitiert: *Sammlung*). – ‚paidagogos eis Christon‘ = Zuchtmeister auf Christus hin (Gal 3, 24), ‚synergos tes charas‘ = Gehilfe der Freude (2. Kor 1, 24).

Fezers Werdegang bis 1933

Karl Fezer entstammte einfachen Verhältnissen. Sein Vater war Metzger und Wirt in Geislingen. Fezer gehörte also von seiner Herkunft nicht zur Ehrbarkeit jener führenden bürgerlichen Schicht in Württemberg, der die meisten höheren Beamten, Ärzte und eben auch Pfarrer entstammten.³ Er durchlief den typischen Werdegang eines schwäbischen Theologen. Nach dem Besuch der niederen Seminare in Maulbronn und Blaubeuren bezog er das Stift in Tübingen. Dort schloss er sich der Stiftsverbinding Luginsland an. Auch der spätere Landesbischof Theophil Wurm war ein Luginsländer; das erklärt auch Fezers enge Verbindung zu Wurm vor allem in den Jahren des ‚Dritten Reiches‘. Fezer war ein sehr strebsamer Student.⁴ Er erhielt hervorragende Noten bei seinen beiden theologischen Dienstexamen (jeweils IIa). Und auch seine „Vikarsväter“ lobten ihn sehr. Sie stellten vor allem seine große Predigtgabe heraus.

Gesundheitsgründe verhinderten es, dass Fezer am Ersten Weltkrieg teilnahm. Das dürfte dem national gesonnenen Vikar überaus schmerzhaft sein. Politisch rechts eingestellt, scheint Fezer Aversionen gegen die Sozialdemokratie gehabt zu haben. Genüsslich und ironisch schrieb die sozialdemokratische Tagwacht am 28. März 1914 über Fezer, damals Vikar in Echterdingen: „Die Tagwacht kann der Herr Vikar nicht leiden. Einem Bürger, den er aufsuchte und den er beim Lesen der Tagwacht antraf, machte er darüber Vorhaltungen. Daß der Vater das sozialdemokratische Blatt lese, stecke schon in seinem Jungen; dem aber wolle er es beibringen ... Will wohl der Herr Vikar in Echterdingen mit Gewalt mehr Sozialdemokraten machen?“⁵ Die Abneigung gegenüber den „antikirchlichen“ Sozialdemokraten ging bei [128:] Fezer Hand in Hand mit dem Wunsch, die Arbeiter wieder fester an die Kirche zu binden. Das erklärt unter anderem auch seinen Eintritt in die Glaubensbewegung Deutscher Christen 1933 (s.u.).

³ Fezer litt wohl unter seiner Herkunft, wegen der manche Tübinger Akademiker die Nase rümpften.

⁴ Vgl. die Charakterisierung des Studenten durch einen Bundesbruder: „Er war kein offener Mensch, zurückhaltend, strebsam bis streberisch, liebte es, Distanz zu halten, aber sich dabei möglichst mit einem kleinen Kreis ihm geistig Höriger, ihn Verehrender zu umgeben.“ Brief W. Gümbel an E. Eichele v. 26.10.1946, Abschrift, siehe Ulrich Rau, Der Fall Rau: Die Entfernung eines Unbequemen, in: Siegfried Hermle/Rainer Lächle/Albrecht Nuding (Hg.), Im Dienst an Volk und Kirche! Theologiestudium im Nationalsozialismus. Erinnerungen, Darstellungen, Dokumente und Reflexionen zum Tübinger Stift 1930–1950, Stuttgart 1988, 230–253: 250ff.

⁵ Schwäbische Tagwacht v. 28.3.1914.

Einer ganz kurzen Zeit als Repetent im Stift (1919) folgten drei Jahre als zweiter Pfarrer an der Stuttgarter Rosenbergkirche⁶ und vier Jahre als zweiter Pfarrer an der Tübinger Eberhardskirche. 1926 wurde Fezer außerordentlicher Professor für Praktische Theologie. Zwei Jahre zuvor hatte er über „Das Wort Gottes und die Predigt“ promoviert. Dieses Buch hatte den jungen Tübinger Pfarrer rasch bekannt gemacht. Fezer, der der Theologie Adolf Schlatters viel verdankte, hatte sich in diesem Buch nicht nur der Religionspsychologie (R. Otto, F. Heiler), sondern vor allem der Systematischen Theologie Karl Barths geöffnet. Das lässt danach fragen, warum sich Fezer dann schon vor 1933 zu einem vehementen Gegner Barths entwickelte (s.u.).

Doch zunächst zu seiner Doktorarbeit: In einem theologiegeschichtlichen Rückblick bemängelte Fezer, dass die Pastoraltheologen seit über hundert Jahren zwar durchaus die Mängel der Predigt gesehen, aber eben zur falschen Therapie gegriffen hätten. Predigt dürfte nämlich weder als pädagogische Arbeit an der Gemeinde noch als eine künstlerisch-darstellende Rede missverstanden werden. So nämlich würde die Predigt vom Menschen her begründet. Nach Fezers Anschauung ist nur von einem neuen theologischen Verständnis des Wortes Gottes her ein Neuansatz möglich: „Nicht darüber ist zu streiten, ob die Predigt darstellen oder wirken soll; das ist wirklich kein Entweder – Oder und konnte darum auch nie zu klarer Entscheidung gebracht werden. Und die beiden bisherigen Begriffe der Predigt sind nicht durch einen breiten grundsätzlichen Graben zu trennen, sind vielmehr zwei zusammengehörige, aber insofern ungenügende Versuche, das Predigtproblem zu lösen, als der eine, ausgehend vom sittlich-religiösen *Mangel* der Gemeinde, das Evangelium (Wort Gottes) als Mittel versteht, diesen zu beheben; – der andere, ausgehend vom sittlich-religiösen Besitz der Gemeinde, in deren religiösen Bewußtsein das Evangelium (Wort Gottes) aufgehen läßt.“ Es geht nach Fezer darum, „den mit Evangelium (Wort Gottes) bezeichneten Tatbestand möglichst genau [129:] aufzufassen“⁷ und von da aus die rechte Bestimmung des Verhältnisses der drei Größen Pfarrer, Evangelium und Gemeinde zu finden. Fezer suchte, „den mit Wort Gottes bezeichneten Sachverhalt klar und restlos zu erfassen und auf Grund dieses richtigen Begriffs vom Wort Gottes den Predigtbegriff streng theozentrisch zu bestimmen“.⁸

⁶ Der spätere Landesbischof Martin Haug, der nach Fezers Zeit Pfarrverweser an der Rosenbergkirche war, schilderte diese Rosenberggemeinde als eine sehr lebendige Gemeinde. Vgl. Martin Haug, *Erinnerungen – Begegnungen – Anekdoten*, ges. und hg. von Bernhard Lang und Walter Schmid, Stuttgart 1985, 22.

⁷ Karl Fezer, *Das Wort Gottes und die Predigt. Eine Weiterführung der prinzipiellen Homiletik auf Grund der Ergebnisse der neuen religionspsychologischen und systematischen Forschung*, Stuttgart 1925, 66.

⁸ A.a.O., 105.

„Die Predigt ist“ – so Fezer in seinem Buch – „das Bemühen eines Menschen, durch freie Rede dazu mitzuwirken, dass der im Schriftwort uns seine Gemeinschaft schenkende Gott einem Kreis von andern Menschen gemeinsam durch den Hl. Geiste gegenwärtig werde.“⁹

Die Bemühung um den biblischen, vor allem neutestamentlichen Text stand im Mittelpunkt der Arbeit des Praktischen Theologen Fezer. Misstrauisch war er gegen wirklichkeitsfremde systematische Formeln; denn – so formulierte er einmal im Privatgespräch – „1. Das christliche Leben sei immer umfassender als die Systematik und sprengte immer wieder die Formel. 2. Die Systematik müßte immer wieder bereit sein, vom N.T. sich korrigieren und infragestellen zu lassen.“¹⁰ Prägend wurde er für Generationen von Pfarrern durch sein Insistieren auf den „Skopus“, der gestaltenden Absicht des jeweiligen biblischen Textes, der in Predigt und Religionsunterricht zur Sprache gebracht werden sollte.¹¹ Sicher verhalf die Suche nach dem Skopus dazu, wirklich auf den Text zu hören. Sie konnte freilich auch zum Prokrustesbett werden.¹² [130:]

Fezers Vorlesungen und Seminare in Tübingen zogen viele Studenten an. Wenn Tübingen im Sommersemester 1933 *die* Hochburg der evangelischen Theologie in Deutschland noch vor Berlin war – 952 Theologiestudenten zählte Tübingen damals –, so ist das neben Karl Heim auch Fezer zu danken. „Nicht nur die württembergischen Theologiestudenten sitzen gebannt in seinen Vorlesungen und Seminaren, aus ganz Deutschland strömen diesem ‚Mann des Wortes‘ magnetisch angezogen die Schüler und Schülerinnen zu.“¹³ Wenn Fezer *Praktische Theologie I–III* (Homiletik, Katechetik, Seelsorge) las, dann reichte zuweilen das Audimax der Universität nicht aus. Das ist eine erstaunliche Tatsache, auch im Vergleich mit heute.

⁹ A.a.O., 77 (im Original hervorgehoben).

¹⁰ Adolf Wischmann, Aufzeichnungen aus meinem 3. Semester als Assistent bei Professor Karl Fezer an der Universität Tübingen (Manuskript), Schlatter-Archiv im LKA Stuttgart.

¹¹ Zu Fezers Predigtlehre vgl. auch Karl Fezer, Art. Predigt: II. Grundsätzliches, in: RGG², Bd. 4, Sp. 143ff. Vom Skopus ist bereits bei Matthias Flacius die Rede. Vgl. dazu Gerhard Ebeling, Art. Hermeneutik, in: RGG³, Bd. 3, Sp. 242ff.: 252 sowie Hans Stroh, Die Hermeneutik des Pietismus (unveröffentl. Manuskript), 16ff. Zur Diskussion um den Skopus vgl. Günther Roth, Der Skopus eines Textes in Predigt und Unterricht, in: ZThK 62. 1965, 217–229. – Roth versteht unter Skopus „die Ausrichtung eines Textes auf seinen Brennpunkt hin, die Intention oder die Blickrichtung eines Textes auf sein Ziel.“ (226)

¹² Vgl. R. Ludwigs Schreiben an Landesbischof Wurm v. 5.7.1945 (LKA Stuttgart, Altreg., Stift IV, 5): „Er (Fezer, J.Th.) hat uns die Gewissen dem Text gegenüber geschärft, uns den Willen und Mut zur Wahrheit gelehrt, den Text sprechen lassen, auch wenn wir etwas anderes lieber und leichter sagen wollen.“

¹³ Siegele-Wenschkewitz, Fakultät, 35.

Groß war auch die Predigtgemeinde Fezers. Die Stiftskirche war brechend voll, wenn er predigte, ähnlich wie bei Karl Heim. „Der Frühprediger Fezer nahm außer dem Gesangbuch nichts, absolut nichts mit auf die Kanzel – und damals fand in der Stiftskirche noch der gesamte Gottesdienst von der Kanzel aus statt. Keine Agende und erst recht kein Manuskript hatte er bei sich, nur das Gesangbuch: zum Mitsingen und für die Predigttextverlesung. Er hatte alles memoriert, auch die Gebete aus dem Kirchenbuch I, alles.“¹⁴ Fezer predigte existentiell und eindringlich. Der „heilige Ernst“, den er ausstrahlte, beeindruckte. An eine gewisse gesetzliche Enge allerdings können sich nicht wenige seiner damaligen Schüler auch erinnern.

Fezer war zeitlebens mit seiner württembergischen Landeskirche verbunden. Das war natürlich schon durch sein Amt als Ephorus gegeben. Doch wurde die Verbindung noch verstärkt durch seine Mitarbeit an den Kirchenbüchern I und II, durch seine Mitgliedschaft im 3. und 4. Landeskirchentag als Vertreter der Tübinger Fakultät und durch eine lebhaftere Vortragstätigkeit im Bereich der württembergischen Landeskirche. Dass Fezer zwei ehrenvolle Berufungen nach Heidelberg und Berlin ausschlug, dürfte auch mit dieser besonderen Verbundenheit mit seiner Heimatkirche zu tun gehabt haben.

Im Stift war Fezer eine allgemein anerkannte Autorität. Der Spitzname „Chef“ drückt den Respekt aus, den Fezer genoss. Bewundert wurde sein immenses Arbeitspensum, das er leistete. Sein Verhältnis zum einzelnen Stiftler war eher von Distanz als von Nähe geprägt. Im allgemeinen Stiftsbetrieb war er faktisch unsichtbar. Die Verbindung [131:] zwischen ihm und den Stiftlern lief über die Repetenten. Doch kannte Fezer jeden Stiftler und konnte sich sehr intensiv seelsorgerlich um einzelne Studenten kümmern. Im persönlichen Umgang mit Studenten wirkte er dagegen oft unfrei und verkrampft.¹⁵ Fezer war unverheiratet. Trotz intensiver Kontakte mit vielen Menschen war er im Grunde ein einsamer Mensch, der wenig Freunde hatte. Solche, die ihm nahe standen, wie einzelne Assistenten und Repetenten, haben ihn als offenen und sensiblen Freund erlebt.

Wie sehr Fezer in seiner ersten Zeit als Ephorus anerkannt und respektiert war, wurde deutlich, als er im Herbst 1933 endgültig auf einen Ruf nach Berlin verzichtete: Die Stiftsstudenten brachten ihm Ovationen dar.

Kirchenpolitische Aktivitäten und Enttäuschungen: Die Jahre 1933/34

Fezer hatte – wie viele kirchentreue Protestanten – zur Weimarer Republik ein sehr distanziertes Verhältnis. So begrüßte er die Machtübernahme

¹⁴ K. Hennig, Der Chef. In Memoriam Karl Fezer, in: Rundbrief der Evangelischen Sammlung in Württemberg, Nr. 22, August 1986.

¹⁵ Vgl. K. Gottschick und A. Hege, in: Sammlung.

in Deutschland durch das ‚nationale Kabinett‘ unter Hitler. Schon vorher hatte er nationalsozialistische Studenten im Stift gefördert. „In den Jahren vor der Machtergreifung“, schrieb Fezer in einem allerdings als Rechtfertigungsschreiben gegenüber nationalsozialistischen Angriffen zu verstehenden Schreiben aus dem Jahre 1937, „gehörte gerade das Stift unter meiner Leitung zu den Stellen in Tübingen, wo die nationalsozialistische Bewegung eine Heimat hatte und Förderung fand“, und er verwies dabei vor allem auf seinen persönlichen Einsatz für den Stiftsstudierenden und „alten Kämpfer“ Oskar Riegraf.¹⁶ Für Hitler hatte Fezer vor 1933 keine großen Sympathien. Noch am 5. März 1933 wählte er deutschnational. Doch meinte er nach dem 30. Januar von Hitler nichts befürchten zu müssen, weil im Kabinett Hitler die Nationalsozialisten nur eine Minderheit waren und weil neben Hitler ja noch Hindenburg als Reichspräsident fungierte, sowie die Reichswehr, die unter dem Oberbefehl Hindenburgs stand. Tief beeindruckte Fezer der „Tag von Potsdam“ am 2. März 1933, vor allem das Versprechen Hitlers an Hindenburg, „Deutschland im christ- [132:] lichen Geist zu führen“.¹⁷ Ab Mitte März wehte dann auch im Stift das Hakenkreuzbanner.

Anfang Mai 1933 trat Fezer in die NSDAP ein. Fezer begründete diesen Schritt einmal mit seiner Ansicht, dass die Kirche nicht noch einmal an einer Massenbewegung vorbeigehen dürfe wie im letzten Jahrhundert an der Arbeiterbewegung. Weitere Gründe brachte er, allerdings in einer Verteidigungsschrift nach dem Zweiten Weltkrieg, vor: „a) Wirksame Behebung der damals immer furchtbarer werdenden Arbeitslosigkeit; b) Herstellung von Ordnung und Sauberkeit in der Verwaltung; c) Gewährung voller Möglichkeit an die beiden christlichen Kirchen, ihre Erziehungsarbeit am Volke ungehindert zu treiben.“¹⁸ Aus der anfänglichen Abneigung gegenüber Hitler wurde immer stärker eine große Verehrung. Gesprächspartner aus dem Jahr 1933, wie etwa Walter Künneth, erinnern sich betroffen an Fezers „geradezu irrationale Verehrung des großen Führers, dem er [Fezer, J.Th.] auch für die Zukunft der Kirche eine entscheidende Bedeutung zumaß“.¹⁹ Fezer soll so-

¹⁶ Schreiben Fezers an den Dekan der Evang.-theol. Fakultät der Universität Tübingen v. 12.2.1937, UAT 117C/326. Vgl. Rainer Lächle, Hitlerjugend und Kampfbund gegen den Faschismus: Politisches Engagement im Tübinger Stift am Ende der Weimarer Republik, in: Hermle u.a. (Hg.), *Im Dienst an Volk und Kirche*, 157–178: 171f.

¹⁷ Hans Stroh, in: *Sammlung*.

¹⁸ Schreiben Fezers an die Landesverwaltung für Kultus, Erziehung und Kunst und an die Militärregierung in Baden-Baden v. 12.9.1945, UAT 117D/K 890. Abgedruckt in: Hermle u.a. (Hg.), *Im Dienst an Volk und Kirche*, 301–307.

¹⁹ Walter Künneth, *Lebensführungen*, Wuppertal: 1979, 112. Vgl. auch Schreiben von Helmut Lamparter an den Verf. v. 5.11.1984, in: Jörg Thierfelder, *Die Auseinandersetzungen um den Stiftsephorus Karl Fezer nach dem Zweiten Weltkrieg*, in: Ders., *Tradition und Erneuerung – Protestantismus in Südwestdeutschland. Studien zur kirchlichen Zeitge-*

gar der damals vielkolportierten Geschichte Glauben geschenkt haben, dass der Führer das Herrnhuter Losungsbüchlein lese.²⁰

Nach allem, was wir wissen, versuchte Fezer aber nicht, Stiftsstudierende politisch zu beeinflussen, im Unterschied etwa zum damaligen Tübinger Studentenpfarrer Wilhelm Pressel, der nicht wenige Studenten zum Eintritt in die NSDAP bewegte. Überhaupt machte Fezer in Predigt und Lehrveranstaltung – so berichten ehemalige Stiftsstudierende – im Allgemeinen keine politischen Äußerungen.

Kurz vor seinem Eintritt in die Partei war Fezer auf dem außerordentlichen Fakultätentag am 27. April 1933 zu dessen „Vertrauensmann ... in den zu lösenden Kirchenfragen“ berufen worden. Er wurde beauftragt, „sich den entscheidenden Behörden und Persönlichkeiten zur Mitarbeit zur Verfügung zu stellen“.²¹ Dieser nicht gerade präzise, aber doch wohl begrenzt gedachte Auftrag brachte für Fezer weitere Verpflichtungen, die dazu führten, dass er in den nächsten sieben Monaten zu einer nicht wegzudenkenden Figur auf der Berliner kirchenpolitischen [133:] Bühne wurde. Für Tübingen, Fakultät wie Stift, bedeutete dies, dass er nur noch sporadisch anwesend war. Sein homiletisches Seminar im Sommersemester 1933 hielt sein damaliger Assistent Hans Stroh, sein katechetisches Seminar der Repetent Erich Eichele. Im Stift lag die Leitung bei den Repetenten, deren Senior damals ebenfalls Erich Eichele war. Der „normale“ Stifftler wusste zwar von Fezers Berliner Aktivitäten. Fezer selbst hielt es freilich nicht für seine Aufgabe, speziell die Stifftler über die kirchenpolitischen Vorgänge in Berlin zu informieren.

Fezer kam in Berlin sehr schnell in Kontakt mit Hitlers „Vertrauensmann“ für die evangelische Kirche, dem Königsberger Wehrkreispfarrer Ludwig Müller. Zusammen mit mehreren Theologieprofessoren gründete er einen theologischen Arbeitskreis, der den theologisch wenig profilierten Müller beraten sollte. Vor allem konnte Fezer Müller klar machen, dass die DC-Richtlinien von 1932 für die Mehrheit des deutschen Protestantismus unannehmbar waren und darum durch neue ersetzt werden müssten, sollte die Glaubensbewegung Deutsche Christen größeren Einfluss bekommen; so entstanden die neuen Richtlinien vom 16. Mai 1933 – im Wesentlichen von Fezer ausgearbeitet –, die im Ganzen weit gemäßigter waren als die alten Richtlinien von 1932, freilich ganz stark die Gebundenheit der Kirche und

schichte, hg. von Volker Herrmann/Christoph Mehl (Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Heidelberg 32), Weinheim 1998, 90–110: 92, Anm. 12.

²⁰ Vgl. Werner Jetter, Vaterlandsliebe: Eine Jugend in der Weimarer Republik, in: Hermle u.a. (Hg.), Im Dienst an Volk und Kirche, 16–42: 42.

²¹ Niederschrift der Verhandlungen des Fakultätentags, in: UAT 162/XIII, 3a. Vgl. dazu Kurt Meier, Die Theologischen Fakultäten im Dritten Reich, Berlin/New York 1996, 97ff.

ihrer Verkündigung an das deutsche Volk herausstellten.²² Vermutlich haben gerade die gemäßigten Fezerschen Richtlinien viele Pfarrer zum Eintritt in die Glaubensbewegung verführt. Die neuen Richtlinien dürften Fezers Beziehungen zu Joachim Hossenfelder verschlechtert haben, der ja für die alten Richtlinien verantwortlich gewesen war.

Fezer selbst schloss sich im Mai 1933 wie auch die Professoren Arthur Weiser, Gerhard Kittel und Hanns Rückert der Glaubensbewegung Deutsche Christen an. 1945 nannte er dafür folgende Gründe: „a) das planmäßige Hineintragen der christlichen Botschaft in die Massen des Volkes, namentlich der Großstädte; b) das Drängen auf eine Predigtweise, die nicht nur den Theologen und theologisch geschulten Laien, sondern auch den vielen verständlich waren, die nur noch lose mit der Kirche in Verbindung standen; c) das Bestreben, von einer ‚Pastoren-Kirche‘ weg zu einer Kirche zu kommen, in der auch die Laien aller Stände ihren Anteil am Gemeindeleben nehmen konnten und wollten“.²³ Es war also vor allem die Hoffnung auf eine religiöse Erneuerung des deutschen Volkes im Zuge [134:] der „nationalen Revolution“, die Fezer motivierte, Deutscher Christ zu werden. In ähnlicher Weise konnte damals auch der württembergische Kirchenpräsident und spätere Landesbischof Theophil Wurm seine Sympathie für die Glaubensbewegung begründen.²⁴

Größten Einfluss nahm Fezer dann auf die Wahl des künftigen Reichsbischofs im Mai 1933. Es gab sogar Bestrebungen, ihn als Reichsbischof der neu entstandenen Deutschen Evangelischen Kirche (DEK) zu wählen; doch Fezer sagte ab.²⁵ Maßgeblich bewegte er freilich Landesbischof Wurm dazu, für Müller zu votieren.²⁶ Die Nominierung Friedrich von Bodenschwings d.J. zum Reichsbischof hielt Fezer für einen großen Fehler, nicht zuletzt deshalb, weil die kirchlichen Verbände nicht befragt wurden und außerdem diese Entscheidung sofort, nachdem sie getroffen war, bekannt gemacht wurde, so dass der Reichsregierung keine Möglichkeit gegeben wurde, etwaige politische Bedenken zu äußern.²⁷ Er hatte Sorge, dass der neue Staat als Reaktion auf eine solche Vorgehensweise der Kirche sein Vertrauen entzöge.

²² Die Richtlinien finden sich bei Günther van Norden, *Der deutsche Protestantismus im Jahr der nationalsozialistischen Machtergreifung*, Gütersloh 1979, 167ff. Zu Müller vgl. Thomas Martin Schneider, *Reichsbischof Ludwig Müller. Eine Untersuchung zu Leben, Werk und Persönlichkeit* (AKZG B 19), Göttingen 1993.

²³ S. Anm. 18.

²⁴ Vgl. Jörg Thierfelder, Theophil Wurm, in: Michael Bosch/Wolfgang Niess (Hg.), *Der Widerstand im deutschen Südwesten 1933–1945* (Schriften zur politischen Landeskunde Baden-Württembergs 10), Stuttgart 1984, 47–59: 50.

²⁵ Vgl. Siegele-Wenschkewitz, Fakultät, 45f.

²⁶ Vgl. Schreiben von Landesbischof Wurm an K. Fezer v. 12.5.1951, Kopie im Besitz von J.Th.

²⁷ Vgl. Schreiben von Alfred Nuding an Th. Dipper v. 2.6.1933, Kopie im Besitz von J.Th.

Kurz nach der Nominierung von Bodelschwings zum Reichsbischof gab Fezer am 1. Juni 1933 morgens um 6 Uhr c.t. (!) im überfüllten Audimax in Tübingen einen Bericht über die Berliner Vorgänge. Interessant sind dabei vor allem Fezers grundsätzliche Bemerkungen über das Verhältnis der Kirche zum NS-Staat. Fezer lehnte klar eine Gleichschaltung der Kirche ab, die die Kirche zum „Knecht des Staates“ machen würde, „wenn die Predigt nicht mehr bestimmt wird durch das Wort Gottes, sondern durch staatliche Zwecke und nicht mehr der Mensch Gottes und die Gemeinde Gottes das Ziel ist, sondern der der Staatsmacht sich fügende Bürger . . . Aber: Gibt es nur die zwei Möglichkeiten, dass der Staat sich die Kirche unterwirft oder umgekehrt? Gibt es nicht auch eine dritte? Die, daß beide sich einem Größeren unterwerfen, nämlich Gott? Allerdings kann das nur ein ganz geschlossener Staat, der eine persönliche Spitze hat. Das ist aber das Geschenk Gottes, das uns heute gegeben ist. Hitler hat es wiederholt ausgesprochen, gegen den Willen Gottes könne er nichts erzwingen, er müsse seinen gottgeschenkten Beruf erfüllen.“ In dieser Situation dürfe die Kirche nicht einfach [135:] kritisch beiseite stehen. „Die einzige Antwort sei die: ‚Wir reichen die Hand und arbeiten mit‘.“²⁸ Hier handle es sich nämlich „um eine Gleichschaltung durch Gottes Willen und nicht durch Staatsmacht“. Eine solche „verblendete“ Einschätzung Hitlers, die damals im Protestantismus verbreitet war, zu verstehen, fällt schwer; entsprechende Reden Hitlers wurden offensichtlich kritiklos übernommen.

Fezer gehörte auch dem Verfassungsausschuss an, den Müller nach dem Rücktritt von Bodelschwings einberief, um die DEK-Verfassung schnellstmöglich fertig zu stellen. Er war es, der ihren Artikel 1 nach dem Vorbild der württembergischen Kirchenverfassung formulierte, jenen Artikel, auf den sich gerade die Bekennende Kirche in den kommenden Auseinandersetzungen immer wieder berief. Fezer war auch Mitglied der „Einstweiligen Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche“, die zwischen der Fertigstellung der DEK-Verfassung und der Wahl Müllers zum Reichsbischof amtierte. Im Auftrag der „Einstweiligen Leitung“ präsentierte er im September 1933 der Nationalsynode Ludwig Müller als Reichsbischofskandidaten. Inzwischen hatte sich freilich das Verhältnis Fezers zu Müller immer mehr verschlechtert. Hatte Fezer gehofft, mäßigend auf Müller einzuwirken, so erkannte er jetzt immer stärker, dass der Einfluss der von Fezer bekämpften radikalen Deutschen Christen unter Hossenfelder auf Müller nicht zu brechen war. So warnte er zusammen mit Professor Friedrich Karl Schumann die in Wittenberg versammelten Kirchenführer davor, Ludwig Müller zum Reichsbi-

²⁸ Ebd. A. Nuding gibt in diesem Schreiben einen ausführlichen Bericht über Fezers Ausführungen.

schof vorzuschlagen – doch ohne Erfolg.²⁹ Am 27. September wurde Ludwig Müller einstimmig von der Nationalsynode zum Reichsbischof gewählt.

Ende Juli 1933 wurde Fezer auch noch kommissarisch das Amt eines Reichsführers der Deutsch-Christlichen Studentenvereinigung (DCSV) übertragen, nicht zuletzt deshalb, um Verhandlungen mit der Deutschen Studentenschaft (DST) wegen der Eingliederung der DCSV zu führen.³⁰ Neben ihm fungierten weiterhin Reinold von Thadden und Hanns Lilje in der Führung. Mitte Dezember 1933 gab Fezer auf Bitten von Thaddens sein Mandat zurück. Der Hauptgrund für von Thaddens Schritt war, dass es im Christlichen Studentenweltbund Widerstände wegen des bei der Eingliederung zugestandenen, wenn auch zurückhaltend formulierten Arierparagrafen gegeben hatte. Auch war in der [136:] Altfreundschaft Kritik an Fezers Beauftragung laut geworden, „teils aus kirchenpolitischen Gesichtspunkten, teils aus der Ansicht, dass er (Fezer, J.Th.) ja der Gesamtheit der Bewegung zu wenig bekannt sei“.³¹ Fezer kam von Thaddens Wunsch nach und übergab die Reichsführerschaft an ihn. Er sah, wie er in einem Brief an von Thadden vom 4. Januar 1934 formulierte, seine „Aufgabe der Eingliederung der DCSV in die Deutsche Studentenschaft“ als beendet an, wies auf die Schwierigkeiten hin, von Tübingen aus sein Mandat weiter wahrzunehmen, und machte vor allem berufliche Überlastung durch das ihm übertragene Amt des Rektors der Universität Tübingen geltend.³²

In der Berliner Zeit lernte Fezer auch Frank Buchman und die Oxford-Bewegung kennen.³³ Ihn überzeugte vor allem Buchmans volksmissionarisches Anliegen, nämlich durch eine tiefgehende Erneuerung einzelner Menschen in der Nachfolge Christi der Menschheit zu helfen. Eine erste persönliche Begegnung zwischen Fezer und Buchman und seinen Mitarbeitern fand Mitte September 1933 in Berlin statt. Anfang Oktober nahm Fezer mit einigen Persönlichkeiten der Deutschen Evangelischen Kirche an einer Reihe von Großveranstaltungen der Oxford-Gruppe in England teil. Am 8. Oktober 1933 berichtete Fezer dem Reichsbischof geradezu euphorisch davon, wie Buchman „seine Mannschaft angesetzt“ habe, „um London zu erobern. Fünfhundert Männer und Frauen haben sich dazu bereit erklärt“. Bei ihrer Aussendung in St. Paul’s Cathedral empfand Fezer: „Volksmission der Kirche in vorbildlicher Weise. Und gebaut von diesem großen Ziel eine Brücke, auf der das Verstehen zwischen dem nationalsozialistischen deutschen Chri-

²⁹ Vgl. Siegele-Wenschkewitz, Fakultät, 49.

³⁰ Vgl. Hans Stroh, Die Reichsführerschaft in der DCSV, in: Der Christliche Student, Nr. 388 v. 15.1.1934, 83f.

³¹ Ebd.

³² Schreiben Fezers an von Thadden v. 4.1.1934, a.a.O., 83.

³³ Vgl. dazu Garth Lean, Frank Buchman. A Life, London 1985, 303ff.; Hans Stroh, in: Sammlung.

sten und den Männern der englischen wie der schottischen Kirche einen Weg fand.“ Fezer erhoffte sich von der Oxford-Bewegung viel für Deutschland: „Für unsere deutsche Kirche, denn ich sehe in dieser Bewegung geradezu die Ergänzung der auf die Massen ausgehenden volksmissionarischen Arbeit. Lebensgemeinschaft in kleinen Gruppen, die denen, die fern von der Kirche lebten, es überhaupt erst möglich macht, der Glaubensgemeinschaft zu trauen. Auch unserem ganzen Volke kann diese Bewegung einen Dienst leisten, den augenblicklich niemand anders wohl zu leisten imstande ist, und den wir doch so bitter nötig brauchen: Rückgewinnung des Vertrauens zunächst der englischen Öffentlichkeit zum deut- [137:] schen Volk, seinem Staat und seiner Kirche.“ Deshalb bat Fezer den Reichsbischof zusammen mit Frank Buchman zu Hitler zu gehen, damit dieser die „Gelegenheit bekommt, dem Führer selbst von seinem Werk zu berichten“.³⁴ Eine fest eingeplante Audienz bei Hitler (Buchman, Müller, Fezer) fand wegen der Turbulenzen um den Austritt Deutschlands aus dem Völkerbund Mitte Oktober 1933 nicht statt.

Es folgte eine zweite Reise Fezers nach England Ende Oktober 1933, an der auch der DC-Bischof Hossenfelder teilnahm, bei der dieser eine wenig vorteilhafte Figur abgab. Buchman hatte ein großes Interesse daran, dass Fezer in Berlin blieb. Über ihn und Müller wollte er an die führenden Männer des ‚Dritten Reiches‘ herankommen. Und so schwankte Fezer Ende Oktober immer noch, ob er den im Mai an ihn ergangenen Ruf an die Universität Berlin annehmen sollte oder nicht. Erst am 7. November sagte er dann endgültig ab. Bei Fezers zunehmender Kritik am DEK-Kirchenregiment wäre eine frühere Rückkehr Fezers nach Tübingen durchaus verständlich gewesen.

In den Folgejahren kam es immer wieder zu Begegnungen Fezers mit Buchman. 1935 besuchte Buchman Fezer im Stift.³⁵ Bei allen gleichliegenden Überzeugungen der beiden Männer unterschieden sie sich grundlegend darin, dass Fezer sich immer als Mann der Kirche fühlte, während Buchman an der Kirche in ihrer konkreten Gestalt wenig Interesse hatte. Im Stift gab es Studenten, die im Sinne der Oxford-Bewegung sich an die vier ab-

³⁴ Schreiben von K. Fezer an Reichsbischof Müller v. 8.10.1933, EZA Berlin, 1/C4/18.

³⁵ Hans Stroh nannte in einem Gespräch mit dem Verf. am 9.10.1987 als weitere Begegnung den 3.3.1934 in Stuttgart. In Marie Wurm's „Tagebuchaufzeichnungen aus der Zeit des Kirchenkampfes“, hg. von Theophil Wurm, Stuttgart 1951, heißt es unter dem 3.3.: „Wir machten einen Gang zum Schatten, tranken dort Kaffee und machten den Heimweg über das Rudolf-Sophien-Stift zur ‚Gruppe‘. Es war fein. Frank Buchman kam auch noch, sprach auch länger, begrüßte Vater (Th. Wurm, J.Th.) sehr freundlich. Vater sprach auch noch zum Schluß und schloß mit kurzem Gebet. Vater bekam auch einen starken Impuls zu freimütiger Tat für die Kirche, es ist ihm vollends ganz klar geworden, was er tun muß. Er fährt mit Meiser nach Berlin.“ An der Begegnung im Ephorat, Mai 1935, nahmen neben Buchman und seinen Mitarbeitern die Professoren Heim, Kittel, Weiser und Fezer teil. 1935, 1936 und 1937 fuhr Fezer zu Treffen der Bewegung nach Oxford.

soluten Maßstäbe, nämlich Ehrlichkeit, Wahrhaftigkeit, Selbstlosigkeit und Liebe, hielten und miteinander die „stille Zeit“ praktizierten.³⁶

Im November 1933 kam es schließlich zum Bruch Fezers mit Hossenfelder und Müller. Noch im Oktober hatte Fezer auf einer Reise nach England den englischen Bischöfen im Auftrag des Reichsbischofs versichert, dass weder der Reichsbischof noch Hossenfelder in der Nationalsynode einen Antrag auf Einführung des Arierparagraphen stellen wollten. Doch nun kam die Sportpalastkundgebung mit ihren wütenden Angriffen auf das Alte Testament und auf Paulus sowie der Forderung nach Einführung des Arierparagraphen. Fezer fühlte sich nicht nur von Hossenfelder, sondern auch von Müller belogen. Demonstrativ trat er zusammen mit seinen drei Tübinger Kollegen Kittel, Weiser und Rückert aus der Glaubensbewegung aus. Am 1. Dezember begründeten die vier Professoren im Festsaal der Tübinger Universität ihren spektakulären Schritt. Seinem Assistenten Stroh versicherte Fezer: „Sie hatten recht, dort war alles morsch, alles Lüge“.³⁷ Fezer kehrte nicht mehr nach Berlin zurück, obwohl man ihn darum bat.³⁸ Fezer hatte sein Ziel, eine Kirchenreform in seinem Sinn durchzuführen, nicht erreicht. Die Erfahrungen der Berliner Monate, die Fezer ins Rampenlicht der kirchlichen Öffentlichkeit geführt hatten, beschwerten ihn sein ganzes Leben lang. Ihn schmerzten die negativen Erfahrungen, die er mit den führenden Kräften der Deutschen Christen in Berlin gemacht hatte. Wahrscheinlich wurde ihm auch klar, dass er seine Möglichkeiten, auf Müller mächtig einzuwirken, total überschätzt hatte. Nicht verwunden konnte er es, dass er 1933 in vielen Fragen einer verhängnisvollen Fehleinschätzung zum Opfer gefallen war. Er konnte „seine Mitwirkung bei den Deutschen Christen“ eben nicht, wie Theophil Wurm in einem Schreiben an die Universitätsspruchkammer von 1950 meinte, nur „als eine Episode betrachten, ... in der er (Fezer, J.Th.) in gutem Glauben einem Irrtum anheim fiel, die er aber bald völlig überwunden hatte“, sondern erkannte sie als Kardinalfehler, den in der Öffentlichkeit zuzugeben er auch nach dem Krieg nicht die Freiheit hatte.³⁹

Nach dem Austritt aus der Glaubensbewegung und seiner endgültigen Rückkehr nach Tübingen nahm Fezer nur noch selten kirchenpolitische Aufgaben auf Reichsebene wahr. Er konzentrierte sich auf seine Aufgaben in Tübingen, die sich auch noch vergrößerten, weil Fezer am 11. Dezember 1933 zum Rektor der Universität Tübingen ernannt wurde. [139:]

³⁶ Vgl. H. Rieß und H. Stroh, in: Sammlung.

³⁷ Hans Stroh, in: Sammlung.

³⁸ Vgl. Schreiben von Hans Stroh an seine Eltern v. 4.12.1933, Privatarchiv Stroh, Reutlingen.

³⁹ Schreiben o.D. (wohl 1950), LKA Stuttgart, D1/207.

Beschwerden macht, vor allem von heute aus gesehen, seine Rektoratsrede, die er am 18. Januar 1934, also am Jahrestag der Gründung des „Zweiten Reiches“ (1871) hielt.⁴⁰ Man kann sie in manchen Teilen mit Heideggers Rede zur Rektoratsübergabe 1933 vergleichen. Auffallend ist dabei nicht nur die unkritische Übernahme der nationalsozialistischen Geschichtsbetrachtung: „Das dritte Reich ruht nicht auf von Menschen geschaffenen Institutionen, sondern auf der neu wiedererkannten rassenmäßigen Existenz des deutschen Volkes“. Auch die kritiklose Übernahme von Positionen der politischen Theologie seiner Zeit wie auch die religiöse Verklärung Adolf Hitlers müssen heute kritisch gesehen werden. Daraus ergab sich für Fezer „die Forderung der politischen Universität . . . in dem Sinn, daß es unserem wissenschaftlichen Arbeiten um das Leben unseres eigenen Volkes geht“. Folgende konkrete Schritte nannte Fezer:

1. Die Einführung des Führerprinzips, denn, „was hier nötig ist, kann nie von einer Mehrheit beschlossen werden, sondern muß geschaut, geglaubt und dann verantwortet werden“. Doch der Führer braucht Beratung. Berater können nicht nur die Professoren sein, sondern auch die Studierenden, die in Senat und in der Fakultät vertreten sein sollten.

2. „Herstellung der Universitas der Bildung durch richtige Stoffauswahl und richtige Stoffbehandlung nach den Grundsätzen organischen Denkens.“ Konkret muss Zeit zum Forschen, zum Lernen und für eine mit der geistigen Ausbildung organisch verbundene körperliche Ertüchtigung sein.

3. „Ehrfurcht“ soll die „Grundhaltung bei der Arbeit“ sein; Seminare und Übungen sollen noch stärker in den Vordergrund gerückt werden gegenüber den Vorlesungen, „als die Studieneinrichtungen, in denen lebendige Arbeitsgemeinschaft am leichtesten sich verwirklicht. Und endlich muß neben die Denk- und Arbeitsgemeinschaft die Lebensgemeinschaft zwischen Studierenden und Lehrern treten. Erstere sollen sehen können, ob der betr. Lehrer das im Leben auch wirklich ist, was er auf dem Katheder vertritt.“

4. Es muss darum „sorgfältigste Auswahl derer (erfolgen), die auf die Universität kommen sollen, und dies eben nicht einseitig nach ihren [140:] intellektuellen Fähigkeiten, sondern nicht weniger nach ihren charakterlichen Eigenschaften“.

Gab es unter diesen Forderungen durchaus erwägenswerte Überlegungen, so wurden sie im Ganzen doch durch das nationalsozialistische Vorzeichen problematisch, das überall klar zum Vorschein kam.

⁴⁰ Die Rede Fezers ist unter der Überschrift „Die Universität im neuen Staat“ abgedruckt in der Tübinger Chronik v. 23.1.1934. Vgl. dazu auch Uwe Dietrich Adam, Hochschule und Nationalsozialismus. Die Universität im Dritten Reich, Tübingen 1977, 56. Im Tübinger Hochschulführer Sommersemester 1934 dachte der neue Rektor über „Akademische Freiheit!“ nach. Vgl. Karl Fezer, Beiträge und Ansprachen, in: Hermle u.a. (Hg.), Im Dienst an Volk und Kirche, 276–278.

Ob Fezer alle Teile dieser Rede selbst formuliert hat bzw. ob die Zeitung sie richtig wiedergegeben hat? Es fällt schwer, in der Rede des Rektors den Gleichen zu sehen, der sich in Lehre und Verkündigung um eine saubere Auslegung biblischer Texte bemühte. Doch spricht meines Erachtens nichts dagegen, dass hier wirklich Fezer zur Sprache kam. „Jene Stimmung“, so konnte 1945 kurz nach Kriegsende Renate Ludwig entlastend für ihren Lehrer Fezer schreiben, „war damals noch die allgemeine unter den meisten der Gebildeten.“

Auf Anforderung von oben musste Rektor Fezer am 5. März 1934 den Ariernachweis für Beamte, ständiger und unständiger Art, Angestellte und Arbeiter anordnen.⁴¹

In Vorlesung und Seminar griff Fezer immer stärker Karl Barth und seine Theologie an. Das war für manche überraschend, hatte doch Fezer bei der Ausbildung seiner Homiletik ganz stark auf Barths Lehre vom Wort Gottes zurückgegriffen, so dass man durchaus den Eindruck haben konnte, dass er in seiner Homiletik die Konsequenzen aus Barths Lehre vom Wort Gottes zog. Es gab Studenten, die dies durchaus so empfanden.⁴² Doch schon vor 1933 hatte Fezer begonnen, sich von Karl Barth zu distanzieren, und zwar zunächst weniger aus politischen als aus theologischen Gründen. Die radikale Absage Barths an jede „Anknüpfungstheologie“ konnte Fezer – hierin durchaus einig mit seinem Lehrer Schlatter und auch mit Emil Brunner⁴³ – nicht nachvollziehen. So konnte Fezer im Privatgespräch durchaus Barths Bedeutung herausstellen. Er sagte, „daß das Christentum sich in jeder Generation neue [141:] Form gibt und daß zum Zerbrechen der alten Form Barths Ruf gut war“. Allerdings hielt er es für problematisch, dass man „bei Barth stehen“ blieb⁴⁴. Im Stift wurden Karl Barths Bücher „unter Verschuß gehalten. ‚Zuverlässige Stiftler‘ konnten sie jedoch einsehen.“⁴⁵

⁴¹ Vgl. UAT 162/1a II, 5. – Hier musste Fezer eine Anordnung von oben ausführen. Allerdings ist auch kein Einwand Fezers bekannt, als im Jahr 1935 im Stift der Arierparagraph für Stiftsstudierende eingeführt wurde. Vgl. dazu Siegfried Hermle/Rainer Lächele, Die Evangelische Landeskirche in Württemberg und der „Arierparagraph“, in: Hermle u.a. (Hg.), Im Dienst an Volk und Kirche, 179–214.

⁴² Vgl. Thierfelder, Auseinandersetzungen um Fezer, 91.

⁴³ Vgl. Hans Stroh, in: Sammlung: „Fezer war . . . , wie Brunner, der Meinung: Kein Mensch lebt, eben weil er Mensch ist, ohne von Gott angerührt zu sein: Menschsein heißt im Gespräch mit Gott sein . . . Zweifellos ist es Schlatter gewesen, der Fezer weggezogen hat von der Barth'schen Linie. Es ging . . . um die Frage: Darf man vom Menschen reden als einem, der ohne Beziehung zu Gott ist, bis ihm Jesus Christus ein Licht aufsteckt? Und das hat Schlatter immer abgelehnt.“

⁴⁴ Wischmann, Aufzeichnungen, 9; zu Fezers Barthkritik vgl. auch Hans Stroh, in: Sammlung.

⁴⁵ Vgl. W. Pfründer, in: Sammlung.

Barth distanzierte sich seinerseits von Fezer. Wahrscheinlich bezog er sich auf Fezer, wenn er im Sommer 1933 in „Theologische Existenz heute!“ sich von solchen theologischen Freunden, „die sich kraft irgendeiner Hypnose oder mittels irgendeines Sophismus in die Lage versetzt fanden, diese Lehren der Deutschen Christen zu bejahen, . . . schlechterdings und endgültig . . . geschieden weiß“.⁴⁶ Am Vorabend des Führerempfangs am 25. Januar 1934 kam es zu einem schweren Zusammenstoß zwischen Barth und Fezer in Berlin. Barth sagte sich mit folgenden Worten von Fezer los: „Wir haben einen anderen Glauben, wir haben einen anderen Geist, wir haben einen anderen Gott!“⁴⁷

Fezers Barthkritik traf in seinen Veranstaltungen in der Universität wie auch im Stift auf Widerstand; denn sowohl im Repetentenkreis wie auch im Kreis der Stiftsstudierenden fanden sich zunehmend auch Anhänger Barths (z.B. die Repetenten Link und Weismann). Auch wenn Fezer dies bedauerte, so wird man im Ganzen nicht sagen können, dass er deswegen Druck auf „Barthianer“ ausgeübt hätte. Sicher aber hielt er es für problematisch, wenn Kritik von Seiten der Barthianer im Stift an der Kirchenpolitik von Landesbischof Wurm geäußert wurde. Denn Fezer war nicht nur selbst von Wurms gemäßiger Linie überzeugt, er hielt sie auch zunehmend für die einzige Möglichkeit, das Stift ungefährdet durch das ‚Dritte Reich‘ zu bringen.

Wie die meisten der im September 1933 und dann nach der Sportpalastkundgebung im November 1933 aus der Glaubensbewegung ausgetretenen württembergischen Deutschen Christen, hielt sich Fezer in den folgenden Jahren stets auf der Seite Wurms. Dies zeigte sich zuerst deutlich im Jahr 1934. Als Reichsbischof Müller und sein Rechtswalter August Jäger im Zuge ihrer Eingliederungspolitik auch die württembergische Landeskirche zu einem von Müller ohne weiteres zu manipulierenden [142:] Teil der Reichskirche machen wollten, trafen sie auf erbitterten Widerstand nicht nur in der bayerischen, sondern auch in der württembergischen Kirche. Im Mai 1934, kurz nach dem ersten Eingriff des Reichsbischofs in Württemberg, arbeiteten Fezer und andere Fakultätskollegen aus Tübingen die sogenannten Tübinger Sätze aus, die sich klar zu Landesbischof Wurm bekannten: „Wir bezeugen, daß sein echtes evangelisches Wollen als Landesbischof von der überwältigenden Mehrheit der kirchlichen und staatstragenden Bevölkerung Württembergs mit großem Vertrauen getragen wird.“⁴⁸

⁴⁶ Karl Barth, *Theologische Existenz heute!*, München 1933, 3. Zum Bezug auf Fezer vgl. Siegele-Wenschkewitz, *Fakultät*, 47f.

⁴⁷ Eberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München ³1978, 255.

⁴⁸ Gerhard Schäfer, *Die Evangelische Landeskirche in Württemberg und der Nationalsozialismus. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf*, Bd. 3: *Der Einbruch des Reichsbischofs in die Württembergische Landeskirche 1934*, Stuttgart 1974, 336.

Beim zweiten Eingriff des Reichsbischofs im September/Oktober 1934 schickte die Evangelisch-theologische Fakultät am 19. September 1934 zusammen mit Fezer eine Treuekundgebung an den angegriffenen Landesbischof.⁴⁹ Wurm erhielt die Erklärung gerade in dem Moment, als er die Dekane der Landeskirche in seiner Privatwohnung versammelt hatte, um ihnen Weisungen gegen das kommissarische Kirchenregiment zu erteilen. Die Erklärung bestärkte die Dekane, die in ihrem Widerstand gegen die deutsch-christliche Kirchenleitung schwankten.⁵⁰ Die Fakultät erhob auch am gleichen Tag Einspruch gegen das Verbot von Kultminister Christian Mergenthaler, zum württembergischen Kirchenkampf Stellung zu nehmen.⁵¹ Mergenthaler sprach hierauf den Beteiligten die „schärfste Mißbilligung“ aus. Als Folge der Haltung der Fakultät setzte Mergenthaler Rückert als Dekan der Evangelisch-theologischen Fakultät ab.⁵²

Es blieb übrigens bei der engen Zusammenarbeit zwischen Kirchenleitung und Fakultät. Bis in die letzten Kriegsjahre trafen sich die Professoren der Fakultät regelmäßig in der Wohnung des Stiftsephorus zu vertraulicher Beratung mit der Kirchenleitung unter Wurm, offenbar auch, als auf Grund einer Anordnung des Kultministers vom 24. Mai 1943 „jeder persönliche Verkehr mit dem Landesbischof Wurm in dienstlichen Angelegenheiten zu unterlassen“ war.⁵³

Fezer befürchtete, sein Amt als Stiftsephorus zu verlieren. [143:] Trotzdem beteiligte er sich aktiv an den von der rechtmäßigen Kirchenleitung empfohlenen Bittgottesdiensten. Am 2. Oktober 1934 kam der Landesbischof nach Tübingen und hielt in einem Studentengottesdienst in der Spitalkirche eine Ansprache im Anschluss an die Predigt von Studentenpfarrer Burger. Nachher fand ein Treffen im Stift statt, bei dem Fezer ausdrücklich gedankt wurde, dass er jetzt wieder eine klare Linie verfolge.⁵⁴ Als er einen Bericht von der Rede des Reichsvikars Fritz Engelke am 5. Oktober 1934 in Tübingen erhielt, worin Engelke wohl die Linie des Reichsbischofs vertrat, äußerte er die Ansicht, dass jetzt vor allem Standhaftigkeit vonnöten sei: „So gilt es nur auszuhalten bis zum Letzten und alles erleiden. Die Gemeinden können irregeleitet werden, aber wenn wir standhalten und alles leiden, dann wachen

⁴⁹ A.a.O., 559f.

⁵⁰ Schreiben von Landesbischof Wurm (Abschrift) v. 9.8.1945 an die Staatskanzlei von Württemberg-Hohenzollern, LKA Stuttgart, D1/102.

⁵¹ Schreiben v. 19. September 1934, UAT 162/XIV, 6.

⁵² Schreiben von Mergenthaler an das Akademische Rektoramt Tübingen v. 22.9.1934, UAT 162/XIV,6

⁵³ Vgl. Anm. 48; UAT 162/XIV, 6.

⁵⁴ Vgl. Marie Wurm, Tagebuchaufzeichnungen, zum 2. Oktober 1934: „Nachher gingen die Herren ins Stift. Dort sprach Fezer sehr gut, einer der Jungen dankte ihm, daß er so klare Linie wieder verfolge.“

sie auf.“⁵⁵ Fezer begrüßte auch die Dahlemer Botschaft vom Oktober 1934. Er hielt es freilich für unklug, dass Pfarrer Koechlin, Basel, und Karl Barth in Dahlem eine so große Rolle gespielt hatten.⁵⁶ Auch Fezer war erleichtert, als Hitler die renitenten Bischöfe Wurm und Meiser und auch Marahrens zu sich in die Reichskanzlei einlud. Er rechnete zunächst damit, dass Müller als Reichsbischof gehen müsse und unter Umständen von Marahrens ersetzt würde.

Fezers Einsatz für Wurm brachte ihm persönliche Nachteile ein. Ende 1934 stand die Frage zur Debatte, ob Fezers Rektorat um ein weiteres Jahr verlängert werden würde. Über 90 Prozent der Professoren gaben Fezer ihre Stimme. Der württembergische Kultminister, erbost über die Solidarität der Tübinger Fakultät mit Landesbischof Wurm, setzte es durch, dass der Reichserziehungsminister Rust am 30. März 1935 Professor Focke zum Rektor ernannte, der bei der Wahl zuvor keine einzige Stimme erhalten hatte.⁵⁷ Die Entscheidung Rusts war verletzend und verletzte Fezer in der Tat, auch wenn Fezer im Privatgespräch von dem „Gefühl . . . einer ungeheueren Befreiung“ sprechen konnte; er sah nämlich mögliche Konflikte „in der jetzigen kirchlichen Situation“ zwischen seinen Aufgaben als Rektor und seinen Funktionen in der Kirche voraus. Er beklagte vor allem das Verhalten der NS-Führung: „Denn wie soll zu einer Führung Vertrauen entstehen, [144:] wo so vorgegangen wird?“ Sehr deutlich wurde nach seiner Meinung, „wohin der Kurs im Verhalten gegenüber der Kirche steuert“.⁵⁸ Rusts Entscheidung dürfte ihn auch persönlich getroffen haben, da er das Amt gerne ausgeübt hatte. Schon vor der drohenden Entscheidung Rusts hatte er sich vorgenommen, „er wolle arbeiten, wenn er nicht Rektor bliebe, sich auch in der Kirchenpolitik im Hintergrund halten“.⁵⁹

Fezers Erfahrungen mit Mergenthaler und Rust konnten seine grundsätzliche Zustimmung zum ‚Dritten Reich‘ freilich nicht erschüttern. Hitlers Vorgehen beim sogenannten Röhmputsch kritisierte er nicht; vielmehr konnte er Verständnis für Hitlers Vorgehen aufbringen.⁶⁰ Und die Einführung der Wehrpflicht begrüßte er im Privatgespräch ausdrücklich: „Schade, daß ich nicht mehr erfaßt werde, aber im Kriegsfall würde ich mich sofort melden.“⁶¹ Das war wohl freilich die Ansicht der meisten Protestanten bis weit in die Bekennende Kirche hinein. Vor allem aber blieb Fezers Vertrauen in den Führer erhalten. Noch 1938 äußerte er in einer theologischen Arbeitsgemeinschaft

⁵⁵ Wischmann, Aufzeichnungen, 4.

⁵⁶ A.a.O., 5.

⁵⁷ Vgl. Thierfelder, Auseinandersetzungen um Fezer, 95f.

⁵⁸ Wischmann, Aufzeichnungen, 14.

⁵⁹ A.a.O., 12.

⁶⁰ Vgl. K. Gottschick, in: Sammlung.

⁶¹ Wischmann, Aufzeichnungen, 13.

mit den Repetenten sein Vertrauen in den Führer: „Meine Herrn, wer nicht sieht, daß der Führer uns von Gott gegeben ist, ist entweder dumm oder bösen Willens.“⁶²

Konzentration auf Lehramt und Ephorat. Die Jahre 1935–1939

Die Vorgänge um das Stiftsjubiläum 1936 und die Entfernung des Repetenten Werner Rau 1939 zeigen exemplarisch das Bestreben Fezers, das Stift in enger Abstimmung mit der Landeskirche und vor allem mit Landesbischof Wurm zu leiten. Bei der Beurteilung der Entscheidungen Fezers sollte nicht vergessen werden, dass sie zwar stets seiner eigenen Einstellung entsprachen, aber immer nur mit voller Rückendeckung durch die Kirchenleitung getroffen wurden.

Am 7./8. Juni 1936 beging das Stift in Tübingen die Feier seines 400-jährigen Bestehens. Neben und mit der Einladung zu dieser Feier ging ein Aufruf zu einer „Stifts-Jubiläums-Spende“ hinaus: „Die Unterzeichneten rufen dazu auf, dem Tübinger Stift anlässlich seiner [145:] 400-Jahr-Feier zu ermöglichen, was heute jede Anstalt zur Erziehung junger Menschen als selbstverständlich besitzt: einen *würdigen Andachtsraum*.“ Neben dem Landesbischof unterzeichneten der Stiftsephorus, Oberkirchenrat Schaal als zuständiger Referent des Oberkirchenrates, Pfarrer Schnauer als Vorsitzender des Evangelischen Pfarrvereines, Fabrikant Paul Lechler (vielleicht als Vertreter des Landesbruderrats), Ephorus Kapff vom Seminar in Urach und Oberregierungsrat Leuze als Vertreter des bei der Verwaltung des Stifts mitbeteiligten Kultministeriums.⁶³ Der Hauptfesttag war der 8. Juni.⁶⁴ Er begann mit einer Gefallenengedenkfeier vor den Erinnerungstafeln für die im Ersten Weltkrieg gefallenen Stifter. Heeresoberpfarrer Schieber wies auf die schweren „Blutopfer“ hin, die das Stift im Ersten Weltkrieg gebracht habe und fügte hinzu: „Wenn es sein sollte, daß der Führer rufen müßte zum Schutz des Vaterlandes, so dürfte er der gleichen Todesbereitschaft und rückhaltlosen Hingabe an das Vaterland bei den Stiftern und bei dem aus dem Stift hervorgegangenen Pfarrstand sicher sein.“ An vielen Beispielen wies er dann nach, dass gerade „die Erziehung dieses Hauses (des Stifts, J.Th.) der Soldatenerziehung“ entgegenkam.

Beim anschließenden Festakt zogen die Professoren im Ornat ein, angeführt von Rektor Focke und begleitet von den Stiftsrepetenten. Ministeri-

⁶² Persönliche Information von M. Mezger v. 23.12.1984.

⁶³ Aufruf zur Stifts-Jubiläums-Spende, in: LKA Stuttgart, D1/67, 2.

⁶⁴ Eine genaue Beschreibung des Stiftsjubiläums erschien unter der Überschrift „Feierlicher Festakt in der Universität“ im NS-Kurier, 8. Juni 1936, Abendausgabe. Die Festrede Wurms vom 7. Juni, seine Festansprache, die lateinische Ansprache des Rektors sowie die Rede Schiebers jeweils vom 8. Juni wurden gedruckt. Eine Kopie der Reden ist im Besitz von J.Th.

aldirektor Meyding übermittelte die Grüße von Reichsstatthalter Murr und Ministerpräsident Mergenthaler und lobte die altehrwürdige Institution: „In 400 Jahren habe das Stift einen evangelischen Pfarrstand erzogen, der stets mit Land und Volk aufs Engste verbunden gewesen sei.“ Kritisch vermerkte Meyding: „Die universale Bedeutung sei durch die Anforderung moderner wissenschaftlicher Forschungsmethoden vermindert worden, doch fließen von nationalsozialistischer Bewegung und Geisteshaltung der Bildungsanstalt neue Kräfte zu.“ Der Landesbischof überbrachte die Grüße der Landeskirche. Rektor Focke hielt seine Begrüßungsrede auf lateinisch.⁶⁵ Er knüpfte an eine Rede an, die der damalige Stiftsephorus Traub 1926 gehalten hatte und [146:] in der jener die „einzigartige Einträchtigkeit der Stifter“, ihr Gerichtetsein auf „die *neuen* Bewegungen im deutschen Geistesleben“ und ihren Humor herausgestellt hatte, und rief den Stiftlern zu: „In *unsere* Zeit, in das *Deutschtum* und die ihm auferlegten Lebensnotwendigkeiten horcht aufmerksam hinein und hört niemals auf, Geist und Herz vorwärts zu strecken. Ihr habt ja doch einen Ephorus, der ein allezeit treuer Gefolgsmann unseres Führers ist, und Ihr habt ja auch die körperlichen und geistigen Kräfte der Jugend. Sie dem Führer der Deutschen ungeteilt zur Verfügung zu stellen, ist Eure Pflicht so gut wie die Pflicht aller, die ihr Vaterland liebhaben.“

Der Dekan der Fakultät, Professor Weiser, wies auf die „tiefe Verbundenheit“ der Fakultät mit dem Stift hin und begrüßte „die Personalunion von Stiftsephorat und Fakultät“. Weiter sprachen noch der Tübinger Oberbürgermeister, Pfarrer Heinz Brunotte, im Auftrag des Reichskirchenausschusses, der Vorsitzende des Württembergischen Pfarrvereins und der Tübinger Dekan. Das Schlusswort gebührte dem Ephorus.⁶⁶ Darin dachte Fezer über „das Geheimnis der Lebenskraft des Stifts“ nach. Er sah es darin begründet, „dass das Stift seine Leute sich holt aus dem unerschöpflichen Brunnen des Volkstums, ohne Bindung an einen besonderen Stand oder Besitz. Entscheidend ist echte Begabung und Eignung zum Dienst. Dazu wird dem Stifter eine sorgfältige Schulung zuteil: sein Studium soll von Anfang an unter sinnvoller Leitung aufgebaut und gefördert werden. Zur Erziehung gehört die unschätzbare Schule der engen Kameradschaft des täglichen Lebens, in der jeder den anderen gut kennt. Wahrhaftige, in freier Verantwortung geprägte Charaktere sind immer wieder die Frucht dieses gemeinsamen Lernens und Lebens im Stift gewesen, ohne das die Statuten der Hausordnung dem Wachstum solcher Charaktere ernstlich hätten im Wege sein wollen oder können“. Schließlich wies Fezer auf das Evangelium von Jesus Christus „als dem bleibende(n) Grund (hin), auf dem die Kirche steht, auch wenn

⁶⁵ Die deutsche Übersetzung der Rede in: Schreiben des Rektors an den Reichserziehungsminister v. 16.2.1937, UAT 117C/326.

⁶⁶ Die Rede Fezers liegt in der Stiftsbibliothek Tübingen, 20-198-4.

sie die Wahrheitsfrage beantwortet ... Das ist der tiefste Grund der Lebenskraft des Stifts“.

Fezers Rede enthielt nur noch wenige Anklänge an den NS-Jargon. Das fällt auf, wenn man diese Rede mit seiner Rektoratsrede vom 18. Januar 1934 vergleicht, auch wenn man in Rechnung stellt, dass eben diese Rektoratsrede vor einem etwas anders gearteten Publikum gehalten wurde. Auch der Höhepunkt der folgenden Festveranstaltung im „Museum“, der „Stiftsmik“, einer Komödie in mehreren Akten, war [147:] frei von jeder Bezugnahme auf nationalsozialistisches Gedankengut, „freilich auch ohne jeden Protest dagegen“.⁶⁷ Um Mitternacht fand dann ein gemeinsamer Zug der Festteilnehmer in die Platanenallee gegenüber dem Stift statt. Der Tag klang nach Worten des Standortpfarrers von Tübingen aus „in einem Bekenntnis zu unserem Führer, das in einem brausenden ‚Sieg Heil!‘ seinen Ausdruck fand“.

Im Ganzen zeigt das Stiftsjubiläum, wie sich die Beziehungen zwischen Staat und Kirche verschlechtert hatten. Vorbei waren die Zeiten, in denen die Nationalsozialisten unter dem Slogan „Positives Christentum“ sich um die evangelische Kirche bemüht hatten. Unter dem neuen Slogan „Entkonfessionalisierung des öffentlichen Lebens“ sollte die öffentliche Stellung der Kirche eingeschränkt werden. Eben erst, im Frühjahr 1936, hatte Mergenthaler der Bekenntnisschule in Württemberg ein Ende gesetzt.⁶⁸ Und die Landeskirche konnte sich nur mit Mühe dagegen wehren, dass auch Württemberg einen Landeskirchenausschuss bekam. Äußeres Kennzeichen der Abkühlung der Beziehungen war meines Erachtens die Tatsache, dass die NS-Führung Württembergs es nicht für nötig hielt, beim 400-jährigen Jubiläum einer der traditionsreichsten Institutionen Württembergs persönlich anwesend zu sein; sie schickte durchweg die zweite Garnitur. In den Reden der Kirchenvertreter – das macht das Grußwort Fezers deutlich – war nur noch wenig von dem nationalen Rausch der Jahre 1933/34 zu spüren; die Kirche besann sich auf ihren eigentlichen Auftrag.

Für Fezer hatte das Stiftsjubiläum noch ein langes Nachspiel. Freude konnte ihm eigentlich nur das Ergebnis der Jubiläumsspende machen. Mit der stattlichen Summe von 8.819,50 RM konnte der Andachtsraum in Angriff genommen werden.⁶⁹ Gleich nach dem Jubiläum geriet Fezer unter Be-

⁶⁷ A. Hege, in: Sammlung.

⁶⁸ Vgl. Jörg Thierfelder, Die Auseinandersetzungen um Schulform und Religionsunterricht im Dritten Reich zwischen Staat und evangelischer Kirche in Württemberg, in: Ders., Tradition und Erneuerung – Protestantismus in Südwestdeutschland. Studien zur kirchlichen Zeitgeschichte, hg. von Volker Herrmann/Christoph Mehl (Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Heidelberg 32), Weinheim 1998, 38–56: 39ff.

⁶⁹ Vgl. Schreiben des Ephorus an den Evang. Oberkirchenrat v. 22.7.1936, LKA Stuttgart, Altreg., Stift VII, 2.

schuss, nicht nur durch Kultminister Mergenthaler, sondern auch durch die radikale Bekennende Kirche.

Am 24. Juni teilte der Kultminister dem Ephorus mit, es habe bei der NSDAP „schärfstes Mißfallen hervorgerufen, dass ihr Vertreter bei dem Festakt der 400-Jahr-Feier des Stifts nicht wie die Vertreter des Staates ausdrücklich begrüßt wurde“, und stellte anheim, „die Angelegenheit durch Rücksprache mit der Kreisleitung Tübingen zu bereinigen“⁷⁰. Fezer konterte, er „hätte es für eine große Ehre und Freude angesehen, die Partei ausdrücklich an diesem Tag unter den Festgästen willkommen heißen zu dürfen“. Er aber habe bis zum Beginn des Festakts keine verbindliche Zusage von Parteiseite bekommen. Und außerdem erklärte man Fezer auf der Tübinger Kreisleitung, „von Äußerung einer Beschwerde, oder eines Mißfallens nichts zu wissen“. Alles müsse darum auf von Fezer „aufrichtig bedauerten Mißverständnissen beruhen“⁷¹

Im Dezember erfolgte ein erneuter Angriff von Parteiseite. Ein anonymer Schreiber griff in der vom Nationalsozialistischen Deutschen Studentenbund (NSDStB) herausgegebenen Zeitung „Die Bewegung“ unter der Überschrift „Passiver Widerstand“ in einer Betrachtung über das Stiftsjubiläum das Stift und seinen Ephorus schwer an. Erneut wurden schon von Mergenthaler aufgegriffene Gerüchte verbreitet, und vor allem das Stift als „Reaktionsherd“ bezeichnet.⁷² Empört wies der damalige Stiftsälteste Martin Elwert in einem Schreiben an den Tübinger Studentenführer die Vorwürfe zurück und verlangte die Rücknahme des Schmähartikels. Das Zentrum seiner Argumentation bildete die Aussage: „Wir stellen fest, daß der Prozentsatz der SA- und NSDStB-Kameraden im Stift ein *vielfacher* von dem in der gesamten Studentenschaft ist. Darunter sind nicht wenige alte Kämpfer.“ Elwert führte dann namentlich die Stifter auf, die in Studentenschaft und NSDStB ein Amt geführt hatten bzw. noch führten.⁷³ So sehr die Argumentation Elwerts uns heute befremdlich erscheinen mag, so sehr muss man aber doch bedenken, wie gefährlich jener Angriff in der „Bewegung“ dem Stift werden konnte.

Am 8. Januar 1937 wurde der Rektor der Universität vom Reichserziehungsminister „um Äußerung“ wegen des Artikels gebeten.⁷⁴ Focke erbat sich seinerseits vom Dekan der Fakultät eine schriftliche Stellungnahme. Professor Weiser verteidigte seine Rede beim Stiftsjubiläum, in der er „die Zusammenarbeit von Stift und Fakultät im Blick auf die durch die nationalsozialistische Erhebung von der Fakultät als staat- [149:] licher und dem Stift als kirchlicher Bildungsanstalt geforderten neuen Aufgaben“ angespro-

⁷⁰ UAT 117C/326.

⁷¹ Schreiben Fezers an Mergenthaler v. 6.7.1936, a.a.O.

⁷² Vgl. Schreiben des Stiftsältesten Martin Elwert v. 12.12.1936, a.a.O.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ UAT 117C/326.

chen hatte. Außerdem legte er dem Rektor eine Stellungnahme des Ephorus bei, in der Fezer noch einmal – ausführlicher als in seinem Brief an Mergenthaler – den Verlauf des Stiftsjubiläums schilderte. Fezer verzichtete dabei auf eine kritische Stellungnahme zu besagtem Artikel, gab aber „als Parteigenosse“ seiner Sorge Ausdruck, „durch solche Artikel werde der nationalsozialistischen Sache nicht genützt und viel geschadet, und dies an Stellen und in Kreisen, da es der Partei nicht gleichgültig sein kann“.⁷⁵ Focke selbst hatte im Dezember 1936 in einem Brief an Reichsstudentenführer Scheel gegen den Artikel protestiert und dabei ausdrücklich die Fakultät gegen Angriffe in Schutz genommen, und zwar mit der bezeichnenden Äußerung eines „prominenten Bekenntnisfrontlers“: „Wer in Tübingen ein bis zwei Semester Theologie studiert hat, ist für den kirchenpolitischen Kampf (im Sinne der B[ekennenden] K[irche]) nicht mehr zu gebrauchen.“⁷⁶ Am 16. Februar 1937 schickte dann Focke alle erhaltenen Stellungnahmen an das Reichserziehungsministerium und rechtfertigte noch einmal sein Vorgehen. Nach seinen Recherchen hatte offensichtlich die Tübinger Studentenschaft mit den Angriffen in der „Bewegung“ nichts zu tun. Auch Focke bat darum, wie vorher schon Weiser, dass das Reichserziehungsministerium sich um eine „förmliche Zurücknahme der in der ‚Bewegung‘ erhobenen Vorwürfe“, und zwar beim Reichsstudentenführer, bemühen sollte. Offensichtlich gab sich das Reichserziehungsministerium mit dieser Antwort zufrieden.⁷⁷

Der Vorgang zeigt, wie misstrauisch Staat und Partei im Jahr 1936 alle öffentlichen Aktionen der Kirche betrachteten. Und er zeigt auch die Gefährdung einer Institution im ‚Dritten Reich‘, die von Staat und Kirche gemeinsam verwaltet wurde. Für Fezer konnte das nur bedeuten, in seinem vorsichtigen Kurs fortzufahren und alles zu vermeiden, was dem Staat einen Grund für einen Eingriff in das Stift hätte geben können.

Doch auch von Seiten der ‚radikalen‘ Bekennenden Kirche kam Kritik am Verlauf des Stiftsjubiläums. Im Vorfeld der Feier entstand die Frage, welcher Vertreter der evangelischen Kirche auf „Reichsebene“ zum Jubiläum eingeladen werden sollte. Fezer hatte im Benehmen mit der [150:] Kirchenleitung den Vorsitzenden des Reichskirchenausschusses, Generalsuperintendent Wilhelm Zoellner, eingeladen, nicht aber einen Vertreter der 2. Vorläufigen Kirchenleitung der Bekennenden Kirche.⁷⁸ Das entsprach dem Kurs der württembergischen Kirchenleitung, die im Reichskirchenausschuss einen

⁷⁵ Schreiben Fezers v. 12.2.1937, als Beilage des Schreibens des Dekans der Evang.-theol. Fakultät v. 10.2.1937, a.a.O.

⁷⁶ Schreiben von Focke v. Dez. 1936, a.a.O.

⁷⁷ A.a.O.

⁷⁸ Vgl. zur Frage einer Einladung der 2. VKL die Schreiben von W. Link an H. Diem v. 27.5. und 29.5. sowie das Schreiben von H. Diem an G. Weber v. 4.6.1936, LKA Bielefeld, 5, 1–672, Fasc. 1.

tauglichen Versuch des Staates sah, die evangelische Kirche in Deutschland zu befrieden, anders als viele Bruderräte, die dies eindeutig verneinten. Im Zusammenhang der Auseinandersetzungen in der Bekennenden Kirche war die 1. Vorläufige Kirchenleitung unter Marahrens zurückgetreten. An der Bildung der 2. Vorläufigen Kirchenleitung beteiligte sich Württemberg nicht mehr; man nahm auch keine Weisungen mehr von ihr an. So sah man in Württemberg keinen Grund dafür, einen Vertreter der 2. Vorläufigen Kirchenleitung zum Stiftsjubiläum einzuladen. Auch wollte man wohl keinen Vertreter einer Institution einladen, die keine staatliche Anerkennung hatte.

Mit dieser Entscheidung waren freilich einige Repetenten im Stift nicht einverstanden, an der Spitze Wilhelm Link, Mitglied der Kirchlich-theologischen Sozietät und als ausgezeichnete Lutherkenner bei der Fakultät hoch angesehen. Link leitete in Tübingen eine Arbeitsgemeinschaft von Theologiestudenten über die *Confessio Augustana*. Solche Arbeitsgemeinschaften förderte die 2. Vorläufige Kirchenleitung an den staatlichen Fakultäten. Neben Link leitete noch Pfarrer Hermann Diem von der Kirchlich-theologischen Sozietät eine homiletische Arbeitsgemeinschaft. Während Links Arbeitsgemeinschaft sich der Billigung durch den Reformationshistoriker Rückert erfreuen konnte, wurde Diems Arbeitsgemeinschaft von Fezer offensichtlich misstrauisch beobachtet.⁷⁹ Laut Anweisung Fezers durften die Arbeitsgemeinschaften nicht im Stift tagen. Sie trafen sich im Schlatterhaus, dem Haus der Tübinger DCSV.

Link erkannte, wie die Sozietät überhaupt, die 2. Vorläufige Kirchenleitung als Kirchenleitung an und suchte darum Fezers Entscheidung rückgängig zu machen. Doch dieser lehnte nach Rücksprache mit Stuttgart eine Einladung der 2. Vorläufigen Kirchenleitung ab. Zwei Einzelbesuche Links sowie ein Besuch des ganzen Repetentenkolle- [151:] giums bei Fezer fruchteten nichts. Mit dem aus Stuttgart stammenden Vorschlag, statt der Vorläufigen Kirchenleitung den westfälischen Präses Karl Koch einzuladen, gaben sich die Repetenten nicht zufrieden. Schließlich kam es zu einem Gespräch mit Wurm, an dem zwei Repetenten teilnahmen, darunter Eberhard Weismann als Vertreter des verhinderten Wilhelm Link. Danach wurde die Vorläufige Kirchenleitung eingeladen. Nun musste die Sozietät alles daran setzen, dass auch wirklich ein „hochrangiger“ Vertreter der Vorläufigen Kirchenleitung nach Tübingen komme, zumal ja Zoellner sein Erscheinen auch zugesagt hatte.⁸⁰

Am 7. Juni 1936 traf Pfarrer Böhm aus Berlin, ein Mitglied der 2. Vorläufigen Kirchenleitung, in Tübingen ein.⁸¹ Böhm setzte sich sofort te-

⁷⁹ Vgl. dazu Schreiben von H. Diem an M. Fischer v. 25.12.1936, LKA Bielefeld, 5, 1–671, Fasc. 2

⁸⁰ Vgl. Schreiben von H. Diem an G. Weber v. 4.6.1936, s. Anm. 78.

⁸¹ Schreiben von Böhm an Fezer v. 18.6.1936, a.a.O.

lefonisch mit Fezer in Verbindung und erfuhr, dass Zoellner kurzfristig abgesagt hatte. Weiter teilte Fezer ihm mit, dass vom Reichskirchenausschuss niemand zu Wort käme, worauf Böhm seinerseits mit Blick auf die große Rednerliste auf eine Ansprache verzichtete. Verständlich war dann freilich seine Bestürzung, als am Festakt nicht nur Pfarrer Brunotte als Vertreter des verhinderten Vorsitzenden des Reichskirchenausschusses begrüßt wurde, sondern auch noch zu Wort kam. Die Vorläufige Kirchenleitung wurde gar nicht erwähnt. Allein ein Grußwort von Präses Koch wurde verlesen, aber nicht in seiner Eigenschaft als Präses der Reichs-Bekennnissynode, sondern als Präses der Westfälischen Provinzialsynode. Jeder Hinweis auf die Bekennende Kirche fehlte beim Festakt des Stiftsjubiläums.

Fezer wollte diese brisante Frage, ob und gegebenenfalls wer von der evangelischen Kirche auf „Reichsebene“ das Wort ergreifen sollte, keinesfalls allein entscheiden. Er fragte darum den Landesbischof, der so entschied, wie dann verfahren wurde. Böhm mochte nun an dem anschließenden Festessen im „Museum“ nicht mehr teilnehmen und begab sich in sein Quartier zurück. Der damalige Vikar Harald Diem stellte Fezer auf dem Weg zum „Museum“ zur Rede und wies darauf hin, dass Böhm verständlicherweise nicht länger mitfeiern könne. Auch Fezer hatte ein unbefriedigendes Gefühl in dieser Angelegenheit, konnte aber Harald Diem gegenüber nicht zugeben, dass er seine Pflichten als Gastgeber verletzt habe. Er konnte die Angelegenheit nur bedauern und ließ Böhm über Diem mitteilen, dass er zu einer Aussprache mit ihm bereitstünde. Böhm verzichtete auf diese Aussprache und reiste ab. [152:]

Die 2. Vorläufige Kirchenleitung und die Sozietät ließen diese Angelegenheit freilich nicht auf sich beruhen. Hermann Diem protestierte beim Landesbischof.⁸² Harald Diem gab in einem bewegenden Brief an den Ephorus seiner ganzen Enttäuschung Ausdruck, dass aus Gründen der „Taktik“ die Vorläufige Kirchenleitung derart brüskiert worden wäre: „Lassen Sie sich's gefallen, wenn ich Ihnen aus bedrängtem Herzen sage, dass ich gerade solcherlei Regie (nämlich das Taktieren, J.Th.) für *den* großen Bann halte, der seit November 1934 auf der Bekenntniskirche lastet, der sie lähmt, der ihr alles einfältige Glauben und Denken und Handeln raubt, der ihrem Auftreten vor dieser Welt die glaubwürdige Vollmacht nimmt.“⁸³ Und auch Böhm protestierte bei Fezer mit einem sehr scharfen Brief. Er konnte nur die Feststellung treffen, „dass es [sich] hier nicht um ein Versehen oder einen Fehler handelt, sondern um ein durchaus bewußtes Handeln. Es ist hier eine Haltung sichtbar geworden, die die Worte ‚Bekennnissynode‘ und ‚Vorläufige Leitung‘ vor der Öffentlichkeit auszusprechen nicht mehr gewillt ist. Wenn mich

⁸² Schreiben von H. Diem v. 20.6.1936, a.a.O.

⁸³ Schreiben von H. Diem v. 11.6.1936, a.a.O.

auch diese Haltung bei Ihnen selbst nach den vorangegangenen drei Jahren nicht verwundert, so hatten Sie doch als Leiter der Veranstaltung, nachdem Sie die Vorläufige Leitung eingeladen hatten, ihr gegenüber Pflichten.“⁸⁴

Nun konnte auch Fezer nicht umhin, eine Darstellung der Vorgänge aus seiner Sicht zu geben.⁸⁵ Sie hatte stark apologetischen Charakter. Nach Fezers Darstellung erhielt Pfarrer Brunotte erst kurz vor dem Festakt die Erlaubnis zu sprechen: „Und zwar wurde ihm diese Erlaubnis, weil es sich hierbei um eine kirchenpolitische Angelegenheit handelte, aufgrund einer unmittelbar vorher abgegebenen ausdrücklichen Erklärung des Herrn Landesbischof D. Wurm erteilt.“ Glaubhaft konnte Fezer versichern, dass er Böhm vor Beginn des Festes gerne noch informiert hätte, dass ihm dies aber nicht gelungen sei. „Eine namentliche Begrüßung Ihrer Person, ohne Ihnen nachher das Wort zu geben, erschien mir, wie die Dinge lagen, in ihrer Wirkung auf die Versammlung für Sie eher verletzend, als wenn ich von einer Begrüßung ganz absah.“ Auch jetzt konnte er sich nicht zu einer förmlichen Entschuldigung durchringen: „Ich hielt es für christlich, selbst dann, wenn der andere wirklich einen Fehler gemacht hätte, ihm die Möglich- [153:] keit einer Klärung zu geben, und diese nicht einfach durch Abreise abzuschneiden. Ob aber und in welchem Maße ein solcher Fehler vorlag, wäre ja dann eben durch die Aussprache zu klären gewesen.“ So „richtig“ Fezers Argumentation war, so sehr bedrückt es, wie rechthaberisch sein Schreiben war.

Wurm stützte Fezers Darstellung in einem Schreiben an Böhm ausdrücklich. Für ihn handelte es sich allerdings bei der Frage, „ob ein Grußwort des Vertreters des Reichskirchenausschusses gesprochen werden solle, (um) eine kirchenamtliche, nicht um eine kirchenpolitische Angelegenheit“. Für Wurm ging es bei den Auseinandersetzungen in der Bekennenden Kirche wegen der Kirchenausschüsse nicht um ein grundsätzlich kirchlich-theologisches Problem, sondern nur um „innerkirchliche Differenzen“, und so konnte er resümieren: „Ich halte es nicht für richtig, weder von der Wahrheit noch von der Liebe aus gesehen, wenn bei festlichen Anlässen, bei denen die Kirche vor anderen Faktoren wie Staat und Universität auftritt, innerkirchliche Differenzen zur Schau gestellt werden.“⁸⁶

Im Ganzen handelte es sich meines Erachtens bei den Vorgängen um das Stiftsjubiläum weniger um einen Fall „Fezer“, wenn man sich auch von ihm als Gastgeber ein klares Wort der Entschuldigung Böhm gegenüber gewünscht hätte, sondern um einen Fall „intakte Landeskirche“. Das entscheidende Stichwort war „Legalität“. Nur so meinte man die Existenz der Kirche im NS-Staat bewahren zu können, indem man immer wieder auf die

⁸⁴ Schreiben von Böhm an Fezer v. 18.6.1936, a.a.O.

⁸⁵ Schreiben von Fezer an H. Böhm v. 23.6.1936, a.a.O.

⁸⁶ Schreiben von Wurm an Böhm v. 25.6.1936 (Abschrift), LKA Stuttgart, D1/67, 2.

Legalität des eigenen Handelns hinwies. Mit einer vom Staat nicht anerkannten und darum „illegalen“ Institution wie der 2. Vorläufigen Kirchenleitung konnte man zwar „privat“ durchaus sprechen, wollte aber in der Öffentlichkeit nicht in Zusammenhang gebracht werden.

Auch der „Fall Rau“⁸⁷ im Jahr 1939 zeigte das enge Zusammenspiel von Ephorus und Kirchenleitung. Werner Rau, ein hochbegabter junger Theologe, wurde nach nur einsemestriger Tätigkeit als Repetent auf eine Pfarrverweserei versetzt. Auch Repetent Manfred Mezger erhielt einen Versetzungserlass, konnte ihn freilich rückgängig machen. Rau und sein Mitrepetent Helmut Lamparter hatten zuvor eine Erklärung der Sozietät zugunsten der Verfasser der sogenannten Gebetsliturgie un- [154:] terschrieben. Fezer äußerte in seinem Bericht vom Wintersemester 1938/39 an den Oberkirchenrat die Sorge, dass das Verhalten der beiden Repetenten „in Sachen Bittgottesdienst-Liturgie der VKL . . . in bezug auf die Lösung der erzieherischen Aufgaben im Stift hemmend“ sei und dass das Stift durch das Handeln der Repetenten „politisch in eine Gefahr hineingebracht“ würde. Er berichtete von einem Fakultätsmitglied, das die „Rücknahme der beiden Repetenten von ihren exponierten Posten“ zur Erwägung gegeben hatte. Und schließlich trug Fezer auch der Einstellung einiger junger, offensichtlich nationalsozialistisch eingestellter Stiftsstudierenden Rechnung, die wegen „der von einigen älteren Studierenden des Stifts und einigen Repetenten so negativ beeinflussten Atmosphäre“ einen Austritt aus dem Stift erwogen. Es war schließlich nicht der Ephorus, der Rau aus dem Stift abrief, sondern die Kirchenleitung. Aber die Kirchenleitung hätte Rau nicht in die Gemeinde versetzt, wenn sich Fezer für Rau eingesetzt hätte, zumal die Entscheidung gegen Rau auch in der Kirchenleitung nicht unumstritten war. Und es besteht kein Zweifel, dass Fezer mit Raus theologischer, kirchenpolitischer und politischer Linie in keiner Weise einverstanden war und dass er es begrüßte, dass Rau in die Gemeinde versetzt wurde.

Ephorus im fast leeren Stift: Die Kriegsjahre 1939–1945

Der Kriegsbeginn 1939 brachte für das Stift und seinen Ephorus einige Veränderungen. Gleich zu Beginn des Kriegs rückten die meisten Stifftler ein. Die Zahl der Stifftler wurde immer kleiner. Im Sommersemester 1941 begann man im Stift mit fünf Stifftlern und zwölf elsässischen Theologiestudenten. Schließlich waren es nur noch drei Stifftler, weil zwei von ihnen erneut einberufen worden waren. Sie wurden von Repetent Ulrich Kunz betreut.⁸⁸

⁸⁷ Vgl. dazu Rau, Entfernung eines Unbequemen, 230–253 und Thierfelder, Auseinandersetzungen um Fezer, 96ff.

⁸⁸ Vgl. Schreiben Fezers an die im Krieg sich befindlichen Stifftler v. 4.10.1941, AEvSt, K IX, Nr. 170.

Alle Theologiestudenten waren im alten Ephorat untergebracht. Sämtliche vier Flügel des Haupthauses waren seit April 1941 aufgrund eines Vertrages zwischen dem Oberkirchenrat und dem Deutschen Reich von der Marineärztlichen Akademie bewohnt, die vorübergehend von Kiel nach Tübingen umgesiedelt worden war. So wohnten rund 170 Medizinstudenten und 50 Matrosen im Evangelischen Stift. Spätestens ein Jahr nach Kriegsende sollte das [155:] Haus wieder seinem ursprünglichen Zweck zugeführt werden. Stift und Marineärztliche Akademie lebten reibungslos nebeneinander her: Berührungspunkte gab es faktisch keine. Nur das Essen bekamen beide Institutionen aus der Stiftsküche.⁸⁹

Die damaligen Stifftler erinnern sich vor allem an die gute Gemeinschaft unter den wenigen Studenten. „Wir Stiftsstudierenden“, formulierte Gerhard Gläser, 1942/43 im Stift, im Nachhinein, „zumeist Studienurlauber in Uniform, vorübergehend oder für immer durch Krankheit oder Verwundung bzw. Amputation dem Soldatensein entnommen und für ein paar Monate zusammengeführt, waren wie *eine große Familie*.“⁹⁰ Offensichtlich – so bezeugen es mehrere der damals Studierenden – war es vor allem der Ephorus, der zu dieser familiären Atmosphäre beitrug. Er überzeugte nicht nur durch sein menschliches Vorbild, sondern auch als Seelsorger. Andere erlebten den Ephorus noch immer „sehr fern“, wiesen aber auf das loyale Verhältnis zwischen der Stiftsleitung und den Studierenden hin.⁹¹ In Gesprächen mit den Stiftsstudierenden ließ Fezer nun – in der späten Kriegszeit – auch einige Zweifel am Nationalsozialismus erkennen. Durch ihn wurden die Stifftler von dem Mord an den Geisteskranken und von Wurms mutigem Protest an den Reichsinnenminister informiert.⁹²

Weder beim Ephorus noch bei den meisten Stifftlern kam es freilich zum Ansatz einer Kritik an Hitlers Angriffskrieg: „In vielen Köpfen, den meisten, steckte ... noch“ – so ein damaliger Stifftler im Abstand der Jahre – „jene deutsch-national-christliche Ideologie, die wir teils von den Elternhäusern, teils von der Kirche, und hier besonders von deren Jugendarbeit mitbekommen hatten. Ich kennzeichne sie kurz einmal mit der uns in Fleisch und Blut geimpften Trias: ein ernster Christ – ein guter Deutscher – ein vorbildlicher Soldat (möglichst Offizier). Man wollte sich in Sachen ‚Einsatz für das Vaterland‘ nichts nachsagen lassen.“⁹³

⁸⁹ Zur Marineärztlichen Akademie vgl. Werner Bauer, Die Marineärztliche Akademie im Evangelischen Stift, in: Hermle u.a. (Hg.), Im Dienst an Volk und Kirche, 102–108.

⁹⁰ G. Gläser, in: Sammlung.

⁹¹ Friedrich Schmid, „Eine Insel des Friedens“: Die Jahre 1943–1945, in: Hermle u.a. (Hg.), Im Dienst an Volk und Kirche, 117–124: 117f.

⁹² G. Gläser und M. Mezger, in: Sammlung.

⁹³ Schmid, Insel, 117f.

Auch Fezers Rundbriefe an die Stifftler im Krieg, seelsorgerlich einfühlsam geschrieben, stehen in dieser Tradition. Sie wollen vor allem Kraft zum Durchhalten vermitteln: „... sprechen es die Kameraden immer wieder aus: Das unerbittlich kritische Licht, in das die schrankenlose [156:] Brutalität des Bösen, wie es in Rußland vor allem sich austoben dürfe, alles rücke, was eben zunächst auch so aussehe, als seien es nur Worte und Gedanken, habe die Echtheit und die Kraft, die Festigkeit und die unfassbare Größe dessen, was uns im N.T. geschenkt und verheißen ist, ihnen in einer Weise bewährt, wie es wohl durch kein Studium hätte geschehen können.“⁹⁴

Mit dem Ende des Kriegs 1945 ging die Doppelbelegung des Stifts zu Ende. An Stelle von Kadetten der Marine belegten wieder Theologiestudenten und Repetenten die Räume. Die Bilanz des Kriegs war schrecklich: Von acht Repetenten waren vier gefallen und 166 Stiftsstudierende blieben im Krieg.⁹⁵ Insofern dürfte Fezer das Kriegsende als Befreiung empfunden haben. Ob als „Befreiung von der braunen Tyrannei“, wie er es beim Empfang des Bischofs Bell von Chichester im Herbst 1945 formulierte,⁹⁶ das wäre zu hinterfragen, wenn man bedenkt, dass Fezer noch 1945 sehr positive Worte über Hitler gefunden hatte.

Das Urteil über Karl Fezer geht bei den ehemaligen Stifftlern noch heute, über 40 Jahre nach seinem Tod, weit auseinander. Während die einen ihn als den rühmen, der ihnen Mut zum Predigen gemacht habe, weisen andere auf seine problematische Rolle vor allem zu Beginn des ‚Dritten Reiches‘ hin und auch darauf, dass er nach dem Krieg in der Öffentlichkeit kein klares Wort der Buße gefunden habe.⁹⁷ Unbestritten ist freilich, dass es auch ihm zu danken ist, dass das Stift die Zeit des ‚Dritten Reiches‘ ohne größere Gefährdungen überstanden hat.

Hier liegen aber auch zum Teil die Ursachen für jene schwer erträglichen Kompromisse und Personalentscheidungen, für die die Kirchenleitung, aber auch Fezer die Verantwortung tragen.

⁹⁴ Vgl. Anm. 88.

⁹⁵ M. Mezger in einem Brief an den Verf. v. 23.10.1984.

⁹⁶ Laut Mezger (Anm. 95) sagte Fezer: „Sie, Herr Lordbischof, wissen es, wie wir auf die Befreiung von der braunen Tyrannei gewartet haben.“

⁹⁷ Vgl. Thierfelder, Auseinandersetzungen um Fezer, 105ff. und auch Fezers Würdigung durch Landesbischof Haug am 18.1.1960 bei einer Sitzung des 6. Landeskirchentags, in: Verhandlungen des 6. Landeskirchentags in den Jahren 1959–1960, 5f. Fezer war am 13.1.1960 in Stuttgart gestorben.

9. Ludwig Gengnagel

Ein Vertreter der „Kirchlichen Unterweisung“ in Württemberg

Der Ludwigsburger Volksschulrektor Ludwig Gengnagel¹ gehört zu den wenigen württembergischen Lehrern, die aus Gewissensgründen eine Anordnung des NS-Staats nicht befolgten und darum während der nationalsozialistischen Diktatur in den vorzeitigen Ruhestand versetzt wurden.

Für Württemberg spielte er darüber hinaus eine wichtige Rolle beim Kampf um den Religionsunterricht im ‚Dritten Reich‘ und beim schulischen Neuanfang 1945. Der vorliegende Beitrag geht zunächst auf Gengnagels Biographie ein, stellt dann seine grundsätzlichen Überlegungen zur Schulform vor und erläutert schließlich seine eigene religionspädagogische Konzeption, die „Kirchliche Unterweisung“.

Gengnagels Lebensweg²

Ludwig Gengnagel entstammte einer Familie aus dem hessischen Crumstadt, die sich dort bis ins 15. Jahrhundert zurück nachweisen lässt. Die Gengnagels wurden im 19. Jahrhundert von der Erweckungsbewegung erfasst. Sein Großvater, der Landwirt Peter Gengnagel (1807–1874), gründete in Crumstadt die Evangelische Gemeinschaft. Diese Gruppe führte Hausandachten und besondere Versammlungen durch, die zunächst von Staat und Kirche verboten wurden. Erst durch die Fürsprache eines weiblichen Mitglieds der regierenden Fürstenfamilie konnte sich die Gemeinschaft dann frei entfalten. Peters Sohn Ludwig wurde nach seiner Ausbildung im Basler Missionshaus Missionar in Indien. 1881 übernahm er dort die Leitung der Missionsstation Basarur. [78:]

Die Missionsleitung vermittelte dem Indienmissionar – wie es damals bei Missionaren nicht selten vorkam – eine Frau, und zwar Julie Hochstetter, die aus einem renommierten württembergischen Pfarrersgeschlecht stammte. Dadurch kam die Familie Gengnagel in Kontakt mit Württemberg. Am 8.

¹ Eine Biographie Gengnagels liegt bisher nicht vor. Kleinere Würdigungen erschienen zum 80. Geburtstag am 8.7.1961 im Stuttgarter Evangelischen Sonntagsblatt und im Evangelischen Gemeindeblatt für Württemberg. Sein Schüler Hermann Koch verfasste nach Gengnagels Tod 1964 eine größere Würdigung mit dem Titel: „Du sollst ein Segen sein!“ Dem Gedenken an Direktor Ludwig Gengnagel. Privatdruck. – Der im Folgenden mit NL Gengnagel zitierte Nachlass ist im Besitz von Frau Gengnagel, Stuttgart, die ihn mir freundlicherweise zur Einsicht zur Verfügung stellte.

² Zum Folgenden vgl. die Beilagen zu: „Heimatbote – Evangelisches Gemeindeblatt für Crumstadt und Philippsospital“ von August, September und Oktober 1958.

Juli 1881 wurde Ludwig Gengnagel (jun.) in Basarur geboren. 1887 ging die Missionarsfamilie auf Heimaturlaub nach Deutschland. Während die Eltern 1888 mit ihrem jüngsten Kind nach Indien zurückkehrten, blieb Ludwig mit den anderen Geschwistern in Europa. Ein Teil wuchs bei Verwandten auf, Ludwig kam in das Basler Missionshaus. Später besuchte er eines der württembergischen Lehrerseminare in Tempelhof bei Crailsheim. Dort empfing Gengnagel, der sich zeitlebens dem Pietismus verpflichtet fühlte, bleibende Eindrücke durch seinen Lehrer Karl Heim, der zwischen 1897 und 1899 im württembergischen Kirchen- und Schuldienst tätig war und in Tempelhof Dienst tat. Heim, ab 1920 Theologieprofessor in Tübingen, wollte das Erbe des schwäbischen Pietismus für die Gegenwart fruchtbar machen: „Seine Theologie ist Evangelisationspredigt auf wissenschaftlich philosophischer Ebene. Dementsprechend sucht er das moderne Denken durch kritische Selbstauflösung an den Punkt zu führen, an dem ihm entweder die Skepsis und Verzweiflung oder die Glaubensentscheidung für Jesus Christus übrig bleibt.“³

Ludwig Gengnagel war nach seinem Examen zuerst in Niederramstadt (Hessen), einer Anstalt der Inneren Mission für Epileptiker und Schwachsinnige, tätig. Später wurde Gengnagel fünf Jahre lang Lehrer in der Schule, in der er selbst unterrichtet worden war, der Evangelischen Lehrerbildungs- und Kinderrettungsanstalt Tempelhof bei Crailsheim. Der dortige Leiter stellte ihm bei seinem Weggang ein recht gutes Zeugnis aus und lobte sein Engagement, stelle aber auch fest, dass er „unter seinem außerordentlichem Tatendrang . . . manchmal etwas gelitten“ habe und dass Gengnagel „manchmal in sanguinischem Optimismus von einem Reformeifer beseelt war“.⁴ In dieser Zeit lernte er seine spätere Frau, Hanna Wünsch, kennen, die Tochter von Notar Wünsch in Freudenstadt, der dort das Kinderkurhaus Wünsch leitete.

Die beiden heirateten 1914. Sie hatten sechs Kinder. Nach zweijähriger Kriegsteilnahme kam Gengnagel an das Lehrerinnenseminar in Markgröningen. Er sammelte Seminaristinnen in einem Bibelkreis, der durch die Theologie von Karl Barth geprägt wurde. 1925 wurde Gengnagel Rektor der Knabenvolksschule in Ludwigsburg und erster Schulleiter der früheren württembergischen Residenzstadt. Er gab Religionsunterricht im 7. und 8. Schuljahr. Geng- [79:] nagel war Mitglied der pietistisch geprägten Evangelischen Lehrgemeinschaft. In deren Organ „Der Lehrerbote“ publizierte er. So verfasste er einen Aufsatz „Die evangelische Erziehung auf reformatorischer Grundlage und die heutige kulturelle und pädagogische Lage“, der 1931 in den Nummern 32 bis 45 des „Lehrerboten“ erschien.

³ Werner Wiesner, Art. Karl Heim, in: RGG³ 3, Sp. 198.

⁴ Zeugnis v. 21.9.1917, unterzeichnet von J. Siegle, NL Gengnagel.

Gengnagel betätigte sich auch politisch. Von 1929 bis 1933 saß er im Ludwigsburger Stadtrat für den Christlich-Sozialen Volksdienst. Ihr württembergisches Zentrum lag in Korntal. Ihre Wähler kamen vielfach von den pietistischen Gemeinschaften sowie den kirchlichen Werken und Verbänden. Die Theologieprofessoren Adolf Schlatter und Karl Heim unterstützten sie öffentlich. Nach dem Wunsch des Volksdienstes sollte das Christliche die ganze Gesellschaft durchdringen. Wilhelm Simpfendörfer, einer seiner Spitzenpolitiker, drückte es so aus: „Wo dieses Erleben Gottes in Gericht und Gnade das ganze Sein des Menschen im Ewigen verankert, da drängt es den Menschen zu neuer Gestaltung, nicht nur des persönlichen Lebens, sondern auch der Gemeinschaft, es verpflichtet ihn zu Zeugnis und Dienst.“⁵ [80:]

Wie Gengnagel auf den Beginn des ‚Dritten Reiches‘ reagierte, lässt sich aus den erhaltenen Unterlagen nicht ersehen. Als ehemaliger Volksdienstler war Gengnagel wohl eher zurückhaltend gegenüber dem Heraufkommen des Nationalsozialismus. Wegen seiner Mitgliedschaft in der früheren Evangelischen Lehrergemeinschaft wurde Gengnagel der Vorsitz im Ludwigsburger Ortsschulrat entzogen.⁶

Ein schwerer Zusammenstoß mit dem württembergischen Kultminister Christian Mergenthaler führte zu einer tiefen Zäsur in Gengnagels beruflicher Entwicklung. Württemberg war im ‚Dritten Reich‘ eine Art Experimentierfeld für das Thema Kirche und Schule.⁷ Das lag nicht zuletzt an Mergenthaler, der, obwohl familiär tief im württembergischen Pietismus verwurzelt, sich immer stärker von seiner Herkunft distanziert hatte und als überzeugter Nationalsozialist ein erbitterter Gegner des Einflusses der Kirche in Schule und Gesellschaft wurde. Er betrieb ab 1933 zügig die Abschaffung der Bekenntnisschule in Württemberg, was er mit dem Jahr 1936 auch erreichte. Bedenken der evangelischen Kirche wurden besänftigt durch die Zusage, dass an der Stellung des Religionsunterrichts in der Schule nicht gerüttelt würde.

Doch schon 1937 verpflichtete er die Religionslehrer in einem Erlass, nach dem die Erziehung der deutschen Jugend einheitlich im Sinn des Nationalsozialismus zu erfolgen habe. Dem habe auch der Religionsunterricht Rech-

⁵ Zit. n. Kurt Nowak, *Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932*, Göttingen ²1988, 148.

⁶ Gengnagel an Schulleiter der Evangelischen Volksschulen v. 8.2.1936, NL Gengnagel.

⁷ Zur NS-Schulpolitik in Württemberg vgl. Jörg Thierfelder, *Die Auseinandersetzungen um Schulform und Religionsunterricht im Dritten Reich zwischen Staat und evangelischer Kirche in Württemberg*, in: Ders., *Tradition und Erneuerung – Protestantismus in Südwestdeutschland. Studien zur kirchlichen Zeitgeschichte*, hg. von Volker Herrmann/Christoph Mehl (Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Heidelberg 32), Weinheim 1998, 38–56: 47–53; vgl. auch Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder, *Kirche und Schule im Dritten Reich*, in: *450 Jahre Kirche. Ausstellung zur 450-Jahrfeier der Evangelischen Landeskirche*, erstmals vom 13.–30. September 1984 im Landes pavillon in Stuttgart; *Bilder, Dokumente und Texte*, Stuttgart 1984, 238–333.

nung zu tragen: „Da Religion ordentliches Lehrfach der Schule ist, ist dieser Notwendigkeit auch in der Schule Rechnung zu tragen. Das hat zur Folge, daß Stoffe, die dem Sittlichkeits- und Moralfühl der germanischen Rasse widersprechen, im Unterricht nicht in Frage kommen, andere werden stark in den Hintergrund treten müssen.“ Von den Schulleitern, Lehrern und Geistlichen wurde erwartet, „daß sie in der Schule den richtigen Weg zur Neugestaltung der christlichen Unterweisung im nat[ional]soz[ialistischen] Sinn“ finden.⁸ Die Schulleiter wurden von den Bezirksschulämtern aufgefordert zu berichten, was im Sinne dieses Erlasses geschehen sei.

Für Gengnagel bedeutete dieser Erlass den „status confessionis“. Er schrieb an seinen Schulrat: „Leider kann ich Ihrer Aufforderung, zu berichten, was im Sinne des Erlasses ... bis jetzt geschehen ist, nicht in dem von Ihnen erwarteten Sinne nachkommen. Ich könnte meinen Berufskameraden, soweit sie Religionsunterricht erteilen, nur sagen: ‚Ihr könnt den Unterricht ... nicht biblisch genug geben. In dem Maß, in dem euer Unterricht biblischen Charakter [81:] annimmt, tritt Gott in den Vordergrund und nicht der Mensch, und vor Gott und seinem Christus zu bestehen, geziemt auch dem *deutschen* Menschen.‘ Ich wüßte nicht, was ich aus dem württ[embergischen] Lehrplan streichen müßte, weil es dem Sittlichkeitsempfinden der germanischen Rasse widerspricht.“⁹

Am 7. September 1937 las er nach Ermahnung durch den Schulrat den Mergenthaler-Erlass dann doch vor und sagte dazu, „daß es darum jedem Religionslehrer ins Gewissen geschrieben werden muß, wie er einerseits den Unterricht bekenntnisgebunden gibt und andererseits das germanische Sittlichkeitsempfinden nicht beleidigt“.¹⁰ Schon eine Woche vorher hatte Kultminister Mergenthaler angeordnet, dass Gengnagel von der Führung der Geschäfte seiner Schule und der des ersten Schulleiters in Ludwigsburg entbunden wird.¹¹ Doch wurde Gengnagel diese Anordnung erst neun Tage später eröffnet. Gengnagel wurde „degradiert“ und auf einer Hauptschullehrerstelle verwendet. Gleichzeitig wurde ihm mündlich eröffnet, dass er um Zuruhesetzung einkommen sollte – mit 56 Jahren! Anfangs widersetzte sich Gengnagel diesem Ansinnen. Als er dann aber den Wortlaut der Maßregelung las, beschloss er, um die Versetzung in den Ruhestand zu bitten.

Er schrieb am 16. September 1937 an die Ministerialabteilung in Stuttgart: „Die im Zusammenhang mit meiner Maßregelung gemachten Erfahrungen befestigen in mir die Gewißheit, daß ich mit meinem christlichen

⁸ A.a.O., 269.

⁹ Gengnagel an Schulrat Weikert v. 14.7.1937, NL Gengnagel.

¹⁰ Gengnagel an Schulrat Weikert v. 13.9.1937, ebd.

¹¹ Mergenthaler an Ministerialabteilung für die Volksschulen v. 2.9.1937 (Abschrift), ebd.

Glauben und der dadurch bedingten inneren Bindung an die evangelische Kirche auch als Klassenlehrer in einem untragbaren Gegensatz stehe zu dem Willen des Herrn Kultministers, den Schulunterricht und insbesondere die religiöse Unterweisung von innen heraus umzugestalten. Ich ziehe daraus die Folgerung und bitte, mich zur Ruhe zu setzen.“¹² Der Behörde war diese Begründung natürlich peinlich. Sie wies Gengnagel an, ein amtsärztliches Zeugnis vorzulegen, um ihn wegen „Dienstunfähigkeit“ nach §73 des Deutschen Beamtengesetzes (DBG) möglichst geräuschlos aus dem Dienst zu bringen. Doch Gengnagel tat ihr den Gefallen nicht und beharrte auf seiner schriftlich vorgelegten Begründung.¹³

Am 19. Oktober 1937 appellierte Gengnagel an den Reichserziehungsminister: „Es geht mir nicht um meine Person, es geht um die Sache. Ich bitte eine andere als grundsätzliche Entscheidung meines Zuruhesetzungsgesuchs nicht zuzulassen. Ich bitte darum insbesondere im Blick auf meine evang[eli-]schen Berufskameraden und Freunde hin und her in deutschen Landen, die, wie ich, ihren Lehr- und Erziehungsauftrag aus einer letzten Verantwortung vor dem lebendigen, dreieinigen Gott führen möchten.“¹⁴ Die Behörde versuchte, weil ihr offensichtlich der Weg über §73 DBG von oben verbaut worden war, eine andere Möglichkeit, um gegen Gengnagel vorzugehen: Es wurde ein Untersuchungsverfahren eingeleitet. Am 15. November 1937 fand die Verhandlung statt. Besonders erobst war Gengnagel über das Gutachten des NS-Kreisleiters, in dem es hieß, dass Gengnagel „in Zeiten der Not und Gefahr nicht *wert* [sei], für den nat[ional]soz[ialistischen] Staat, d.h. für mein Vaterland einzustehen“.¹⁵

Gengnagel verwahrte sich gegen diese Beleidigung: „Ich war Soldat vom 1.4.1917 – 30.11.1918. Wenn mein Vaterland in Not und Gefahr ist, frage ich nach der Weltanschauung der führenden und verantwortlichen Männer ebenso wenig, als der fromme Märker im 7-jährigen Krieg nach der Weltanschauung seines Königs gefragt hat.“¹⁶ Das Verfahren endete schließlich so, dass der Reichserziehungsminister Gengnagel am 7. September 1939 unter Berufung auf §71 DBG (Zwangspensionierung aus politischen Gründen) in den Ruhestand versetzte.¹⁷ Gengnagels mutiges Verhalten kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Entsprechende Beispiele finden sich in Württemberg und wohl auch anderswo selten.

¹² Gengnagel an Ministerialabteilung für die Volksschulen v. 16.9.1937 (Abschrift), ebd.

¹³ Gengnagel an Ministerialabteilung für die Volksschulen v. 1.10.1937 (Abschrift), ebd.

¹⁴ Gengnagel an Reichserziehungsminister v. 19.10.1937 (Entwurf), ebd. Gleichzeitig wandte sich Gengnagel auch an Reichsstatthalter Wilhelm Murr, der sein Schreiben mit Datum v. 11.11.1937 zur Kenntnis nahm; ebd.

¹⁵ Gengnagel an Kultminister v. 26.1.1938 (Abschrift), ebd.

¹⁶ Gengnagel an Reichsstatthalter Wilhelm Murr v. 29.1.1938 (Abschrift), ebd.

¹⁷ Erlass des Reichserziehungsminister v. 7.9.1939, ebd.

Der 56-jährige Gengnagel konnte wohl von der schmalen Pension seine Familie mit Frau und fünf Kindern nicht ernähren. Außerdem war er viel zu dynamisch, um sich aufs Altenteil zu begeben. Er übernahm in Ludwigsburg teils ehrenamtlich, teils gegen Entgelt durch die Evangelische Gesellschaft in Stuttgart bestimmte Tätigkeiten. 1943 war er als kirchlicher Religionslehrer von der Gesamtkirchengemeinde Ludwigsburg angestellt. Er gab 10 Stunden kirchlichen Religionsunterricht und leitete außerdem Lehrgänge zur Ausbildung von Kindergottesdiensthelfer/innen und von Helferinnen für den kirchlichen Religionsunterricht.¹⁸ Auf landeskirchlicher Ebene wurde Gengnagel in der württembergischen Bekenntnisgemeinschaft tätig. Sie war neben der Kirchlich-theologischen Sozietät um Hermann Diem und Paul Schempp die andere Gruppierung der Bekenntenden Kirche in Württemberg. Anders als die Sozietät betrieb sie einen eher vermittelnden Kurs gegenüber der Kirchenleitung. [83:] Gengnagel wurde Mitglied des Landesbruderrats, des Leitungsorgans der Bekenntnisgemeinschaft.¹⁹ 1938 protestierte Gengnagel mit anderen Mitgliedern der Bekenntnisgemeinschaft beim Reichskirchenminister gegen die Maßregelungen der Verfasser der sog. Gebetsliturgie der Bekenntenden Kirche.²⁰

Gengnagel nahm als Mitglied der Bekenntnisgemeinschaft 1938/39 auch an Sitzungen der Erziehungskammer der 2. Vorläufigen Kirchenleitung in Berlin teil.²¹ Schon im Herbst 1937 war Gengnagel vom Calwer Verlag in Stuttgart mit der Ausarbeitung einer Unterrichtshilfe für die christliche Unterweisung beauftragt worden. Zum Erstaunen Gengnagels war dafür kein universitär ausgebildeter Religionslehrer betraut worden, sondern er, der „nur“ seminaristisch ausgebildet war.²² Hier begann Gengnagels Arbeit an den Präparationsbüchern für den Religionsunterricht.

Im Winter 1939/40 setzten sich in Ludwigsburg zwei gemäßregelte frühere Lehrer zusammen. Neben Gengnagel war dies Hans Faber,²³ der wegen Kritik am Mergenthaler-Erlass ebenfalls seine Stelle als Studienrat in Heiden-

¹⁸ OKR Stuttgart an Arbeitsamt Ludwigsburg v. 27.4.1943, LKA Stuttgart, Altregistratur 651/1.

¹⁹ Vgl. Gerhard Schäfer, *Die Evangelische Landeskirche in Württemberg und der Nationalsozialismus. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf*, Bd. 5: *Babylonische Gefangenschaft 1937–1938*, Stuttgart 1986, 1079.

²⁰ Vgl. Gerhard Schäfer, *Die Evangelische Landeskirche in Württemberg und der Nationalsozialismus. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf*, Bd. 6: *Von der Reichskirche zur Evangelischen Kirche in Deutschland*, Stuttgart 1986, 385.

²¹ Vgl. Schäfer, *Landeskirche* 5, 966f.

²² Vgl. *Erinnerungen Gengnagels zum Aufbau einer kirchlichen Unterweisung vom 24.2.1961*, in: A.a.O., 206. 1939 erschienen zwei Publikationen Ludwig Gengnagels: *Handreichung für den kirchlichen Unterricht*, Teil 1, Stuttgart 1939; *Kurze methodische Anleitung zur evangelischen Unterweisung*, Stuttgart 1939.

²³ Zu Faber vgl. Röhm/Thierfelder, *Kirche*, 278–286.

heim verloren hatte und Pfarrer an der Ludwigsburger Auferstehungskirche geworden war. Beide beschlossen die Einrichtung eines freiwilligen Religionsunterrichts in Ludwigsburg. Verantwortlich für die Oberschule sollte Faber sein, für die Volksschule Gengnagel. Der Unterricht sollte für die Kinder sein, deren Eltern ihre Kinder nicht mehr dem staatlichen Religionsunterricht aussetzten, der oft genug von nationalsozialistisch bzw. deutschchristlich ausgerichteten Lehrkräften erteilt wurde.²⁴

Dieser Unterricht wurde nicht nur in Ludwigsburg aufgebaut, sondern auch in anderen Gemeinden; gehalten wurde er von Kindergottesdiensthelferinnen und Kinderschwestern. Bald stellte sich die Frage, wie diese freiwilligen Lehrkräfte sachgemäß ausgebildet werden konnten.²⁵ Der württembergische Oberkirchenrat beschloss die Einrichtung von katechetischen Kursen. Im Februar 1940 berief der Schulreferent der Landeskirche, Reinhold Sauter, Gengnagel mit einem Kreis von Experten, die diesen Beschluss umsetzen sollten. Klar war, dass Gengnagel diese Kurse leiten würde. Gengnagel sagte zu und [84:] verhandelte mit der Diakonenanstalt Karlshöhe in Ludwigsburg. Dort stand das Brüderhaus leer, weil die Brüder zum Militärdienst eingezogen waren. Außerdem stand die Anstaltsschule für die „schulpraktische Ausbildung“ – wie wir heute sagen würden – zur Verfügung. Gengnagel legte einen Entwurf für einen Stoffplan vor. Er sollte als Grundlage für den freiwilligen Religionsunterricht, der „Kirchlichen Unterweisung“, und als Leitfaden für die katechetischen Kurse dienen.

Am 1. April 1940 begann der erste Kurs auf der Karlshöhe. 24 zukünftige Lehrerinnen nahmen daran teil, Pfarrfrauen, Kinderschwestern und Kindergottesdiensthelferinnen. Der spätere Landesmusikwart Hermann Stern leitete das Singen. Gengnagel sorgte für die theoretische Grundlegung und leitete die praktischen Übungen. Diese Praxisorientierung wurde auch bei den folgenden Kursen beibehalten. Schon am zweiten Tag mussten die Kursteilnehmerinnen den Unterricht übernehmen, nachdem sie am ersten Tag bei Gengnagel hospitiert hatten. Wichtig waren die Nachbesprechungen. Der erste Kurs dauerte vier Wochen. Der nächste Kurs konnte nicht mehr auf der Karlshöhe abgehalten werden. Die Kurse fanden eine neue Bleibe in kircheneigenen Räumen in Ludwigsburg. Im Jahr 1940 wurden noch zwei weitere Kurse unterschiedlicher Länge abgehalten. In der Folgezeit gab es neben einem vierwöchigen Einführungskurs auch einen zweiwöchigen Wiederholungskurs. In den nächsten drei Jahren wurden jeweils sieben Kurse veran-

²⁴ Vgl. a.a.O., 266–268.

²⁵ Vgl. dazu Ludwig Gengnagel, *Zur Geschichte des evangelischen Religionsunterrichts in der Volksschule Württembergs. Rückblick und Ausblick (Hektographie)*, o.O. 1950, 18f.; Röhms/Thierfelder, *Kirche*, 309–322.

staltet. Zum Kriegsende hin wurden die Kurse seltener. Im September 1944 wurde der 28. Kurs abgehalten.²⁶

Die Katechetenkurse wurden auch nach dem Krieg weitergeführt.²⁷ Im September 1945 wurde die Arbeit mit dem 29. Kurs fortgesetzt und im Juni 1947 zählte man schon den 45. Kurs. Der Herbst 1947 brachte einen großen Einschnitt der Arbeit. Damals wurden nämlich neben den Kursen katechetische Seminare mit einjähriger Ausbildung eingerichtet. In den Jahren 1948/49 wurde jeweils ein solcher Lehrgang durchgeführt. Im Sommer 1950 wurde die Ausbildung der männlichen Katecheten erneut auf die Karlshöhe verlegt, die der weiblichen nach Denkendorf.

Neben die Pfarrer und die in den Lehrerbildungsanstalten ausgebildeten staatlichen Lehrer, die die Berechtigung hatten, Religionsunterricht zu halten, trat der Stand der Katechetinnen und Katecheten, die ausschließlich Religionsunterricht erteilten. Sie bilden heute die dritte größere Gruppe der Religions- [85:] Lehrkräfte. Seit 1994 führen sie die Bezeichnung „Religionspädagoge/Religionspädagogin“.

Gengnagel blieb bis 1950 im Amt. Neben seiner Tätigkeit als Direktor des Katechetischen Seminars war er führend tätig bei der Ausarbeitung der Lehrpläne für den Religionsunterricht an Volksschulen sowie bei der Erstellung der weit verbreiteten Vorbereitungsbücher „Mein kirchlicher Lehrauftrag“. Daneben schrieb Gengnagel einen „Methodischen Wegweiser“ (1951), gab ein Jugendgesangbuch (1948), ein Spruchbuch (1952) und eine Biblische Geschichte (1952) heraus. Gengnagel betätigte sich auch nach dem Zweiten Weltkrieg wieder politisch. Er wurde wie andere ehemaligen Volksdienstler wie Wilhelm Simpfendörfer und Paul Bausch Mitglied der CDU und bekleidete auch einige Ämter in dieser Partei.²⁸ 1964 starb er.

Ludwig Gengnagels Überlegungen zur Schulform

Gengnagels Einstellung zur Schulform änderte sich im Lauf seines Lebens. Während er in der Zeit der Weimarer Republik zu den engagierten Befürwortern der evangelischen Schule, also der Bekenntnisschule gehörte, machte er sich nach 1945 dafür stark, dass die Kirche vom Staat nicht mehr die Einrichtung der Bekenntnisschule forderte, sondern sich für die Einrichtung der christlichen Gemeinschaftsschule aussprach. Den Wandel in Gengnagels Anschauung machen wir uns am Vergleich von zwei Texten Gengnagels

²⁶ Vgl. Monika Zeilfelder-Löffler, Die Geschichte der „Evangelischen Brüder- und Kinderanstalt Karlshöhe“ in Ludwigsburg (Diakoniewissenschaftliche Studien 8), Heidelberg 1996, 205f.

²⁷ Zur Nachkriegsentwicklung vgl. Gengnagel, Religionsunterricht, 19ff.

²⁸ Gengnagel war Stadtrat, Vorsitzender der Kreistagsfraktion und Kreisvorsitzender der CDU. Vgl. Ludwigsburger Kreiszeitung v. 8.7.1981.

deutlich. Der erste Text ist seine Monographie von 1926 „Die evangelische Schule, ihr Lebensgrund und ihre Zukunftsaufgabe“, der zweite die Denkschrift „Zur Neuordnung des Verhältnisses von Kirche und Schule“ vom 26. Mai 1945.²⁹ Gerade der erste Text gibt auch einen umfassenden Einblick in Gengnagels kirchliche und religionspädagogische Position in der Weimarer Republik.

Sein Buch von 1926 ging aus einem Vortrag vor Lehrern des Evangelischen Lehrervereins hervor, sollte aber laut Einleitung „auch unter den Berufsgenossen und Mitarbeitern aus dem Lager des *deutschen* Lehrervereins, sowie allen denen, die sich mit der Bildungsaufgabe unserer Zeit beschäftigen, zur nachdenklichen Besinnung aufrufen“. [86:]

Gengnagel beschreibt in seinem Buch breit die soziale Krise und die Kulturkrise, die auf dem Erzieher lasteten. Zur sozialen Krise führt er aus: „Die Gegenwart erscheint dunkel und die im wirtschaftlichen Leben treibenden Kräfte scheinen alles andere aus sich herauszustellen als ein Reich der Gerechtigkeit, in dem aus allem Klassenkampf heraus die Zeitgenossen sich wieder als ein innerlich und äußerlich geeintes Volk von Brüdern finden.“ Gengnagel beklagt, dass Deutsche aus dem bürgerlichen und dem Arbeiterlager sich nicht mehr verstünden. Zur sozialen Krise komme die der Kultur: „Möchte jemand unter uns daran zweifeln, dass unsere Kultur in tiefgreifender Zersetzung ist, dass man in der Geschichte schon weit zurückgehen muss, um Parallelscheinungen von ähnlichen Ausmaßen aufzeigen zu können?“ Das Ergebnis dieser Krise ist nach Gengnagel: „Die Gegensätze des geistigen und wirtschaftlichen Lebens sind so stark, dass die Gemeinsamkeit und Gemeinschaftlichkeit der aus gleichem Blut stammenden Glieder *eines* Volkes in Frage gestellt ist.“ Als Wurzel dieser Krise sieht Gengnagel den immer weiter um sich greifenden Individualismus, der die Familien, die Gemeinden und das Volk zerstöre.

Die Kulturkrise des Abendlands ist nach Gengnagel vor allem auch eine Krise der Kirche. Mit folgenden Worten wird diese Krise beschrieben: „Uns überkommt ein Gefühl, als liege unsere evangelische Kirche im Sterben.“ „Ihre geistig lebendigsten Glieder werden“, so zitiert Gengnagel seinen Lehrer Karl Heim, „von der anthroposophischen Bewegung, der ‚neuen Christengemeinschaft‘ aufgesogen. Ihre religiösen Kräfte wandern immer mehr in die Sekten ab. So wird diese Kirche von zwei Seiten her wie ein Weizenkorn von zwei Mühlsteinen zermalmt. Der Rest, der übrig bleibt, ist in zahlreiche theologische und kirchliche Parteien zerspalten.“ Die evangelische Kirche habe „ihren *Auftrag, Gottes Wort und Gottes Anspruch an die Menschen*

²⁹ Als Hektographie im LKAS, D 23/58. – Hervorhebungen im Original erscheinen in kursiver Schreibweise.

zu verkündigen, umgebogen [. . .], daß Kirche und Wort Mittel geworden sind, durch die Sprecher der Kirche ihr Eigenes sagen wollen.“

Scharf kritisiert er den Individualismus auch in der Kirche und schließt sich erneut Karl Heim an: „Ist die Kirche eine Anstalt, mit deren Hilfe einzelne hiezu besonders Begabte ihre religiösen Überzeugungen und Erlebnisse und ihre persönlichen Lebenserfahrungen zum besten einer mit ihnen verbundenen Gemeinde von mehr oder weniger treuen Anhängern verwerten können – und ich behaupte, dass die protestantische Kirche, soweit sie heute im öffentlichen Leben wirksam ist, etwas derartiges darstellt – so wird *sie mit zunehmender ‚Bildung‘ des Kirchenvolkes* im äußeren und innern Bestand zurückgehen.“ Auch die Schule sah Gengnagel in einer tiefen Krise. Er beklagt, dass sie in den politischen Meinungskampf hineingezogen wird: „Unsere Volksschule ist in ihren Zielen heute umstrittener denn je. Verschiedene Bildungsideale ringen um Anerkennung und [87:] Vorherrschaft, und sofern sie von verschiedenen politischen Parteien proklamiert werden, sieht sich die Schule auch in den Kampf und in die Zwietracht der Parteipolitik hineingestellt. Sie ist, mehr als früher, ein politischer Machtfaktor geworden, den jede Partei zu ihren Gunsten in Rechnung setzen möchte.“ In Bezug auf die Kirche hat Gengnagel durchaus Hoffnung: „Daß gerade *kirchliche Führer* so mannhaft ihre Stimme erheben gegen die tiefsten Schäden ihrer eigenen Kirche – und daß die evangelische Theologie diesen Bußruf aufnimmt –, hat mehrhaft die Bedeutung eines ‚Silberstreifens am Horizont‘.“

Gengnagel tritt für eine evangelische Pädagogik ein. Im schärfsten Gegensatz zu dieser Pädagogik und gleichzeitig mit ihr in der Tiefe des Problembewusstseins verbunden sieht er die sozialistische Pädagogik. Er versteht sie als „den letzten Versuch, *von der Jugend aus* das soziale Problem in Angriff zu nehmen und zu lösen. Es ist die letzte Offensive, die vorgetragen wird, um der einbrechenden Macht äußerer und innerer Versklavung und Entwürdigung der Menschheit zu begegnen.“ Die zukünftige Schule ist für die sozialistische Pädagogik eine Schule wahrhafter Humanität. Nach Gengnagel liegt in dieser Pädagogik durchaus etwas von „prophetischer Kraft“ und ein tiefes Empfinden für die Not des Volkes und vor allem der Jugend. Er kann sich ihr freilich nicht anschließen, verkenne sie doch die Macht der Sünde und wisse nichts davon, dass wahre Humanität nur in Christus liege. Im Gegensatz sieht sich Gengnagel aber auch zur „idealistisch-rationalistischen Pädagogik“. Einmal erfasse sie die Not der Zeit längst nicht so tief wie die sozialistische Pädagogik. Vor allem glaube sie „durch *rationale* Organisation des Schulwesens im Sinne äußerer Einheit . . . die gefährdete Volksgemeinschaft retten zu können“. Hinter ihr lauere ein individualistisches Bildungsideal. Gengnagel sieht vielmehr in Ernst Kriecks Ansatz „den Anfang der pädagogischen Selbstbesinnung großen Stils“. Zustimmend zitiert er aus Kriecks „Philosophie der Erziehung“ von 1925: „Man mag Persönlichkeit

als Ideal der Pädagogik immerhin gelten lassen, sofern darunter die organische Verbundenheit und Verwurzelung in der Gemeinschaft und also die Gemeinschaftsidee mitbefaßt ist.“

Gengnagel plädiert für eine evangelische Pädagogik, die auf Christus hofft und aus der Vergebung lebt. Er ruft zum Kampf für die evangelische Schule auf. „Die evangelische Pädagogik muß die von der Gegenwart gestellten Probleme in aller *Sachlichkeit* in Angriff nehmen.“ Dabei ist das Ziel der evangelischen Schule kein anderes als das Erziehungsziel jeder christlichen Gemeinschaft, nämlich „Verständnis zu wecken für das, was Glauben heißt: in Christus glauben an die Gemeinde der Heiligen, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben“. *„Lebensgrund der evangelischen Schule [kann] kein [88:] anderer sein . . . als der der evangelischen Kirche, die im Wort Gottes sich gründet und aus Glauben und Gehorsam, wenn auch in aller Schwachheit ihren Dienst an der Gesellschaft ausrichtet.“* Gengnagel weiß, dass er sich mit diesem Plädoyer für die evangelische Schule in Gegensatz setzt zu vielen Kolleginnen und Kollegen: „Die Schule als ‚Kirchenschule‘ erscheint (ihnen) als Ausbund reaktionärer Gesinnung, ihre Vertretung ein Verrat an der Emanzipationsbewegung des Volksschullehrerstandes.“ Gengnagel weiß auch, dass die Zeichen der Zeit für die evangelische Schule nicht günstig stehen, weil die große Mehrheit des protestantischen Volkes, auch der Lehrer, sich von der Kirche fernhält. Trotzdem hält er an seinem Programm einer evangelischen Schule fest.

Zieht man die theologische Literatur heran, auf die Gengnagel sich stützt, so stehen neben den Schriften seines alten Lehrers Karl Heim vor allem solche von Karl Barth wie etwa „Kirche und Kultur“ und von Friedrich Gogarten wie etwa „Das Wort und die Frage nach der Kirche“, aber auch das Büchlein des Religiösen Sozialisten Hermann Kutter „Wo ist Gott?“

Hinsichtlich pädagogischer Literatur nennt Gengnagel v.a. Eduard Sprangers „Psychologie des Jugendalters“, von Theodor Litt „Die Philosophie der Gegenwart und ihr Einfluß auf das Bildungsideal“ und von Georg Kerschensteiner „Sitten, Gebräuche, Kulte als Wertträger im Bildungsverfahren“. Vor allem stützt sich Gengnagel auf Ernst Krieck. An Religionspädagogen zitiert er immer wieder Otto Eberhard „Schule, Religion und Leben.“ Eberhard führte um 1920 den Gedanken der Arbeitsschulbewegung in die evangelische Religionspädagogik als Grundlage einer verinnerlichten Tat- und Lebensziehung ein.

Gengnagel erscheint in seinem Büchlein als sehr sensibler Beobachter der Situation in Deutschland. Theologisch im Denken Karl Heims verwurzelt, öffnet er sich den Gedanken der Dialektischen Theologie. Religionspädagogisch ist er offen für neue Impulse, die wegführen von der liberalen Religionspädagogik, wie sie Richard Kabisch und Hermann Tögel vertraten. Otto Eberhard, auf den er sich beruft, gehört ja im weiteren Sinne durchaus in

die Geschichte der Reform der Religionspädagogik der 1920er Jahre. Auch Gengnagel wandte sich gegen einen Religionsunterricht, der sich zu stark der Schule anpasste mit der Konsequenz der „Pädagogisierung“ und Moralisierung des Evangeliums.

1950 stellt Gengnagel in „Zur Geschichte des evangelischen Religionsunterrichts in der Volksschule Württembergs. Rückblick und Ausblick“ fest: „Für die Weiterentwicklung des Religionsunterrichts waren die 1½ Jahrzehnte, die sich zwischen den Weltkrieg und die Machtergreifung durch den Nationalsozialismus legten, von tiefgreifender Bedeutung. So wie die Evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch im 1. Weltkrieg sich durch eine kraftvolle [89:] auf Christus hörende Theologie herausrufen ließ aus aller Kulturseligkeit und dadurch auch zu einem neuen Verständnis für Luther und seine Glaubenstat sich durchringen durfte, so machte sich auch auf dem Gebiet der Religionspädagogik eine neue Bewegung geltend, die bei aller Anerkennung dessen, was die religionsgeschichtliche Forschung zur Vertiefung des Schriftverständnisses geleistet hatte, doch wieder den Verkündigungscharakter des Religionsunterrichts sehr deutlich unterstrich. Es sollen hier nur zwei Namen genannt werden: G. Bohne ‚Das Wort Gottes und der Unterricht‘ 1929 und Th. Heckel ‚Zur Methodik des evangelischen Religionsunterrichts‘ 1928. Nehmen wir dazu noch das durch die Singbewegung neu aufbrechende Verständnis für die Kraft und die Schönheit des reformatorischen Liedguts, so können wir einigermaßen ermessen, welcher Kraftzustrom der evangelischen Kirche in jenen Jahren durch Gottes Güte und Barmherzigkeit zugeflossen ist . . .“³⁰

Pädagogisch fällt die Nähe zu Ernst Krieck auf, einem jener „konservativ-revolutionären Erziehungstheoretiker“, der später zu einem der bedeutendsten Erziehungstheoretiker des Nationalsozialismus wurde.³¹ Krieck war für Gengnagel besonders wichtig wegen seiner Betonung der Gemeinschaft.³² In seiner Kritik an allgemeinen und schulischen Entwicklungen der Weimarer Republik argumentiert Gengnagel vielfach aus einer konservativen Position heraus. Mit seiner Ablehnung sowohl der weltlichen Schule wie der Simultanschule und seinem Eintreten für die öffentliche Bekenntnisschule steht

³⁰ Hektographie im NL Gengnagel (wie Anm. 29).

³¹ Peter D. Stachura, Das Dritte Reich und die Jugenderziehung. Die Rolle der Hitlerjugend, in: Manfred Heinemann (Hg.), Erziehung und Schulung im Dritten Reich, Teil 1, Stuttgart 1980, 90–112: 92.

³² Boleslaw Plesniarski, Die Vernichtung der politischen Bildung und Erziehung in den Jahren 1939–1945, in: Manfred Heinemann (Hg.), Erziehung und Schulung im Dritten Reich, Teil 1, 160–175: 161.

Gengnagel durchaus in der Nähe von Otto Dibelius³³ und damit jenen evangelischen Kreisen, die sich in den 1920er Jahren zusammen mit dem katholischen Zentrum für den Erhalt der Bekenntnisschule einsetzten.

Gengnagels Position in Bezug auf die Schulform hat sich 1945 nicht grundsätzlich verändert. Doch ließ es die schulische Situation nach 1945 einfach nicht zu, wieder vollmundig die Bekenntnisschule zu fordern. Das wird deutlich in Gengnagels Denkschrift „Zur Neuordnung des Verhältnisses von Kirche und Schule“,³⁴ mit der er kurz nach Kriegsende Stellung bezog zu den neuen Möglichkeiten der Kirche nach Ende der NS-Herrschaft. Programmatisch hieß es da am Anfang: „Wenn heute nach dem Zusammenbruch des nat[ional]soz[ialistischen] Reiches mit seiner oberflächlichen weltanschaulichen Erziehung die Kirchen aufgerufen werden, im Erziehungswerk des Staates [90:] an der Erneuerung der Lebensordnung unseres Volkes entscheidend mitzuwirken, so mag der Ruf für sie ehrenvoll sein, doch darf sie der Versuchung nicht erliegen, auf dem Weg einer ungebrochenen Bindung an die jeweilige staatliche Schulpolitik ihren Einfluß zu stärken, noch darf sie in Ausnützung einer Konstellation mit vollen Segeln in die von vielen Minenfeldern verseuchte Fahrinne der ehemaligen Bekenntnisschule einbiegen.“

Klar bekennt sich Gengnagel auch hier zur evangelischen Bekenntnisschule, „die als *evang[elische] Schulgemeinde* den schulischen Bildungsgelhalt und die schulischen Bildungsaufgaben der Gegenwart in lebendiger und sachlicher Bindung an den christlichen Glauben der evangelischen Jugend nahebringt bzw. vollzieht.“ Doch diese Schulform verlange „einen Lehrer bzw. einen Lehrkörper, der sich der evangelischen Kirche und der Gemeinde Jesu Christi zugehörig und verantwortlich weiß“. Da man über einen solchen Lehrkörper gegenwärtig nicht verfüge, käme die Bekenntnisschule als Regelschule vorläufig nicht in Frage. Wo freilich entsprechende Voraussetzungen gegeben seien, sollte die staatliche Seite eine entsprechende Unterstützung geben. Regelschule könne nur die „Staatsschule“ sein, wie Gengnagel unter Rückgriff auf die Erziehungskammer der Bekennenden Kirche und in Abweisung von für ihn nicht adäquaten Bezeichnungen wie „weltliche Schule“ oder „christliche Simultanschule“ formulierte. In dieser „Staatsschule“ soll die „Kirchliche Unterweisung“ erteilt werden. Gengnagel vermied bewusst den Ausdruck „Religionsunterricht“, um zu zeigen, dass es ihm um eine neue Konzeption religiöser Unterweisung ging.

Darüber hinaus müsste die Kirche besonderen Wert auf die Arbeit in den staatlichen Lehrerseminaren legen. Der dort eingesetzte „evangelisch-

³³ Vgl. Martin Stupperich, Otto Dibelius und die Schulfrage 1918–1945, in: Jörg Ohlemacher (Hg.), Religionspädagogik im Kontext kirchlicher Zeitgeschichte, Göttingen 1993, 33–69: 40.

³⁴ Siehe Gengnagel, Neuordnung. – Hervorhebungen im Original erscheinen in kursiver Schreibweise.

kirchliche Lehrer“ müsse nicht nur Theologe und Seelsorger sein, sondern sollte „auch noch ‚jung‘ genug sein, um das Gemeinschaftsleben der Jungen in jugendgemäße und doch vom Wort Gottes her gerichtete Bahnen zu lenken, im Sinn der aus der Jugendbewegung erwachsenen kirchlichen Bünde vor 1933.“

Gengnagel hielt also auch weiterhin die Konfessionsschule für höchst wünschenswert, aber im Moment für einfach nicht realisierbar. Weil Gengnagels Position 1945 von Prälat Karl Hartenstein engagiert unterstützt wurde, sprach sich die württembergische Landeskirche 1945 nicht für die Einrichtung der Bekenntnisschule aus wie die katholische Diözese Rottenburg,³⁵ sondern für die Gemeinschaftsschule, die der „Kirchlichen Unterweisung“ als „Kirche in der Schule“ Raum lässt. [91:]

Die religionspädagogische Konzeption Gengnagels

In seiner Schrift „Zur Neuordnung des Verhältnisses von Kirche und Schule“ vom Frühjahr 1945 skizziert Gengnagel auch die Neuordnung des Religionsunterrichts als „Kirchliche Unterweisung“. Hier bringt er Überlegungen zur Sprache, die schon hinter der im ‚Dritten Reich‘ außerhalb der Schule erteilten „Kirchlichen Unterweisung“ gestanden hatten. Im Stundenplan seien mindestens zwei Stunden wöchentlich vorzusehen. Die Kirchliche Unterweisung ist Teil des Gesamtkatechumenats der Kirche, in Gengnagels Worten „nur ein Faktor des kirchlichen Erziehungswerks“. „Ihr ebenbürtig ist der Kindergottesdienst, Konfirmandenunterricht, die Christenlehre und vor allem auch die freie kirchliche Jugendarbeit. Auf allen diesen Gebieten geht es immer um das Eine: um das lebendige Erfassen des christlichen Glaubens, wie er in der Kirche, der Gemeinde Jesu Christi, lebt. Die Kirchliche Unterweisung ist ‚Kirche in der Schule‘.“³⁶ Der Religionslehrer erteilt die „Kirchliche Unterweisung“ nicht als religiöse Privatperson, sondern als Glied der Kirche. Beten und Singen haben innerhalb der „Kirchlichen Unterweisung“ ihren festen Ort. Liturgische Erziehung ist also wichtig.

1947 legte Gengnagel dann zwei kleine Hefte vor, eine Religionsdidaktik³⁷ und eine Religionsmethodik.³⁸ Im Vorwort zur Religionsdidaktik bezieht sich Gengnagel ausdrücklich auf Martin Rangs „Handbuch für den kirch-

³⁵ Vgl. Jörg Thierfelder, Zusammenbruch und Neubeginn. Die evangelische Kirche nach 1945 am Beispiel Württembergs, Stuttgart 1995, 142–151.

³⁶ Gengnagel, Neuordnung.

³⁷ In: Gengnagel, Religionsunterricht. – Hervorhebungen im Original erscheinen in kursiver Schreibweise.

³⁸ Gengnagel, Religionsunterricht; ders., Zur methodisch-praktischen Gestaltung der kirchlichen Unterweisung einer Grundschulklasse, Für unseren Dienst 4, o.O. o.J.

lichen Unterricht“ von 1939.³⁹ Gengnagel entfaltet mehrere Themen. Im ersten Thema „Religionsunterricht als Verkündigung“ bezeichnet er als Inhalt des Religionsunterrichts das Wort Gottes. Daraus ergibt sich nach Gengnagel keinesfalls eine Beschränkung auf die Bibel: „Der Inhalt des Religionsunterrichts (ist) nicht auf die Bibel beschränkt, sondern erstreckt sich als Wort Gottes auch auf *Kirchengeschichte*, wenn auch in der Volksschule in bescheidenem Umfang.“ Der Religionsunterricht ist weiter „Bekenntnis und Anrede“: „Der Lehrer bekennt sich zu ihm (zu Gottes Wort, J.Th.) als *Zeuge*, der *Schüler* (ist) *Hörer* mit ernsthaftem Willen, das Wort als ein Wort göttlicher Autorität anzunehmen, wobei Wille und Vollzug wohl unterschieden sein können.“ Der „*Religionsunterricht ist kirchlicher Unterricht*.“

Im zweiten Thema „Religionsunterricht und Erziehung“ unterscheidet Gengnagel „Erziehung zur ‚sittlichen Reife‘ als menschliches Tun“ von [92:] „Christlicher Erziehung als Erziehung unter dem Wort Gottes“. Im dritten Thema: „Religionsunterricht und Leben“ nimmt Gengnagel die Kategorie der Grenzsituation auf. Er sagt: „Das Leben zeigt . . . eine Doppelheit: es ist *Alltag*, angefüllt mit vielen kleinen Dingen, und es ist *Grenzsituation*, in der etwas Besonderes, unendlich Strahlendes oder unendlich Erschreckendes in unser Leben tritt.“ Im Religionsunterricht führe „der psychologisch richtige Weg zur Durchleuchtung des Alltags normalerweise auf (den) *Umweg über die Grenzsituation*, er führt vom Wirken Gottes im Großen zum Wirken im Kleinen, von der Verlorenheit des Menschen in Tod und Verzweiflung zur Verlorenheit in Gleichgültigkeit und Unlebendigkeit des Alltags, von der Errettung aus höchster Not zu der gnädigen Bewahrung Tag für Tag.“ Wann kann nach Gengnagel auch ein Kind eine Grenzsituation verstehen? „Wenn es eine solche selber erlebt hat“, bzw. „wenn dem Kind von solchen Erlebnissen erzählt wird.“ Die Konsequenz Gengnagels lautet daher: „Im Religionsunterricht kommen wir darum nicht unmittelbar, sondern über den Umweg der Grenzsituation zur Verkündigung.“

Das vierte Thema „Religionsunterricht als kirchliche Erziehung“ konstatiert als Voraussetzung: „*Die Verantwortung der Kirche für Unterweisung und Erziehung* des Kindes gründet sich auf die Tatsache der *heiligen Taufe*.“ Religionsunterricht ist Kirche in der Schule. Der Lehrer ist Beauftragter der Kirche. Weiter entfaltet Gengnagel einen dreistufigen Kirchenbegriff: Die erste Stufe meint Kirche als Gemeinde der Heiligen, in die der Mensch durch die Taufe eingegliedert wird, die zweite Stufe meint Kirche als bekennende und kämpfende Kirche und die dritte Stufe Kirche als Volkskirche. Im Religionsunterricht gebe es vor allem die Stufen 2 und 3: „Dabei geht der Weg der Entwicklung vom Kindesalter zum Jugendalter, von der Volkskirche zur be-

³⁹ Vgl. Martin Rang, Handbuch für den biblischen Unterricht. Theoretische Grundlegung und praktische Handreichung für die christliche Unterweisung der evangelischen Jugend, 2 Bde., Berlin 1939.

kennenden Kirche.“ Breit behandelt Gengnagel die kirchlichen Formen des Religionsunterrichts, die gottesdienstliche Haltung im Religionsunterricht, methodische Einzelformen bis hin zur liturgischen Gestaltung des Religionsunterrichts. Schließlich geht er auf die Gestaltung der Schulanndacht ein, mit der, wo möglich, jede Stunde Kirchlicher Unterweisung beginnen solle. Wo möglich soll eine gemeinsame Schulanndacht jeden Morgen in der Schule stattfinden und mindestens zweimal in jedem Tertial liturgische Schülergottesdienste.

Wenn man die Lehrpläne, die Gengnagel maßgeblich mitbestimmte, ansieht, so geht es zunächst und vor allem um die biblische Geschichte. Daneben erscheinen Katechismus, Kirchenlieder und in den Oberklassen der Volksschule Kirchengeschichte. Schon im ersten Schuljahr ist freilich „kirchliche Heimatkunde“ vorgesehen.

Gengnagels Konzeption bestimmte in Württemberg bis in die 1960er [93:] Jahre hinein den Religionsunterricht an Volksschulen. Problematisch waren die mangelnde Begründung des Religionsunterrichts von der Schule her, die fehlende Berücksichtigung der modernen Bibelexegese wie auch die geringe Thematisierung sozialer und politischer Probleme. Gewiss war schon 1945 die Bezeichnung von Religionslehrern und Schülern als „Zeuge“ bzw. „Hörer“ eine Überforderung. Andererseits – und darauf hat Heinz Schmidt aufmerksam gemacht⁴⁰ – sollten nicht die engagierten Versuche der Evangelischen Unterweisung, zu denen Gengnagel zu zählen ist, vergessen werden, „durch eine kindgemäße Verkündigung den Alltag der Schüler zu erreichen“. Zum andern ist auf etwas hinzuweisen, was man heute wieder besser versteht, nämlich „auf den hohe(n) emotionale(n) Gehalt der liturgischen Elemente, der Lieder und Gebete sowie der kirchlichen Feste, die im Religionsunterricht wie im ganzen Schulleben eine große Rolle spielten ... Mit vergleichbaren affektiven ‚Lerneffekten‘ konnte keine der nachfolgenden Konzeptionen aufwarten.“ Es wird ja auch leicht vergessen, dass in Gengnagels Konzeption durchaus reformpädagogische Impulse der 1920er Jahre eingeflossen sind. Schließlich „eröffneten Verkündigungsanspruch und Entscheidungszumutung dieses Unterrichts die Möglichkeit der Parteinahme und des Widerspruchs. Die Schüler hatten die Chance, Personen zu begegnen, die ihnen den Glauben nicht nur erklären, sondern auch vorleben wollten.“

⁴⁰ Vgl. Heinz Schmidt, Religionsdidaktik. Ziele, Inhalte und Methoden religiöser Erziehung in Schule und Unterricht, Bd. 1: Grundlagen (Theologische Wissenschaft 16), Stuttgart 1982, 36.

IV.

Über Grenzen hinweg: Hilfe und Verantwortung im Zweiten Weltkrieg

10. Ein Versuch zum Frieden angesichts des Zweiten Weltkriegs

Zur Initiative von Theophil Wurm

Die drohende Kriegsgefahr veranlasste im August 1939 den württembergischen Landesbischof Theophil Wurm, dem Staatssekretär Ernst von Weizsäcker vom Auswärtigen Amt seine guten Dienste für eine Vermittlung zwischen Deutschland und Großbritannien anzubieten. Auch wenn diesem Versuch kein direkter Erfolg beschieden war, sollte er nicht der Vergessenheit anheimfallen.

Der Vorgang

Am 7. August 1939, knapp einen Monat vor Beginn des Zweiten Weltkriegs, richtete der württembergische Landesbischof Theophil Wurm ein Schreiben an den damaligen Staatssekretär im Auswärtigen Amt, Ernst von Weizsäcker.¹ Wurm erinnerte daran, dass er schon ein Jahr zuvor während der Sudetenkrise von Weizsäcker angefragt habe „wegen eines etwaigen Schritts von Kirchenführern bei dem englischen Premierminister“; doch sei ein solcher Schritt damals durch das Münchner Abkommen überflüssig geworden.²

Jetzt sei die Sachlage sehr viel ernster: „Nun ist von neuem eine schwere Spannung eingetreten und jedermann fühlt, daß die Voraussetzungen für eine günstige Lösung in viel geringerem Maß vorhanden sind als damals!“ Wurm fragte an, „ob nicht mit Genehmigung des Auswärtigen Amtes eine Fühlungnahme zunächst mit kirchlichen Persönlichkeiten in England erfolgen könnte.“ Wurm fühlte sich zu dieser Anfrage durch einen Bericht ermutigt, den ihm ein Repetent des Evangelischen Stifts in Tübingen³ nach einem einjährigen Studienaufenthalt in England zur Verfügung gestellt hatte und

¹ Gerhard Schäfer, Die Evangelische Landeskirche in Württemberg und der Nationalsozialismus. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf, Bd. 6: Von der Reichskirche zur Evangelischen Kirche in Deutschland, 1938–1945, Stuttgart 1986, 672.

² Vgl. Wurm an von Weizsäcker v. 28.9.1939, in: Gerhard Schäfer, Die Evangelische Landeskirche in Württemberg und der Nationalsozialismus. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf, Bd. 5: Babylonische Gefangenschaft 1937–1938, Stuttgart 1982, 1119.

³ Es handelt sich um Repetent Karl Gutbrod (geb. 1905, gef. 1941). Darauf wies mich freundlicherweise Rainer Lächele hin. Vgl. dazu Semesterbericht des Stifts zum Sommer-Halbjahr 1938, „wonach Repetent Dr. Gutbrod . . . einen Urlaub an(trat), um im Rahmen des Deutschen Akademischen Austauschdienstes (DAA) für ein Jahr nach Westcott House in Cambridge zu gehen“. Zit. n. Sabine Kast, Unter den Augen der NS-Auslandsorganisation. Ökumenischer Studentenaustausch mit England, in: Siegfried

zwar „über die Haltung kirchlicher und gebildeter Kreise“: „Demnach ist bei aller Entschlossenheit, einem einseitigen Vorgehen Deutschlands entgegenzutreten, doch der Wunsch, ein Blutvergießen und eine europäische Katastrophe zu vermeiden, stark genug, um eine unkriegerische Lösung erstrebenswert zu machen.“ Wurm schloss sein Schreiben mit den Sätzen: „Ich würde mich [52:] nicht wundern, wenn Sie erklären würden, daß die Lage dies nicht zulasse, und ich erwarte im Fall, daß es so liegt, keinerlei Antwort; aber angesichts alles dessen, was kommen könnte, möchte man sich und anderen sagen dürfen, daß man, so gut es möglich war, auf dem Posten gestanden ist.“

Drei Tage später, am 10. August 1939, antwortete der Staatssekretär. Er bestätigte Wurms Beurteilung der Stimmung in England: „Die Nachrichten, die Sie aus England haben und die besagen, daß England eine kriegerische Lösung vermeiden möchte, dürften zutreffen ...“ Und von Weizsäcker konnte keinen Schaden darin sehen, „wenn englische kirchliche Kreise ihre auf den Frieden gerichtete Einstellung in sichtbarer Weise zu erkennen gäben.“ Doch dann riet er Wurm ab: „Für eine Initiative unsererseits scheint mir der jetzige Augenblick jedoch nicht ganz der gegebene zu sein. Ich möchte Ihnen daher empfehlen, diesen Gedanken zurückzustellen.“⁴

Wurm ergriff dann noch einmal die Initiative. Überraschend erhielt er am 31. August einen brieflichen Gruß von George Bell, Bischof von Chichester, mit folgendem Inhalt: „Although we have never met to my sorrow, we have many friends in common. I take the opportunity to send you this word of brotherly greeting in order to express my sense of our unity in Christ, whatever things may happen in the world. I hope and pray that catastrophe may be averted; may God and Father of us all keep us one in Jesus Christ and may we strengthen and express our unity in Christ through our common intercession.“⁵

Wurm entwarf sofort ein Antwortschreiben, in dem es heißt: „Auch den Christen in Deutschland ist es das größte Anliegen, daß eine neue blutige Auseinandersetzung vermieden wird und daß durch friedliche Verhandlungen ein Zustand der Gerechtigkeit erreicht wird, der allen Völkern den ihnen zukommenden Anteil an den Gütern der Erde gewährt und die Voraussetzung bildet für einen dauerhaften Frieden. Wir dürfen aufgrund der Kundgebungen der letzten Tage hoffen, daß die leitenden Persönlichkeiten in den

Hermle u.a. (Hg.), *Im Dienst an Volk und Kirche. Theologiestudium im Nationalsozialismus. Erinnerungen, Darstellungen, Dokumente und Reflexionen zum Tübinger Stift 1930–1950*, Stuttgart 1988, 215ff.: 224f.

⁴ Von Weizsäcker an Wurm v. 10.8.1939, Kopie im Besitz von J.Th.

⁵ Bell an Wurm v. 25.8.1939, in: Schäfer, *Landeskirche* 6, 673.

Regierungen der Länder von demselben Wunsch beseelt sind und deshalb Wege finden werden, um die drohende Katastrophe zu vermeiden.“⁶

Wurm dachte wohl daran, dass er oder ein anderer deutscher Bischof nach England fliegen könnte, um sich mit englischen Kirchenführern zu treffen.⁷ Zunächst aber ließ er sein Antwortschreiben an Bell von Weizsäcker vorlegen. Inzwischen griff Deutschland am 1. September Polen [53:] an. „Als die ernste Wendung am 1. September eintrat“, schrieb Wurm sechs Wochen später an Bischof Theodor Heckel, Leiter des Kirchlichen Außenamtes der DEK, „nahm ich an, daß keine Beantwortung mehr möglich sei; umso erstaunter war ich, als am 2. September nachmittags ein Telegramm von Weizsäckers eintraf: ‚Kein Bedenken!‘ So ließ ich die Antwort in dem dem Auswärtigen Amt vorgelegten Wortlaut abgehen; ob sie den Adressaten erreicht hat, ist sehr fraglich, da ja schon am folgenden Tag die englische Kriegserklärung folgte.“⁸

Bevor die Nachgeschichte dieses Vorgangs dargestellt wird, möchte ich auf die Hintergründe dieser kirchlichen Friedensaktion eingehen.

Die beteiligten Personen

Wie kam der württembergische Landesbischof dazu, seine Dienste anzubieten?⁹ Theophil Wurm hatte schon immer Interesse für historische Fragen gezeigt und hatte sich frühzeitig politisch engagiert. Vor dem Ersten Weltkrieg wurde er Mitglied bei den von Stoecker gegründeten Christlich-Sozialen. Wie viele kirchentreue Protestanten war Wurm ausgesprochen national eingestellt. Nach seinen eigenen Worten lag das besonders an den Erfahrungen, die er während des Ersten Weltkriegs machte: „Der Erste Weltkrieg hat mich zum Nationalisten, dieser Zweite zum Kosmopoliten gemacht“, konnte

⁶ Wurm an Bell v. 31.8.1939, in: A.a.O., 673f.

⁷ Vgl. dazu Wurm an Marahrens v. 31.8.1939 (Landeskirchliches Archiv Stuttgart, DI/145): „Wenn je einer von uns ermächtigt würde nach England zu fliegen, so müßte Lilje (Dr. Hanns Lilje, von 1933–1945 Generalsekretär des Lutherischen Weltkonvents, J.Th.) der Begleiter sein. Es ist zwar sehr kühn, solche Gedanken zu haben, aber wir leben in einer Zeit der Überraschungen.“

⁸ Wurm an Heckel v. 16.10.1939, in: Schäfer, Landeskirche 6, 674.

⁹ Zu Wurm vgl. v.a. Theophil Wurm, *Erinnerungen aus meinem Leben*, Stuttgart 21953; auch Jörg Thierfelder, *Theophil Wurm. Landesbischof von Württemberg*, in: Michael Bosch/Wolfgang Niess, *Der Widerstand im deutschen Südwesten 1933–1945* (Schriften zur politischen Landeskunde Baden-Württembergs 10), Stuttgart 1984, 47–59; ders., „Es lag wie ein Bann über uns“. Landesbischof Theophil Wurm und die nationalsozialistische Judenverfolgung, in: Ders., *Tradition und Erneuerung – Protestantismus in Südwestdeutschland. Studien zur kirchlichen Zeitgeschichte*, hg. von Volker Herrmann/Christoph Mehl (Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Heidelberg 32), Weinheim 1998, 2–19.

Wurm viel später zu Theodor Heuss sagen.¹⁰ Noch im Frühjahr 1918 ließ er sich von einem Unterrichtsoffizier zu Vorträgen an die Westfront einladen.¹¹ Die deutsche Niederlage war für Wurm niederschmetternd. In seinen Memoiren findet sich ein für uns nahezu unvorstellbarer Satz: „Als ich am 7. Dezember dieses Jahres (1918, J.Th.) meinen 50. Geburtstag feierte, schien es mir, als ob mein Leben umsonst gewesen wäre.“¹² Wurm wurde 1919 Mitglied der Bürgerpartei, dem württembergischen Zweig der Deutschnationalen Volkspartei. Nicht zuletzt der Wunsch nach Revision von Versailles war es, der Wurm auch für Hitler einnahm. Der „Führer“ war für ihn der Mann, der Deutschland „aus schwerster äußerer und innerer Not errettete.“ Auf ihn setzte er „seine Hoffnung auf den Wiederaufstieg Deutschlands“.¹³ Was Wurm partiell auf Distanz zum NS-Regime brachte, war nicht etwa Hitlers Außenpolitik, sondern das konkrete Verhalten der vor allem anfangs von den Nationalsozialisten gesteuerten Deutschen Christen, die Kirchenpolitik des NS-Staates und [54:] schließlich die Massenmorde an Behinderten und Juden. Wurm begrüßte durchaus die revisionistische Außenpolitik Hitlers bis 1937 und fand auch für den Anschluss Österreichs an Deutschland lobende Worte, auch wenn er „an den Methoden, die jetzt angewandt wurden . . . keinen Gefallen finden“ konnte.¹⁴ Die Sudetenkrise 1938 weckte in Wurm Ängste vor einem neuen Weltkrieg, der nach seiner Meinung auf jeden Fall verhindert werden musste. Als durch das Münchner Abkommen ein Krieg noch einmal abgewandt wurde, wollte Wurm einen Dankgottesdienst halten; dies scheiterte freilich am Widerstand der Partei.¹⁵

Als Deutschland im März 1939 unter Bruch des Münchner Abkommens in Prag einmarschierte und England ein Bündnis mit Polen abschloss, wurde die Kriegsgefahr in der Einschätzung Wurms immer größer. „Über die Absichten von Hitler bin ich nicht informiert“, äußerte sich Wurm laut seinen Memoiren im Juli 1939 in einem Gespräch, an dem auch Offiziere teilnahmen, „aber ich fürchte, daß seine Politik von selbst zum Krieg führt; dann haben wir wieder England zum Feind, und was das bedeutet, wissen wir vom letzten Krieg.“¹⁶ So ist es verständlich, dass Wurm seine ökumenischen Kontakte einsetzen wollte, um etwas für die Bewahrung des Friedens zu tun.

¹⁰ Theodor Heuss, Theophil Wurm zum Gedenken, in: Evangelische Welt 6. 1953, Nr. 4.

¹¹ Vgl. Wurm, Erinnerungen, 66.

¹² A.a.O., 67.

¹³ Zit. n. Hartmut Lehmann, Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis zum 20. Jahrhundert, Stuttgart 1969, 324.

¹⁴ Wurm, Erinnerungen, 144.

¹⁵ Vgl. a.a.O., 146: Als Wurm um eine entsprechende Anweisung an den Rundfunk bat, erhielt er eine abweisende Antwort. Er hatte den Eindruck, dass die Partei über „Hitlers Nachgiebigkeit“ verärgert gewesen sei.

¹⁶ A.a.O., 155.

Um Wurms Haltung verständlich zu machen, sei noch Folgendes hinzugefügt. Wurm war kein Pazifist. Alle Christen, fast ohne Ausnahme, waren damals davon überzeugt, dass die Obrigkeit das Recht habe, Krieg zu führen und Männer zum Kriegsdienst heranzuziehen. Und als dann der Krieg im September 1939 ausbrach, war es für Wurm ganz selbstverständlich, dass er seine Ansprache an die Gemeinden in traditioneller Weise mit der Bitte „für Volk und Führer, Heimat und Heer“ schloss.¹⁷ Doch waren für ihn die Niederlage im Ersten Weltkrieg und ihre Konsequenzen für Deutschland so schrecklich gewesen, dass er alles ihm Mögliche tun wollte, um die Wiederholung eines solchen Kriegs zu verhindern. Ob er gewusst hat, dass Hitler im August 1939 bewusst auf Krieg setzte, entzieht sich meiner Kenntnis. Das obige Gespräch zeigt jedoch, dass er es mindestens befürchtete.

Wurm war in dieser Phase allein an der Erhaltung des Friedens interessiert. An eine Beseitigung Hitlers, wie sie in Kreisen des politischen Widerstands diskutiert wurde, dachte er nicht. Die Erkenntnis, dass der NS-Staat ein Unrechtsstaat war, dessen Ende zu betreiben war, [55:] drängte sich ihm erst am Ende des Zweiten Weltkriegs auf.¹⁸ Anders Dietrich Bonhoeffer, der sich gerade aus dieser Erkenntnis heraus der politischen Verschwörung gegen Hitler anschloss.¹⁹ Für Bonhoeffer waren darum solche Friedensführer, wie sie auch Wurm betrieb, nicht interessant, Friedensführer, die „die Erhaltung oder gar Bestätigung des Hitlerschen Regimes einkalkulierten . . . Für ihn konnte es nur darum gehen, Hitler auszuschalten und dann einen Frieden auszuhandeln.“²⁰

Dass Wurm sich mit Ernst von Weizsäcker²¹ in Verbindung setzte, war nicht so überraschend, wie es zunächst erscheint. Wurm war mit dem AA-Staatssekretär lange schon bekannt, war er doch der Sohn des letzten württembergischen Ministerpräsidenten vor 1918, Karl von Weizsäcker, und Enkel des Tübinger Theologieprofessors Karl Heinrich von Weizsäcker. Oftmals hatte Wurm sich während des Kirchenkampfes an ihn mit der Bitte um Unterstützung gewandt.²² Und nach der Befreiung 1945 setzte sich Wurm in vielfältiger Weise für den 1949 im sog. Wilhelmstraßenprozess verurteilten Ernst von Weizsäcker ein.²³ Es ist davon auszugehen, dass sich Wurm und von Weizsäcker in der Zeit des ‚Dritten Reiches‘ auch mündlich ausgetauscht haben, so dass Wurm von Weizsäckers Ansichten kannte. Von Weizsäcker war seit 1936 Ministerialdirektor im Auswärtigen Amt und wurde 1938 von

¹⁷ Schäfer, *Landeskirche* 6, 677.

¹⁸ Vgl. Thierfelder, *Theophil Wurm*, 56.

¹⁹ Vgl. Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, München 1967, 888f.

²⁰ A.a.O., 752.

²¹ Vgl. Leonidas E. Hill (Hg.), *Die Weizsäcker-Papiere 1933–1950*, Berlin 1974.

²² Vgl. z.B. Schäfer, *Landeskirche* 5, 461f.

²³ Vgl. Wurm, *Erinnerungen*, 216ff.

Ribbentrop zum Staatssekretär ernannt. Er hatte einerseits „stets in der Neubegründung deutscher hegemonialer Großmachtstellung in Mitteleuropa das Ziel deutscher Außenpolitik gesehen“. Andererseits war für ihn klar, dass es „auf keinen Fall . . . wegen der deutschen Ambitionen zu einem europäischen Krieg kommen dürfte.“²⁴ Ein Krieg – so seine feste Überzeugung – würde „Finis Germaniae“ bedeuten.²⁵ Dadurch geriet er in Opposition vor allem zu Reichsaußenminister Ribbentrop, den er für den eigentlichen Kriegstreiber hielt.²⁶ „Seine Opposition in den Jahren 1938–1939“ – darauf hat Leonidas E. Hill hingewiesen – „basierte auf religiösen, ethischen und juristischen Überlegungen, nicht nur auf der Tatsache, dass er gegen einen großen Krieg war, von dem er annehmen musste, dass Deutschland ihn verlieren würde.“²⁷

Wie schon während der Sudetenkrise versuchte von Weizsäcker auch im Sommer 1939 eine friedliche Lösung für die anstehenden Probleme zu finden.²⁸ Er bediente sich dabei bestimmter Beamter des Auswärtigen Amtes wie auch seiner diplomatischen Beziehungen. Immer wieder versuchte er, den Außenminister und Hitler selbst zu überzeugen; ja er suchte auch die Regierung anderer Länder wie Großbritannien und [56:] Italien zu gewinnen, um Hitler umzustimmen.²⁹ Noch am 31. August 1939 unternahm von Weizsäcker erhebliche Anstrengungen, um Hitlers Entscheidung für den Krieg rückgängig zu machen.³⁰ Als Weizsäcker am 2. September Wurm ein ermutigendes Zeichen für dessen Vermittlungsversuch signalisierte, gab es für ihn kaum mehr Hoffnung. Dennoch – das zeigt das Telegramm an Wurm – wollte er jede, auch die geringste Möglichkeit, den Frieden zu retten, ausschöpfen.

George Bell, der Bischof von Chichester,³¹ und Wurm kannten sich bis dahin persönlich nicht, wenn sie auch voneinander wussten. Als Wurm 1934 zum Hausarrest verurteilt worden war, war es nicht zuletzt Bell, der durch Druck auf den deutschen Botschafter in London dessen Freilassung

²⁴ Klaus-Jürgen Müller, Nationalkonservative Eliten zwischen Kooperation und Widerstand, in: Jürgen Schmädeke/Peter Steinbach (Hg.), *Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Die deutsche Gesellschaft und der Widerstand gegen Hitler* (Publikationen der Historischen Kommission zu Berlin), München 1985, 24ff.: 35.

²⁵ Vgl. Hill (Hg.), *Weizsäcker-Papiere*, 121f.

²⁶ Vgl. Müller, *Eliten*, 36.

²⁷ Leonidas E. Hill, *Alternative Politik des Auswärtigen Amtes bis zum 1. September 1939*, in: Schmädeke/Steinbach (Hg.), *Widerstand*, 664ff.: 670.

²⁸ Vgl. Rainer Achim Blasius, *Über London den „großen Krieg“ verhindern. Ernst von Weizsäckers Aktivitäten im Sommer 1939*, in: Schmädeke/Steinbach (Hg.), *Widerstand*, 691ff.

²⁹ Vgl. a.a.O., 701ff.

³⁰ Vgl. a.a.O., 705.

³¹ Zu Bell vgl. Ronald Claud Dudley Jasper, *George Bell. Bishop of Chichester*, London 1967.

bewirkte.³² Bell war mit der evangelischen Kirche Deutschlands aufgrund seiner herausragenden Position in der werdenden Ökumenischen Bewegung als Präsident des Ökumenischen Rats für Praktisches Christentum bestens vertraut. Immer wieder hatte Bell sich in die deutschen kirchlichen Verhältnisse eingeschaltet, wobei ihm vor allem der entschlossene Flügel der Bekennenden Kirche und dessen Schicksal am Herzen lag.³³ Er war ein enger Freund Dietrich Bonhoeffers.³⁴ Bell sorgte auch dafür, dass deutsche Flüchtlinge, vor allem die besonders gefährdeten „nichtarischen“ Christen, in Großbritannien Zuflucht finden konnten.³⁵

Bell hatte sich schon im Herbst 1938 in der „Times“ für eine friedliche Lösung der Sudetenkrise ausgesprochen.³⁶ Bell war ein engagierter Gegner des Nationalsozialismus. Er war freilich davon überzeugt, „daß ein totaler Krieg Europa ganz zerstören würde, und daß man den Nationalsozialismus nicht mit Waffen, sondern nur geistlich bekämpfen kann.“³⁷ Entscheidende Aufgabe der Ökumene angesichts des Kriegs musste seiner Meinung nach sein, den Zusammenhalt der *Una Sancta* in der Ökumene zu bewahren.³⁸

Bell handelte hier nach der Erklärung zu Krieg und Frieden der Oxford-Konferenz von 1937, in der es hieß: „If war breaks out, then preeminently the Church must manifestly be the Church, still united as the one Body of Christ, though the nations where in it is planted fight each other, consciously offering the same prayers that God’s Name be hallowed, His kingdom come, and His will be done in both, or all, the warring nations. This fellowship of prayers must at all cost remain unbroken.“³⁹ Hinter diesem Gedanken stand wohl die Absicht, dass die verschiedenen Kirchen sich nie mehr durch ihre jeweiligen Nationalismen so auseinander dividieren lassen sollten wie im Ersten Weltkrieg. Nicht nur Wurm, sondern auch andere deutsche Kirchenmänner bekamen einen entsprechenden Brief.⁴⁰ Bell suchte auf ver-

³² Vgl. Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Bd. 2: *Das Jahr der Ernüchterung 1934*. Barmen und Rom, Berlin 1985, 331ff.

³³ Vgl. Bethge, Bonhoeffer, *passim*.

³⁴ Vgl. z.B. Armin Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene 1933–39*, München 1969, 144ff.

³⁵ Vgl. dazu Hartmut Ludwig, *Die Opfer unter dem Rad verbinden*. Das „Büro Pfarrer Grüber“, Neukirchen-Vluyn 1991. Vgl. ausführlich Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder, *Juden – Christen – Deutsche*, Stuttgart 1990 ff., bes. Bd. 3.

³⁶ Vgl. Wurm an von Weizsäcker v. 28.9.1939, s. Anm. 2.

³⁷ Visser’t Hooft an Barth v. 19.1.1940, zit.n. Armin Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene 1939–1945*, München 1973, 70.

³⁸ Vgl. a.a.O., 51.

³⁹ Zit. n. Jasper, *George Bell*, 242, Anm. 23.

⁴⁰ Z.B. schrieb er auch an den westfälischen Präses Koch. Zur Bedeutung von Bells Schreiben an deutsche Kirchenmänner vgl. ebd.: „The value of Bell’s messages to their recipients is shown by an incident in 1945. Miss Helen Roberts was in Germany and called unexpectedly on Praeses Koch at Bell’s request. Koch immediately took out Bell’s final letter,

schiedene Weise die Verbindung mit deutschen Kirchenmännern zu halten.⁴¹ Am spektakulärsten war wohl seine Botschaft an seine deutschen Freunde, die zu Weihnachten 1941 über den Äther ging, verlesen von Franz Hildebrandt, dem Freund Dietrich Bonhoeffers, der wegen seiner „nichtarischen“ Herkunft vor dem Zweiten Weltkrieg aus Deutschland emigrieren musste. Teilweise verschlüsselt hieß es in dieser Botschaft: „Do you remember that walk, Doctor, in rather muddy field one spring afternoon, with the Cathedral spire behind us, when we talked of the German Evangelical Church and its organization? . . . Do you remember, old friend in Berlin, an evening party of Confessional Church leaders in your house four years ago, when we discussed the latest news of the German Church conflict? . . . Ah, Martin Niemöller, my friend, I rejoice to hear your brave voice, I rejoice to hear your voice too, Bishop Wurm in Stuttgart, and yours, Bishop von Galen in Munster . . . Believe me, fellow Christians in Germany, we understand you. You are not alone. Keep up the faith . . . Trust in the Power of God and the Love of Christ.“⁴²

Bell sah also jetzt in der Betonung der „Unzerreißbarkeit der Una Sancta“ die entscheidende Aufgabe der Ökumene.⁴³ Diese Haltung fand im Kreise des werdenden Ökumenischen Rats der Kirchen in Genf durchaus ihre Kritiker. So schrieb z.B. Willem Visser't Hooft im November 1939 mit Blick auf Bell: „There are influential Church leaders who take the line that the Church should not in any way express itself as to the rights and wrongs in the present conflict. To them for the Church to remain the Church is to emphasize the ecumenical nature of the Christian family and abiding Christian principles, but not in any way to take sides, or to tell its members whether they are or are not to take part in this war.“⁴⁴ Visser't Hooft bezeichnete Bells Haltung als „quietistisch“⁴⁵; er hätte sich gewünscht, dass die Ökumene jetzt eine klare Absage an das Unrechtsregime des Nationalsozialismus zum Ausdruck gebracht hätte. [58:]

Nachgeschichte

Wurm hat seinerzeit einige ihm bekannte kirchliche Persönlichkeiten über seinen Briefwechsel mit von Weizsäcker und George Bell verständigt, so z.B.

written only a day before war broke out. He said that he had treasured it throughout the war years and it had been a constant inspiration and comfort to him.“

⁴¹ Zum Treffen Bonhoeffers mit Bell 1942 vgl. Bethge, Bonhoeffer, 850ff.

⁴² Zit. n. Jasper, George Bell, 243f.

⁴³ Visser't Hooft an K. Barth v. 30.10.1939, zit.n. Armin Boyens, Kirchenkampf und Ökumene 1939–1945, München 1973, 304.

⁴⁴ A.a.O., 52.

⁴⁵ Anm. 42.

den hannoverschen Landesbischof August Marahrens,⁴⁶ den Konsistorialrat im Kirchlichen Außenamt, Eugen Gerstenmaier⁴⁷ und den Herausgeber der liberalen Zeitschrift „Christliche Welt“, Professor Hermann Mulert. Mulert schrieb zurück und dachte dabei wohl schon an die Zeit nach dem Krieg: „Mag in diesen Tagen der Friede erhalten bleiben (man hofft es, kann es sich aber schwer vorstellen) oder nicht, es wird nur wichtig bleiben, daß ein evangelischer Kirchenführer diesen Versuch gemacht hat.“⁴⁸ Sehr ärgerlich reagierte Bischof Heckel, der Leiter des Kirchlichen Außenamtes der Deutschen Evangelischen Kirche, der offiziell von Amts wegen die Beziehungen zwischen den deutschen und ausländischen evangelischen Kirchen zu pflegen hatte. Er fühlte sich ausgeschlossen und schrieb am 16. Oktober 1939: „Wie ich erfahre, ist zwischen Ihnen und dem Lordbischof von Chichester kurz vor Kriegsausbruch ein Schriftwechsel gelaufen. Angesichts der geradezu ungeheuerlichen Reden der Erzbischöfe von England und der Versuche gewisser Stellen, deutsche kirchliche Kreise gegeneinander auszuspielen, wäre ich dankbar, wenn Sie mich von dem Wortlaut des Schriftwechsels in Kenntnis setzen würden. Es dürften wohl keine Bedenken bestehen, da ja auch das Auswärtige Amt Einblick erhalten hatte. Die inzwischen völlig veränderte Situation macht engste Zusammenarbeit notwendig, um die ich herzlich bitte.“⁴⁹

George Bell erhielt Wurms Schreiben erst einen Monat nach Kriegsbeginn⁵⁰. Einen direkten Einfluss auf das Geschehen konnte es so nicht nehmen. Doch hatte der Briefwechsel eine, wenn auch späte Nachgeschichte. Am 7. Juni 1945 übersandte Wurm dem Bischof von Chichester ein damals abgefasstes „Wort an die Christenheit im Ausland“. In einem Beischreiben erinnert Wurm sich zu dem sechs Jahre zurückliegenden Vorgang: „Sie haben mir im Jahre 1939 unmittelbar vor Kriegsausbruch einen Gruß brüderlicher Verbundenheit gesandt. Ich habe Ihren Brief, datiert auf den 25. August und eingetroffen am 31. August, noch an demselben Tag in demselben Sinn erwidert.“⁵¹ Weiß aber freilich nicht, ob meine Antwort Sie erreicht hat, da schon am folgenden Tag der Krieg ausbrach. Aber aus allen Ihren Kundgebungen, die während dieser schwe- [59:] ren, fürchterlichen Zeit zu meiner Kenntnis gekommen sind, einmal durch ein von britischen Flugzeugen abgeworfenes Flugblatt, das eine Debatte im Oberhaus wiedergab, darf ich schließen, daß Sie in derselben Gesinnung gegen die Christen in Deutsch-

⁴⁶ Vgl. Wurm an Marahrens v. 31.8.1939, s. Anm. 7.

⁴⁷ Wurm an Heckel v. 16.10.1939, s. Anm. 8.

⁴⁸ Mulert an Wurm v. 31.8.1939, Kopie im Besitz von J.Th.

⁴⁹ Heckel an Wurm v. 16.10.1939, s. Anm. 8.

⁵⁰ Vgl. Bell an Wurm v. 8.9.1945, Lambeth Palace Library London, Bell Papers, No. 45, 177.

⁵¹ Wurms Schreiben ging wohl erst am 2. September ab, s.o.

land verharret haben und deshalb auch meinen ersten Brief nach dem Krieg im selben Geist aufnehmen werden.“⁵²

Bell erhielt dieses Schreiben erst am 3. September 1945.⁵³ Schon vorher, gleich nach der Kapitulation hatte Bell sich bei der britischen Militärregierung für die evangelische Kirche Deutschlands eingesetzt.⁵⁴ Bell gehörte auch der ökumenischen Delegation an, die sich am 11./12. Oktober 1945 in Stuttgart mit dem neu geschaffenen Rat der EKD unter Bischof Wurm traf.⁵⁵ Das damals vom Rat der EKD ausgesprochene Schuldbekenntnis machte den Weg frei für eine Rückkehr der deutschen Kirchen in den Kreis der Ökumene. So hatte Wurms Initiative vom August/September 1939 zwar keinen direkten Erfolg gehabt, aber er hat dazu beigetragen, dass nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs ein Neuanfang zwischen Kirchen und Völkern wieder möglich wurde.

⁵² Gerhard Besier/Jörg Thierfelder/Ralf Tyra, *Kirche nach der Kapitulation 1*, Stuttgart 1989, Dok. 59. – Das „Wort an die Christenheit im Ausland“ ist abgedr. bei Joachim Beckmann (Hg.), *Kirchliches Jahrbuch 1945–1948*, Gütersloh 1950, 27ff.

⁵³ Vgl. Bell an Wurm v. 8.9.1945, s. Anm. 50.

⁵⁴ Vgl. Gerhard Besier, „Selbstreinigung“ unter britischer Besatzungsherrschaft. Die Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers und ihr Landesbischof Marahrens 1945–1947, Göttingen 1986, 29f. u.ö.

⁵⁵ Vgl. Gerhard Besier/Gerhard Sauter, *Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Schulderklärung 1945*, Göttingen 1985, 32.

11. Verantwortung für Ausgegrenzte

Schwedische Christen helfen verfolgten deutschen Juden in der Zeit des Nationalsozialismus

Die brutale Verfolgung der Juden durch den NS-Staat trieb viele Betroffene in die Emigration. Doch wohin sollten die verfolgten Juden gehen? In Frage kamen natürlich zunächst einmal die Nachbarstaaten Deutschlands. Besonders viele Juden fanden Zuflucht in Frankreich und England. Andere Staaten waren zurückhaltender. Das gilt nicht zuletzt von den neutralen Staaten. Das Verhalten der Schweiz ist in den letzten Jahren immer wieder angesprochen worden. Der Slogan „Das Boot ist voll“¹ diente dazu, die Schweiz gegen die Einwanderung „nichtarischer“ Flüchtlinge weitgehend abzuschotten. Freilich gab es in der Schweiz mehrere Hilfsaktionen, die sich sehr um die Verfolgten bemühten und keine Mühe scheuten, Einreisegenehmigungen in die Schweiz zu verschaffen. Auch Schweden war sehr zurückhaltend in der Aufnahme verfolgter Juden.² Der folgende Beitrag thematisiert weniger das Versagen dieser Länder, das sicher nicht nur, aber auch in der Angst vor einem möglichen militärischen Eingreifen des Deutschen Reiches begründet lag. Deutlich werden soll vielmehr, wie schwedische christliche Organisationen und einzelne [328:] schwedische Christen sich für verfolgte Juden einsetzten, und zwar in Schweden und in Deutschland. Fremde sind Juden ja nicht bloß im Ausland gewesen. Fremde sind sie vor allem während der Zeit des Nationalsozialismus in ihrem Vaterland Deutschland geworden. Da es noch keine zusammenfassende Darstellung der Hilfe schwedischer Christen für verfolgte Juden gibt, muss sich der Beitrag auf Einzelfälle beschränken, auf die der Verfasser bei seiner Spurensuche im Bereich Judenverfolgung und Judenrettung im ‚Dritten Reich‘ gestoßen ist.

¹ Alfred A. Häsler, *Das Boot ist voll ... Die Schweiz und die Flüchtlinge 1933–1945*, Zürich 1967.

² Vgl. Vgl. W. Matl, *Wahrheit, die schmerzt. Schweden lernt, wie gut es als neutrales Land im Zweiten Weltkrieg am Geschäft mit den Nazis verdient hat*, in: *Die Zeit*, 31. Oktober 1997, 11.

Die „Svenska Israel Missionen“ in Wien

Seit 1921 wirkte in Wien die Schwedische Israelmission.³ In der Seegasse im 9. Wiener Gemeindebezirk hatte sie ihr Haus, in dem Gottesdienste und Bibelstunden sowie Tauf- und Konfirmandenunterricht abgehalten wurden. Zur Schwedischen Israelmission gehörte auch ein Erholungsheim in Weidling bei Klosterneuburg, das „Schwedenheim“ hieß. Es wurde von der Sozialfürsorgerin Anna Lena Peterson geleitet. Verantwortlich für die Arbeit in der Seegasse war ein hauptamtlich angestellter schwedischer Pfarrer. Im Jahr 1938, dem Jahr des „Anschlusses“ von Österreich, amtierte in der Seegasse Pfarrer Göte Hedenquist. Unterstützt wurde er u.a. von dem früheren schlesischen Sozialpfarrer Friedrich Forell, der wegen seiner „nichtarischen“ Herkunft 1933 Deutschland verlassen hatte. Pfarrer Forell floh unmittelbar nach dem Einmarsch der deutschen Truppen in Wien nach Schweden. Dort lebte er mit seiner Frau und den beiden Söhnen für kurze Zeit. Dann war er als Flüchtlingspfarrer in Frankreich zur Betreuung „nichtarischer“ Christen aus Deutschland tätig, auch dabei unterstützt von der Schwedischen Israelmission. Anfang Oktober 1940 konnte er nach der Besetzung Frankreichs in die USA emigrieren.

Mit dem „Anschluss“ begann auch für die österreichischen Juden eine Schreckenszeit. In der Seegasse fanden evangelische Judenchristen seelsorgerliche Beratung, materielle Unterstützung und Hilfe bei der Emigration. Schon vor und dann vor allem nach der Reichspogromnacht vom November 1938 drängten die deutschen Behörden die Juden zur Ausreise. Für viele Betroffene bedurfte es freilich gar keines Drängens mehr. Die Erfahrungen, die sie im Zusammenhang der Reichspogromnacht gemacht hatten, waren so schrecklich, dass sie ihr Land verlassen wollten, in dem die Familien teilweise schon jahrhundertlang ansässig gewesen waren. Über die Hilfsarbeit in der Seegasse sind wir informiert durch zwei Berichte Hedenquists vom September 1938 und vom Februar 1939. Nach dem Bericht [329:] von September 1938⁴ hatte die Schwedische Israelmission zu diesem Zeitpunkt schon Hunderten von „Judenchristen“ zur Auswanderung verholfen. 45 „nichtarische evangelische Frauen und Mädchen“ konnten in Haushalten im Ausland untergebracht werden. 15 Personen standen kurz vor der Ausreise und hatten „ihre Unterkunft im Ausland durch unsere Förderung und Vermittlung

³ Vgl. Lars Edvardsson, *Kyrka och Judendom. Svensk judemission med särskild hänsyn till Svenska Israelmissionens verksamhet 1875–1975*, mit einer deutschen Zusammenfassung (*Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis 6/Aca Universitatis Lundensis Sect. 1, 24*), Lund 1976; Herbert Unterköfler, *Die Evangelische Kirche in Österreich und ihre „Judenchristen“*, in: *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 107/108. 1991/1992, 109–136.

⁴ Vgl. Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder, *Juden – Christen – Deutsche*, Bd. 2/II., Stuttgart 1992, 194.

erhalten“. 52 Familien sollten über die „International Hebrew Christian Alliance“ in London weitervermittelt werden. Für 20 Mädchen im Alter zwischen 17 und 20 Jahren bestand die Hoffnung, einen dreijährigen Krankenpflegekurs in England zu besuchen. Auch in Schweden, bei der Heimatzentrale der Israelmission sowie beim Verein junger Mädchen sollten Frauen und Mädchen untergebracht werden. Vorgesehen war für 20 Familien ein Siedlungsprojekt in Equador. In einem zusammen mit den Quäkern in der Nähe Wiens betriebenen Umschulungslager bekamen „nichtarische“ Christen, die ausreisen wollten, landwirtschaftliche Grundkenntnisse vermittelt. Der Bericht vom Februar 1939⁵ spricht davon, dass acht bis zwölf ehrenamtliche Mitarbeiter die Auswanderungsabteilung in Wien betreuten. Bis dahin war ungefähr 272 Flüchtlingen die Auswanderung ermöglicht worden. Bis zum Auswanderungsstopp im Herbst 1941 soll etwa 3.000 „nichtarischen“ evangelischen Christen die Emigration ins Ausland ermöglicht worden sein. Das war etwa ein Drittel der Betroffenen. Bedenkt man, dass die recht staatsloyale Evangelische Kirche Österreichs keine Unterstützung für die Hilfsarbeit gewährte, und bedenkt man weiter, wie groß die Schwierigkeiten verschiedenster Art waren, Flüchtlinge im Ausland unterzubringen, dann kann man ermesen, welch große Leistung die Schwedische Israelmission in Wien vollbracht hat.

Eine besondere Aufgabe nahm die Israelmission dann ab November 1940 wahr. Zusammen mit der katholischen Caritas und den Quäkern nahm sie einen eigenen Schulbetrieb für 200 christliche und konfessionslose Kinder jüdischer Herkunft auf. Diese durften keine öffentlichen Schulen besuchen, und die jüdische Kultusgemeinde, bei der „Sonderklassen für getaufte Juden und jüdische Mischlinge“ eingerichtet werden sollten, musste sich aus vielen Gründen auf die Schüler/innen der jüdischen Konfession beschränken.⁶

Am 9. Mai 1941 nahm die Gestapo eine Hausdurchsuchung in der Seegasse vor. Man warf dem damaligen Leiter der Missionsstation, Pastor Ivarsson, vor, dass ein aufgefundenes anonymes Schreiben, worin die Ver- [330:] folgung der Juden und besonders die der Judenchristen bitter beklagt worden sei, in der Seegasse verfasst wurde. Die Vorwürfe konnten nicht erhärtet werden. Man teilte der Mission mit, dass sie eigentlich unnötig geworden wäre, weil das, was sie zur Emigration von Judenchristen habe tun können, getan worden sei. Kurz danach musste die Israelmission ihre Tätigkeit einstellen. Anschließend wurde auch noch das Altenheim für evangelische Judenchristen in Wien-Weidling geschlossen. Die noch verbleibenden Christen jüdischer Herkunft, vorwiegend solche, die in „Mischehen“ mit „Ariern“ lebten,

⁵ Schreiben von Hedenquist an R. Kauer v. 15.2.1939, zit.n. Unterköfler, Evangelische Kirche in Österreich, 129f.

⁶ Vgl. a.a.O., 131f.

wurden von jetzt an von der „Erzbischöflichen Hilfsstelle für nichtarische Katholiken“ betreut und unterstützt.

Familie Blau kann nach Schweden emigrieren

Am Fall der Familie Blau kann man erkennen, wie groß die Schwierigkeiten für Juden waren, ins sichere Ausland zu gelangen.⁷ Albert Blau (geb. 1873), bis 1933 Chefarzt am Görlitzer St. Carolus-Krankenhaus, sah sich 1933 genötigt, aus Rücksicht auf das Haus „freiwillig“ seine Stelle aufzugeben. Bis Ende September 1938 konnte er sich in Görlitz über Wasser halten; dann erloschen allgemein die Approbationen für jüdische Ärzte. Furchtbare Verwüstungen in seinem Görlitzer Haus während seiner Abwesenheit im Zusammenhang der Reichspogromnacht machten dem Ehepaar Blau klar, dass nur noch die Flucht ins Ausland sinnvoll war. Sie hielten sich für einige Zeit beim Leiter der Betheler Anstalten, Pastor Fritz von Bodelschwingh, in Bethel auf und später in Herrnhut. Entscheidende Hilfe bei ihren Auswanderungsbemühungen kam von Fritz von Bodelschwingh. Der vermittelte sie zunächst an die 1938 in Berlin eröffnete Hilfsstelle für evangelische Christen, das „Büro Pfarrer Grüber“. Doch konnte Grüber Blau wegen dessen hohen Alters keine Hoffnungen machen. Möglichkeiten, nach England bzw. Holland zu emigrieren, zerschlugen sich. Schließlich blieb nur noch Schweden übrig. Blau schrieb an von Bodelschwingh: „In Schweden haben sich nun die ‚Vereinigung für intellektuelle Flüchtlinge‘ und merkwürdigerweise auch auf dortige christliche Veranlassung auch die mosaische Gemeinde bereit erklärt, uns zusammen monatlich eine Bürgschaft von 200 Kronen zur Verfügung zu stellen“.⁸ Ein Kollege, Prof. Holmgren, Direktor der HNO-Universitätsklinik, war bereit, die Einreise zu beantragen. Er wollte ihn an seiner [331:] Klinik arbeiten lassen. Doch traf er auf Widerstand bei seinen schwedischen Arztkollegen, die kein Interesse an der Zulassung von Flüchtlingsärzten hatten. Blau bat von Bodelschwingh um ein Empfehlungsschreiben nach Schweden und an den Berliner schwedischen Gesandtschaftspfarrer Birger Forell. Von Bodelschwingh ließ bei Forell um Unterstützung für die Familie Blau bitten und schrieb an einen Freund, den Pfarrer der deutschen Gemeinde in Stockholm, Hauptpastor Emil Ohly, wegen Fürsprache bei Blaus schwedischen Verhandlungspartnern. Ohly konnte von Bodelschwingh mitteilen: „Deinen Brief betr. Dr. Blau habe ich erhalten und mit Dr. Sandegren (einer Ärztin, die sich ebenfalls für Familie Blau einsetzte, J.Th.) gesprochen. Der Fall liegt relativ günstig, und man hofft für die nächsten Jahre die Existenz von Dr. B. hier sichern zu können. Die Aufenthaltserlaubnis für Schwe-

⁷ Vgl. Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder, *Juden – Christen – Deutsche*, Bd. 3/I, Stuttgart 1995, 183–196.

⁸ A.a.O., 191f.

den wird nachgesucht.“ Ohlys Brief zeigt auch die immensen Schwierigkeiten für die potentiellen Auswanderer: „Es kommen sehr viele derartige Anfragen an mich. In den meisten Fällen kann man nichts machen. Die schwedischen Behörden müssen ja auch an die Interessen ihres Landes denken. Man will auch vermeiden, daß hier eine antisemitische Strömung Schwierigkeiten schafft. Der Unwillen ist bis in christliche Kreise herein schon sehr stark.“⁹ Inzwischen fand in Berlin ein Gespräch mit einem weiteren schwedischen Pfarrer, Erik Perwe, statt, der wohl auf Veranlassung Forells eigens „zur Bearbeitung dieser Angelegenheiten für den März nach Berlin gekommen“ war. Auch Perwe machte Herrn und Frau Blau viele Hoffnungen. Schließlich konnten diese noch vor Kriegsausbruch nach Schweden ausreisen. Sie konnten sogar einen Teil ihrer Möbel mitnehmen. Durch Vermittlung von Frau Julia Aurelius, der Frau von Bischof Erik Aurelius von Linköping,¹⁰ kamen sie nach Lund. Familie Blau bekam eine Wohnung. Noch einmal meldete sich Blau bei von Bodelschwingh und zwar am 11. Juni 1940: „Hier haben wir viel Wärme und freundliche Menschen gefunden, welche uns helfen, so viel sie nur können. Aber es ist furchtbar, nur auf Güte und nicht auf eigene Arbeit angewiesen sein zu müssen.“¹¹ Von Bodelschwingh sollte noch einmal für die Familie Blau in Schweden vermitteln, und zwar bei der schwedischen Kronprinzessin. Es ist nicht bekannt, ob er etwas erreichen konnte. Tatsache ist, dass Blau als Assistent an der HNO-Abteilung des Lunder Krankenhauses arbeitete. Zu den Freunden der Familie Blau gehörten neben Frau Aurelius die Familie von Anders Nygren¹² [332:] sowie die Pfarrfamilie Erling. Ein Jahr später erhielt von Bodelschwingh die Nachricht, dass Blau nach schwerer Krankheit in Lund verstorben war. Konnte hier durch gemeinsame Anstrengungen von Deutschen und Schweden das alte Ehepaar Blau gerettet werden, so kam im Herbst 1942 alle Hilfe aus Schweden zu spät, beim Fall von Renate Stein.

Renate Stein: Die Ausreise nach Schweden scheitert an Eichmann

Schwedische Christen setzten sich auch für Renate Stein ein, die Stieftochter des christlichen Dichters Jochen Klepper. Dieser hatte 1931 Johanna, verw. Stein, geb. Gerstel, geheiratet. Sie war wie ihr erster Mann „volljüdisch“. Als Frau eines „Ariers“, wie es in der furchtbaren *Lingua tertii imperii* hieß, war sie im ‚Dritten Reich‘ geschützt, wiewohl Gerüchte von möglichen Zwangs-

⁹ A.a.O., 192f.

¹⁰ Harald von Koenigswald, Birger Forell. Leben und Wirken in den Jahren 1933–1958, Witten/Berlin 1962, 74.

¹¹ Röhm/Thierfelder, Juden, Bd. 3/I, 194.

¹² Wahrscheinlich handelt es sich hierbei um den bekannten schwedischen Theologieprofessor und späteren Bischof von Lund.

scheidungen von solchen „Mischehen“ wie ein Damoklesschwert über der Familie Klepper hing. Nicht geschützt waren die beiden Kinder aus der ersten Ehe von Johanna Klepper, Brigitte und Renate. Auch für Hanni und Jochen Klepper war – wie bei vielen Betroffenen – die Reichspogromnacht 1938 Ausgangspunkt großer Anstrengungen, um die gefährdeten Kinder ins Ausland zu bringen. Es gelang, mit Hilfe der Quäker Brigitte nach England ausreisen zu lassen, wo sie eine Stelle in einem Haushalt antreten konnte. Renate war für eine solche Stelle noch zu jung. So blieb sie zunächst in Deutschland, nicht zuletzt auch deshalb, weil es die Eltern schwer ankam, sich von beiden Töchtern zu trennen.

Als dann am 1. September 1939 der Krieg begann, waren die Türen nach England verschlossen. In Frage kamen jetzt neutrale Länder wie die Schweiz und Schweden. Schweden fiel zunächst aus. Eva-Juliane Meschke, die mit ihrem Mann, dem „nichtarischen“ Pfarrer Kurt Meschke, im Frühjahr 1939 noch nach Schweden emigrieren konnte – beide waren Studienfreunde Kleppers aus seiner Breslauer Zeit –, teilte Klepper mit, „daß sie keinen Weg sehe, Renate nach Schweden zu holen“.¹³ Wesentlich verheißungsvoller sah es zunächst in bezug auf die Schweiz aus. Viele Menschen setzten sich für die Einreise Renates in die Schweiz ein. Doch Renate wurde das Opfer der außerordentlich restriktiven Einwanderungspolitik der Schweiz. Am 10. Mai 1940 erhielt Renate die endgültige Absage. Die Begründung lautete: „Der Kanton Zürich verweigert den nachgesuchten Aufenthalt. – Überfremdung – Belastung des Arbeits- [333:] markts. – Die Wiederausreise ist nicht gesichert.“¹⁴ Die drohende Deportation von Renate Stein im November 1941 konnte durch einen persönlichen Besuch Kleppers bei Reichsinnenminister Wilhelm Frick noch einmal abgewendet werden. In einem Brief des persönlichen Referenten von Frick hieß es: „Sie (sc. Renate, J.Th.) fällt nicht unter die Maßnahmen, die in Verbindung mit dem Evakuierungsprogramm zur Zeit durchgeführt werden.“ Doch Klepper wusste, dass das nur ein Aufschub war.

Nun bemühte er sich um die Einreise Renates nach Schweden. Eva-Juliane Meschke machte ihm zunächst wenig Hoffnungen: „Schweden, soweit Deutschland nicht die Ausreise unmöglich macht, nimmt nur noch Juden auf, deren nächste Verwandte schon in Schweden leben, um in diesem schwachen Maße das Auseinandergerissenwerden der Familien zu verhindern; ferner jüdische Kapazitäten.“¹⁵ Dann gab es einen ersten Lichtblick durch die Begegnung Kleppers mit dem schwedischen Gesandtschaftspfarrer

¹³ Jochen Klepper, *Unter dem Schatten deiner Flügel*. Aus den Tagebüchern der Jahre 1932–1942, Stuttgart 1955, 822.

¹⁴ Martin Johannes Wecht, *Jochen Klepper. Ein christlicher Schriftsteller im jüdischen Schicksal*, Düsseldorf 1998, 561.

¹⁵ Klepper, *Tagebücher*, 981.

Birger Forell. Forell war bereit, an Rektor Sundberg von der Viggbyskolan zu schreiben, an der Meschke lehrte. Sundberg hatte bereits die Erlaubnis dafür gegeben, dass Familie Meschke Renate aufnehmen könnte, und bemühte sich um eine Einreisegenehmigung. Am 21. November wurde Jochen Klepper durch eine Telegramm von Kurt Meschke aufgefordert, zu veranlassen, dass Forell und ein anderer schwedischer Kirchenmann Referenzen für Renate nach Schweden schicken sollten. Forell brachte Jochen Klepper und Renate Stein auch mit Hugo Cedergren, dem Generalsekretär der Schwedischen Kriegsgefangenenhilfe und des Weltbundes der Christlichen Vereine Junger Männer, zusammen. Cedergren war bereit, mit dem Einwanderungsdezernenten in Stockholm zu sprechen. Er und Forell wollten alsbald die nötigen Referenzen für Renate Stein nach Stockholm schicken. Mitte Dezember 1941 bekamen Hanni und Jochen Klepper eine Absage aus Schweden. Doch Pastor Birger Forell ließ nicht locker. Er brachte Klepper mit dem Ersten Legationssekretär der Schwedischen Botschaft in Berlin, Karl Fredrik Almquist, zusammen, der sich ebenfalls um Renates Einreise nach Schweden bemühen wollte. Nachdem Cedergren und Forell noch einmal bei den Behörden in Schweden vorstellig geworden waren, erfolgte am 5. Dezember 1942 der Anruf Almquists: „Das schwedische Ministerium des Äußeren hat angerufen, dass für Renate die Einreiserlaubnis erteilt ist.“¹⁶ Jetzt hing alles daran, ob Frick bereit war, so wie er es ihm versprochen hatte, Renate Stein bei Vorlage einer Einreiserlaubnis die nötige Ausreisegenehmigung zu besorgen. Doch Frick musste bei einer Besprechung mit Klepper einräumen, [334:] dass dies nicht mehr in seiner Macht läge, sondern nur in der der Gestapo. Klepper erfuhr auch, dass Bestrebungen im Gang wären, die Zwangsscheidungen von sog. Mischehen durchzusetzen und den jüdischen Teil der Ehe sofort zu deportieren. Darum begab sich Klepper umgehend nach seinem Besuch bei Frick zur Schwedischen Botschaft, um die Personalien seiner Frau dort einzutragen, damit auch sie vielleicht ausreisen könnte. Adolf Eichmann, der Judenreferent des Reichssicherheitshauptamts, machte Klepper am 9. Dezember 1942 Hoffnungen, um sie am 10. Dezember in der zweiten Begegnung endgültig zu zerstören. Hanni und Jochen Klepper zusammen mit Renate sahen angesichts der drohenden Deportation von Renate für sich nur noch die Möglichkeit, freiwillig aus dem Leben zu gehen. Birger Forell schrieb tief enttäuscht an den Erzbischof von Stockholm, Erling Eidem: „Die letzten Nachrichten aus Berlin nehmen auch den letzten Zweifel: Wir stehen vor der Verschärfung der Lage, die eine sofortige Aktion nötig macht, um wenigstens einige vor einem sicheren und qualvollen Tod zu retten. Es wäre ein fürchterliches Versagen, wenn wir nicht alles versuchen wollten. Ich bin bereit, jederzeit nach Stockholm zu fahren, aber ich brauche Ihre Hilfe und

¹⁶ A.a.O., 1127.

bitte Sie, zu bedenken, daß höchste Eile not tut im Wettlauf mit dem Tod. Ich persönlich bin überzeugt, daß Fräulein Kleppers Rettung gelungen wäre, wenn wir im Frühjahr bzw. Sommer die Einreiseerlaubnis bekommen hätten. Da galt noch Fricks Wort etwas. Ich bin tief erschüttert über die Behandlung dieses Falles und will nicht so harte Worte gegen die Beamten äußern, die wohl handeln, so gut sie es verstehen. Aber es ist furchtbar, sich vorzustellen, daß meine in 13 Jahren in Deutschland gesammelten Erfahrungen so wenig bei den hiesigen Behörden gelten.“¹⁷ Und bei der Edition von Jochen Kleppers Tagebüchern 1955 schrieb Forell an den Verlag: „Meine Freunde und ich, die wir verzweifelte Versuche damals machten, die ganze Familie nach Schweden zu bringen, werden es bis zu unserem Lebensende nicht ganz überwinden, daß diese unsere Versuche vergeblich waren und das tragische Ende nicht verhindern konnten“. Mit Birger Forell sind wir bei einer zentralen Gestalt der vom kirchlichen Schweden ausgehenden Hilfe für Deutschland angekommen. Für Birger Forell wurde die Verantwortung für Hilfsbedürftige, seien es verfolgte Juden oder von 1944 an deutsche Kriegsgefangene in England oder nach dem Krieg Flüchtlinge, zur Lebensaufgabe. Die Bezeichnung „Ökumenischer Diakon der helfenden Kirche“ gab ihm Ernst Wilm zu Recht.¹⁸ [335:]

Die Viktoriagemeinde in Berlin

Die schwedische Viktoriagemeinde in Berlin, 1903 gegründet, wurde in der Zeit des Nationalsozialismus zu einem Hilfszentrum für Verfolgte. Von 1929 bis 1942 arbeitete Birger Forell als Gesandtschaftspfarrer und Pfarrer der Viktoriagemeinde in Berlin. Aus einfachen Verhältnissen stammend, hatte Forell in Uppsala Theologie bei dem berühmten Ökumeniker Nathan Söderblom, Professor für Religionsgeschichte und Erzbischof von Uppsala, Theologie studiert. 1919 kam er zum ersten Mal nach Deutschland. Er erhielt die tiefsten Eindrücke von dem Marburger Systematischen Theologen und Religionswissenschaftler Rudolf Otto, an dessen Forschungsfahrt nach Indien er teilnahm. Forell verfolgte den Einbruch des ‚Dritten Reichs‘ und vor allem die Auseinandersetzungen zwischen der Bekennenden Kirche und den Deutschen Christen und später dem NS-Staat überhaupt, den sog. Kirchenkampf, aus nächster Nähe. Er hatte sehr gute Kontakte zur ‚radikalen‘ Bekennenden Kirche in Berlin um Martin Niemöller. 1936 deponierte die Leitung der Bekennenden Kirche bei ihm eine Kopie jener ‚hochverräterischen‘ Denk-

¹⁷ Koenigswald, Forell, 155f.

¹⁸ Ernst Wilm, Birger Forell. Ökumenischer Diakon der helfenden Kirche, in: Günter Gloede (Hg.), Ökumenische Profile. Brückenbauer der einen Kirche 2, Stuttgart 1963, 265–270: 265.

schrift an Hitler, „die eine so nie wiederholte ausführlich begründete Kritik am Handeln des totalitären Staates übte“.¹⁹

Voll Entsetzten war Forell über die schreckliche Rassenhetze der Nationalsozialisten und der Deutschen Christen, die Nationalsozialismus und evangelisches Christentum miteinander verbinden wollten. Von Anfang an wurde Forell ein Helfer für Menschen, die wegen ihrer politischen Gesinnung oder ihrer „nichtarischen“ Abstammung in Bedrängnis gerieten. Er wurde mit einer Fülle von Hilfsgesuchen überschwemmt. Z.B. heißt es in einer Notiz von 1933/34: „Der Judenmissionar W.(eißenstein, J.Th.) in Köln stand vor der Exmittierung aus seiner Wohnung, als ich bei einem Besuch in Köln davon erfuhr. Die Judenmission hat seit 1932 zwei Drittel ihres Kollektenaufkommens verloren, W. wurde fristlos entlassen unter Fortzahlung nur eines Monatsgehalts.“²⁰

1935 lernte Forell bei einer Tagung in Edinburgh, wo er über die Situation der evangelischen Kirche in Deutschland referierte, Dorothy Buxton kennen, eine Quäkerin aus einer bekannten englischen Familie mit weitreichenden Beziehungen. Dorothy Buxton trieb immer wieder erhebliche Geldmittel für Forells Schützlinge auf. Die Reichspogromnacht 1938 zeigte vielen noch in Deutschland lebenden Juden, dass es keinen Sinn mehr machte, in Deutschland zu bleiben. Forell schrieb an Dorothy Buxton, „daß [336:] Ströme von Menschen zu Dir kommen, um um Hilfe und Rat zu bitten, um aus Deutschland herauszukommen.“²¹ Dorothy Buxton verstärkte ihre Hilfstätigkeit noch. Sie schrieb an Forell: „Es ist schwer, sich heute nicht völlig zerschlagen zu fühlen durch das Schicksal der Juden in Deutschland. Vielleicht wird das vielen Menschen die Augen öffnen“.²² Sie bemühte sich verzweifelt, um die englische Regierung zu großzügigeren Maßnahmen für die Verfolgten und Flüchtlinge zu bewegen. Birger Forell arbeitete intensiv mit dem sog. Büro Pfarrer Grüber zusammen. Er verhalf Betroffenen zur Ausreise nach Schweden. Forell erhielt aus Schweden Schreiben wie das folgende: „Wir hoffen, daß dieser Gruß Sie jetzt erreicht. Der erste kam wohl nicht an, so möchte ich Ihnen noch einmal danken für das, was Sie für mich taten. Was das bedeutete, können Sie sich kaum vorstellen, während der Todesangst plötzlich die Nachricht: ‚Du darfst nach Schweden!‘ Ich werde Ihnen das nie vergessen und hoffe nur, daß wir bald persönlich uns sehen können. Wie oft habe ich in schweren Stunden an Sie gedacht, der Sie uns so oft gut zugeredet haben. Nun ist der Tag vielleicht nicht mehr allzu fern“.²³

¹⁹ Ernst Wolf, Art. Kirchenkampf, in: RGG³, Bd. 3, Tübingen 1959, Sp. 1443–1453: 1448f.

²⁰ Koenigswald, Forell, 61.

²¹ A.a.O., 145.

²² A.a.O., 143.

²³ A.a.O., 147.

Forell ließ 1938 im Dachgeschoss seines Pfarrhauses in der Landhausstraße zwei Zimmer ausbauen, um Verfolgte bei sich aufnehmen zu können. Der Eingang zum Pfarrhaus in der Landhausstraße wurde oft von der Gestapo beobachtet. Vom zweiten Eingang von der belebten Kaiserallee (heute: Bundesallee) wusste die Gestapo offensichtlich nichts. Zwei der Polizisten von der gegenüberliegenden Polizeidienststelle, Oberwachtmeister Hoffmann und Wachtmeister Friedrich Mattick, halfen den Schweden, indem sie sie warnten, wenn Razzien der Gestapo bevorstanden. Dramatisch wurden die Rettungsaktionen vor allem, als 1941 in Berlin die Deportationen der Jüdinnen und Juden in den Osten begann. Forell verstärkte seine Bemühungen, um Verfolgte nach Schweden zu bringen, eines der wenigen Länder, wohin man vor dem allgemeinen Auswanderungsstopp im Oktober 1941 noch legal ausreisen konnte. Anfang November 1941 fuhr Forell nach Schweden, um den dortigen Behörden „die Not der deutschen Juden ans Herz zu legen“.²⁴

Im April 1942 wurde Forell nach Schweden zurückberufen. Möglicherweise glaubte die schwedische Regierung, dass er in Deutschland nicht mehr sicher war. Vielleicht lag auch eine offene Drohung gegen ihn vor. Sicher ging Forell auch nach Schweden zurück, um in Schweden um Hilfe für die Verfolgten zu werben. Jochen Klepper notierte in sein Tagebuch: [337:] „Von den Schweden sagt er (Forell, J.Th.), daß sie einfach die deutschen Verhältnisse nicht mehr überblicken, das Martyrium, das vor sich geht, nicht im entferntesten ermessen können . . . Schweden selbst durch seine ungewöhnliche Kenntnis der deutschen Verhältnisse noch einen letzten Versuch zur Hilfeleistung an den deutschen getauften Juden zu machen, ist der Hauptgrund, aus dem er nun Deutschland verläßt“.²⁵ Er wurde Pfarrer in der schwedischen Textilstadt Borås, östlich von Göteborg. Doch wurde er nicht lange danach nach England geschickt, um dort die deutschen Kriegsgefangenen in England zu betreuen. Nach dem Krieg engagierte er sich in der deutsch-schwedischen Flüchtlingshilfe. Ein wenig von dem, was er den Betroffenen bedeutet hatte, wird deutlich in einem Brief, den eine deutsche Helferin schrieb: „Für uns endet mit Ihrem Fortgehen eine kleine Lichtquelle in unserem Leben, und es wird uns wirklich fehlen, daß wir nicht mehr denken können . . . , und in Wilmersdorf sind Forells“.²⁶

Aber Forell fand Nachfolger, die sich ebenso in der Hilfe für verfolgte Juden engagierten. Der erste war Erik Perwe, der sich darum bemühte, Verfolgten zu einer neuen Identität zu verhelfen. Zu nennen ist weiter der Schwede Erik Wesselen, der 1942 in die Gemeinde kam und dort inoffiziell als „Gemeindehelfer“ arbeitete. Perwe stellte falsche Taufscheine aus und dokumen-

²⁴ Klepper, Tagebücher, 980.

²⁵ A.a.O., 1058.

²⁶ Koenigswald, Forell, 161.

tierte die Daten rückwirkend in die Kirchenbücher. Er besorgte Lebensmittelmarken und falsche Papiere für die Untergetauchten – sie hießen vielfach ‚Taucher‘. Maria Gräfin von Maltzan, jene mutige Judenretterin, die in dieser Zeit 62 Betroffenen noch zur Flucht verhelfen konnte, schrieb nach dem Krieg dazu Folgendes: „Anfang des Jahres 1939 hatte ich engen Kontakt mit der schwedischen Kirche. Sie hat viele unterstützt, nicht nur Juden. Ihr Prinzip war, den Verfolgten ohne Ansehen von Person und Partei zu helfen. Natürlich, wenn einer reich war, konnte er etwas spenden, damit man wieder anderen helfen konnte . . . Die Schweden konnten Leute sehr gut für sich gewinnen, weil sie sie glänzend mit Lebensmitteln versorgen konnten. Sie gaben uns Lebensmittel für Untergetauchte und halfen mit fabelhaften Papieren. Sie haben schneidige Sachen gemacht, Leute in Waggons für Diplomatengepäck herausgebracht, einmal haben sie sogar einen Mann als Stückgut in einem Flügel versteckt“.²⁷ Eine konkrete Hilfsaktion, in die Schweden und die Gräfin verwickelt waren, spielte sich folgendermaßen ab: In der Kriegszeit war es den Schweden erlaubt, ihre Möbel von Berlin in die Heimat zu schicken. Dafür stand ihnen ein Eisenbahnwaggon [338:] der Reichsbahn zu Verfügung. Wesselen hatte mit Eisenbahnern eine mit Kaffee und Zigaretten honorierte Vereinbarung getroffen. Danach wurde das schwedische Mobiliar zunächst in Berlin verladen und plombiert. Kurz nach Berlin wurde der Zug angehalten. Wesselens Leute öffneten den Waggon, warfen die Möbel hinaus, luden Flüchtlinge ein und verplombten erneut die Wagen. Gräfin von Maltzans Aufgabe war es gewesen, die Menschen zum Zug zu bringen.²⁸

Am 29. November 1944 wurde das Kurierflugzeug, in dem sich Erik Perwe auf dem Flug nach Schweden befand, über der Ostsee abgeschossen. Pfarrer Erik Mygren, ein Seemannspastor aus Stettin, der sich zufällig als Gast Perwes in der Landhausstraße befand, bekam den Dienst in der schwedischen Gemeinde übertragen. Von Wesselen lernte er, die reichen Lebensmittelvorräte der Schwedischen Gemeinde sinnvoll einzusetzen, um die „Taucher“ zu versorgen oder aber Verhaftete mit Kaffee, Zigaretten oder Schnaps freizukaufen.

In der Zeit von Perwe war ein jüdisches Ehepaar, Margot und Martin Weissenberg, in die Landhausstraße gekommen.²⁹ Von Oktober 1944 wurde es bis März 1945 für sechs Monate im Souterrain des Kirchengebäudes versteckt. Sie erhielten den Decknamen ‚Berg‘. Sie konnten mit einem der letzten Flugzeuge die Reichshauptstadt Richtung Stockholm verlassen. Dazu hatte Erik Wesselen mit Hilfe eines Angehörigen der Schwedischen Botschaft

²⁷ Gerda Szepansky, *Frauen leisten Widerstand. 1933–1945. Lebensgeschichten nach Interviews und Dokumenten*, Frankfurt a.M. 1983, 129f.

²⁸ Vgl. Felicitas Bothe-von Richthofen, *Widerstand in Wilmersdorf (Schriftenreihe über den Widerstand in Berlin von 1933 bis 1945 7)*, Berlin 1993, 158f.

²⁹ A.a.O., 155f.

falsche Pässe auf den Namen ‚Berg‘ ausstellen lassen. Ein Berliner Wachtmeister namens Friedrich Mattick, der die Aufgabe hatte, die Botschaft zu observieren, besorgte eine falsche Ausreisegenehmigung, mit der die Weisenbergs dann Deutschland verlassen konnten. Schließlich war es den schwedischen Helfern auch möglich, die „Weißen Busse“ zu benutzen.³⁰ Der Vizepräsident des Schwedischen Roten Kreuzes, Graf Folke Bernadotte, hatte mit Himmler ausgehandelt, dass dem Roten Kreuz die Evakuierung von Skandinaviern, die in Konzentrationslagern einsaßen, gestattet wurde sowie die Ausreise von Schweden, die in Deutschland lebten. Die „Weißen Busse“ fuhren nach Lübeck, von wo die Menschen dann nach Schweden eingeschifft wurden. Pfarrer Mygren und Gemeindeglieder Erik Wesselen konnten immer wieder deutsche Juden mit gefälschten Pässen in die Busse lotsen.

Resümee

An den aufgeführten Beispielen wird deutlich, wie sehr einzelne schwedische Christen sich in der Hilfe für verfolgte Juden engagierten. Sie fanden dabei auch Helfer auf deutscher Seite. Ansonsten war ihre Hilfsarbeit stets [339:] von zwei Seiten gefährdet. Einmal von Seiten des NS-Staates, der zwar bis 1941 jede Unterstützung bei seiner Politik, Deutschland „judenrein“ zu machen, goutierte, ab Herbst 1941 aber kein Interesse mehr an der Auswanderung verfolgter Juden hatte, sondern nur noch an deren Vernichtung. Auf der anderen Seite war die Hilfsarbeit freilich auch durch die staatlichen Stellen in Schweden gefährdet, die aus unterschiedlichsten Gründen eine restriktive Einwanderungspolitik betrieben, sei es, dass man die Gefahr für die Verfolgten zunächst unterschätzte, sei es, dass man die massenhafte Aufnahme von Flüchtlingen als zu belastend empfand, sei es, dass man, wie beim geschilderten Fall Blau, lästige berufliche Konkurrenz befürchtete, oder sei es schließlich, weil man die guten ökonomischen Kontakte mit dem Deutschen Reich nicht aufs Spiel setzen wollte. Die Hilfe schwedischer Christen für die verfolgten Juden war in ihrem christlichen Glauben begründet. Als Christen übernahmen sie Verantwortung *für* die Ausgegrenzten und zwar *vor* Gott. Verantwortung ist ja – wie der dänische Systematische Theologe Knud E. Løgstrup herausstellte – „immer ein zweiseitiges Verhältnis, das a) mit Verantwortlichkeit *für* einen anderen, b) in Verantwortlichkeit *vor* einem Dritten besteht.“³¹ Gott, vor dem sich die Christen für andere verantwortlich fühlen, ist der, der schon im Alten Testament die Sache der Armen und Hilfsbedürftigen in besonderer Weise zu seiner Sache gemacht hat. Und im Neuen Testament ist es der Hilfsbedürftige, in dem Jesus Christus den Menschen be-

³⁰ A.a.O., 156.

³¹ Knud Ejler Løgstrup, Art. Verantwortung, in: RGG³, Bd. 3, Tübingen 1962, Sp. 1254–1256: 1255.

gegnet. Im Gleichnis vom großen Weltgericht (Mt 25, 31–46) sagt Jesus Christus: „Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan.“ (V. 40)

12. Der „Fall Eder“

Ein Stück deutsch-österreichischer kirchlicher Zeitgeschichte im Zweiten Weltkrieg

Im Frühjahr 1943 zog Bischof Hans Eder von der Evangelischen Kirche in Österreich seine Unterschrift unter die „13 Sätze über Auftrag und Dienst der Kirche“,¹ der kirchlich-theologischen Grundlage des vom württembergischen Landesbischof Theophil Wurm initiierten Kirchlichen Einigungswerks,² zurück. Der Leiter der Finanzabteilung bei der Deutschen Evangelischen Kirche (DEK), Rechtsanwalt Dr. Cölle, hatte gedroht, andernfalls den DEK-Zuschuss für die österreichische Kirche in Höhe von 100.000 Reichsmark zu sperren. Der folgende Beitrag geht zunächst auf das Kirchliche Einigungswerk ein, beleuchtet sodann den Hintergrund von Cölles Erpressung und stellt schließlich Reaktionen auf den Vorgang im Bereich der DEK dar.

Das Kirchliche Einigungswerk

Im Mai 1941 scheiterte der letzte, mit stiller Unterstützung des Reichskirchenministeriums unternommene Versuch, die völlig zerrüttete DEK doch noch zu einigen. Die *Wiener Entwürfe* – so genannt nach dem ersten Tagungsort des vorbereitenden Ausschusses³ – enthielten drei Teile: Entwurf A schlug eine „Regelung der innerkirchlichen Zuständigkeiten in der Deutschen Evangelischen Kirche“ vor. Danach sollten die äußeren Angelegenheiten – wie bisher – durch den Präsidenten des preußischen Oberkirchenrats, die inneren durch den Geistlichen Vertrauensrat, der aus einem lutherischen, einem reformierten, einem unierten und einem deutsch-christlichen Mitglied bestehen sollte, geregelt werden. Diesen Mitgliedern sollten sich die einzelnen Landeskirchen jeweils zuordnen. Entwurf B handelte von der [160:] „geistlichen Versorgung in den Gemeinden“ und Entwurf C sollte die „geistliche Betreuung der Pfarrer“ sichern.

¹ Abgedr. bei Joachim Beckmann (Hg.), Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1933–1944, Gütersloh 1974, 442f.

² Vgl. zum Einigungswerk Jörg Thierfelder, Das Kirchliche Einigungswerk des württembergischen Landesbischofs Theophil Wurm (AKZG B 1), Göttingen 1975.

³ Vgl. zum Folgenden a.a.O., 42–44; Kurt Meier, Der evangelische Kirchenkampf 3, Göttingen 1984, 122f. und Jörg Thierfelder, Das Kirchliche Einigungswerk des württembergischen Landesbischofs Theophil Wurm und seine Kritiker, in: Ders., Tradition und Erneuerung – Protestantismus in Südwestdeutschland. Studien zur kirchlichen Zeitgeschichte, hg. von Volker Herrmann/Christoph Mehl (Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Heidelberg 32), Weinheim 1998, 112–127.

In seltener Einmütigkeit, freilich aus ganz unterschiedlichen Gründen, wurden die Wiener Entwürfe von der ganzen Breite des deutschen Protestantismus, von der Bekennenden Kirche bis zu den Deutschen Christen abgelehnt. Monierten Vertreter der Bekennenden Kirche (BK) vor allem ein „Paktieren mit der Irrlehre“ sowie die drohende „neutralisierte(n) Verwaltung“, so befürchteten die Deutschen Christen eine Begünstigung der Bekennenden Kirche durch die neue Regelung. Bischof Eder lehnte die Entwürfe für seine Kirche ab; man wollte keine Haltung als gleichberechtigt sanktionieren, die man glaubensmäßig ablehnen musste.⁴

Wie wir heute wissen, konnten die Wiener Entwürfe auch deshalb nicht realisiert werden, weil Hitler selbst Anfang 1941 die Weisung gegeben hatte, „daß die früher einmal verfolgten Pläne über eine Zusammenfassung der Evangelischen Kirchen keineswegs mehr zu verfolgen seien. Die Evangelischen Kirchen sollen vielmehr getrennt erhalten bleiben“.⁵

Nicht lange nach dem Scheitern der Wiener Entwürfe unternahm der württembergische Landesbischof Theophil Wurm noch einmal einen Einigungsversuch. Die Hilfe des NS-Staates wurde dabei nicht in Anspruch genommen. Der Zustand der Uneinigkeit der evangelischen Kirche Deutschlands schien Wurm einmal aus kirchlich-theologischen Gründen nicht mehr tragbar zu sein. Vor allem aber war es der sich 1941 erneut verschärfende antikirchliche Kurs des NS-Staates wie auch die durch den beginnenden Russlandfeldzug ernster werdende Kriegslage, die nach einer geeinten Kirche riefen.⁶ Grundlage für Wurms „Kirchliches Einigungswerk“ war der „Glaubensgrund der Heiligen Schrift und der Reformation“,⁷ nicht aber – jedenfalls nicht *expressis verbis* – die Barmer Theologische Erklärung von 1934. Ganz bewusst wollte Wurm nicht nur die verschiedenen Flügel der BK, sondern auch die organisierte und nicht organisierte „Mitte“ in seine Einigungsbemühungen hineinnehmen. Ausgeschlossen waren die Deutschen Christen. Ziel des Einigungswerks war die Herstellung eines bekenntnisgebundenen Kirchenregiments in der „zerstörten“ DEK sowie den „zerstörten“ Landeskirchen. Nach intensiven, durchaus spannungsvollen Verhandlungen⁸ zwischen Wurm und dem Lutherrat, der Kirchenführerkonferenz, [161:] dem preußischen BK-Bruderrat, der Konferenz der Landesbruderräte wie auch

⁴ Schreiben Eders an Meiser v. 11.3.1941, zit.n. Helmut Baier, Kirche in Not. Die bayerische Landeskirche im Zweiten Weltkrieg (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 57), Neustadt an der Aisch 1979, 299.

⁵ Bormann an Lammers v. 11.2.1941, zit. n. Thierfelder, Einigungswerk, 5.

⁶ Zu Wurms Motiven vgl. Theophil Wurm, Erinnerungen aus meinem Leben, Stuttgart 21953, 162f.

⁷ Wurm an die evangelischen Pfarrer in Deutschland, zit.n. Beckmann (Hg.), Kirchliches Jahrbuch, 441.

⁸ Vgl. dazu Thierfelder, Einigungswerk, 81ff.

der preußischen „Mitte“ konnten zu Ostern 1943 „13 Sätze über Auftrag und Dienst der Kirche“ mit 86 repräsentativen Unterschriften publiziert werden.⁹ In diesen Sätzen, die auch von der preußischen BK durchaus akzeptiert werden konnten, kann man u.a. eine Antwort der Evangelischen Kirche auf die von Bormann beeinflusste neue Kirchenpolitik im Warthegau sehen.¹⁰ Bei den 86 Unterschriften¹¹ findet man auch die Mitglieder der Kirchenführerkonferenz.¹² Diese Konferenz, die unter Leitung des hannoverschen Bischofs Marahrens stand, hatte sich seit dem Ende des Reichskirchenausschusses Anfang 1937 immer stärker in den Vordergrund geschoben. Ihr gehörten die nichtdeutschchristlichen Kirchenführer an. Die Konferenz hatte einen gewissen rechtlichen Anhalt an der DEK-Verfassung von 1933 und insofern einen „legalen Anstrich“. Der Staat hat sie freilich nie anerkannt. Nach 1938 waren sukzessive der sudetendeutsche Kirchenpräsident Wehrenfennig, der elsässische Kirchenpräsident Maurer und schließlich der österreichische Bischof Eder dazugestoßen.

Der Widerstand des NS-Staates gegen das Einigungswerk¹³

So groß die Akzeptanz des Kirchlichen Einigungswerks in weiten Teilen der BK und der „Mitte“ war, so sehr gab es doch auch einzelne Widerstände. Innerhalb des Lutherrats und der entschiedenen BK hatte man theologische Bedenken. Die Deutschen Christen befürchteten vor allem eine Stärkung der BK, während der preußische Oberkirchenrat sich eine Einmischung von einer außerpreußischen Landeskirche verbat, ansonsten schon aus Loyalität zum Staat Wurms Aktion nicht unterstützen konnte. Der Hauptwiderstand kam nämlich vom NS-Staat selbst. Dort lehnte man, wie oben angeführt, alle Einigungsbemühungen ab. „Das Interesse des Reiches liegt nicht in der Überwindung, sondern in der Erhaltung des kirchlichen Partikularismus“.¹⁴ So hatte Martin Bormann in seinem berüchtigten Geheimschreiben vom Juni 1941 dekretiert.

Instrument des staatlichen Widerstands gegen das Einigungswerk war das Reichskirchenministerium und die ihm unterstellten Finanzabteilungen. Staatssekretär Hermann Muhs, der nach dem Tod Kerrls das Reichskirchenministerium leitete, hatte allein das Interesse, „die evangelische Kirche zu ei-

⁹ Bbl. zum Abl. der Ev. Landeskirche in Württemberg 31 (1943), Nr. 6, zit. a.a.O., 265–269.

¹⁰ Vgl. Paul Gürtler, Nationalsozialismus und evangelische Kirche im Warthegau. Trennung von Staat und Kirche im nationalsozialistischen Weltanschauungsstaat (AGK 2), Göttingen 1958.

¹¹ Vgl. Thierfelder, Einigungswerk, 266f.

¹² Zur Kirchenführerkonferenz vgl. a.a.O., 20–22.

¹³ Vgl. a.a.O., 133–139.

¹⁴ Friedrich Zipfel, Kirchenkampf in Deutschland 1933–1945. Religionsverfolgung und Selbstbehauptung der Kirchen in der nationalsozialistischen Zeit, Berlin 1965, 511.

nem gefügigen Bestandteil des NS-Systems zu machen“.¹⁵ Er war mit [162:] „wenig Sinn für die geistliche Seite kirchlicher Arbeit vorwiegend auf eine staatskirchenrechtlich orientierte Verwaltung der Kirchen bedacht“.¹⁶ Eine völlige Trennung von Staat und Kirche kam für Muhs nicht in Frage; dadurch könnte sich die Kirche der Staatskontrolle entziehen. Er forderte vielmehr „die Durchführung einer einheitlichen vom Staat garantierten, kontrollierten Verwaltung“, nicht zuletzt um die notwendige weltanschauliche Gleichschaltung der Kirche zu garantieren. Nur solche geistlichen Leitungen könnten von den Behörden unterstützt werden, „die die kirchliche Leitungsaufgabe in grundsätzlicher Zustimmung zur nationalsozialistischen Weltanschauung auffassen und ausüben“. Keineswegs dürfte die Kirche in Zukunft „Zufluchtsort für politisch unzuverlässige Elemente werden“.¹⁷ Muhs bediente sich bei der Durchsetzung seiner Kirchenpolitik vor allem der Finanzabteilungen, deren Befugnisse er nach Kerrls Tod 1941 immer mehr ausweitete.¹⁸ Mit ihrer Hilfe sollten weite Teile des kirchlichen Lebens kontrolliert werden. Sie verstanden sich immer weniger als kirchliche Organe, sondern als staatliche Behörden, die dem Reichskirchenministerium verantwortlich waren. Zu Vorsitzenden der Finanzabteilungen wurden zunehmend gänzlich kirchenfremde Persönlichkeiten gemacht. Vor allem Dr. Cölle, den Muhs am 3. April 1943 mit der Leitung der DEK-Finanzabteilung beauftragt hatte,¹⁹ wirkte ganz entsprechend den Vorstellungen des Staatssekretärs. Cölle nahm im Zusammenhang des „Falles Eder“ zu den Aufgaben der Finanzabteilung folgendermaßen Stellung: „Von kultischen Auseinandersetzungen wird sie sich wie bisher fernhalten. Nur soweit die Belange des Staates berührt werden sollten, wird die Finanzabteilung diesen Dingen ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden haben, wie insbesondere dann, wenn die jetzt gebotene Ruhe und Ordnung Störungen ausgesetzt wäre. Diese Pflicht der Finanzabteilung ergibt sich aus §3 der 15. Verordnung,²⁰ wonach sie für Einhaltung der staatlichen und kirchlichen Bestimmungen zu sorgen hat. Alle Maßnahmen oder Einrichtungen, die etwa darauf gerichtet wären, den Ver-

¹⁵ Karl-Heinrich Melzer, *Der Geistliche Vertrauensrat. Geistliche Leitung für die Deutsche Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg?* (AKZG B 17), Göttingen 1991, 274.

¹⁶ Meier, *Kirchenkampf* 3, 24.

¹⁷ Vgl. *Denkschrift Muhs' von 1938 „Zur Befriedung der Evangelischen Kirche“*, EZA 50/45, Bl. 1f.

¹⁸ Zu den Finanzabteilungen allgemein vgl. Heinz Brunotte, *Die Entwicklung der staatlichen Finanzaufsicht von 1935 bis 1945*, in: *ZEvKR* 3, 1953/54 29ff.; zu den Entwicklungen in der Kriegszeit Thierfelder, *Einigungswerk*, 10f. und 177f., sowie Melzer, *Vertrauensrat*, 270–296. Im Gegensatz zu Muhs hatte Kerrl die Bedeutung der Finanzabteilungen zwischen 1938 und 1941 zunehmend eingeschränkt. Vgl. a.a.O., 283f.

¹⁹ A.a.O., 286.

²⁰ 15. Durchführungsverordnung zum Kirchensicherungsgesetz v. 25. Juni 1937.

fassungsaufbau oder die Verfassung selbst zu gefährden, könnte sie nicht gut heißen und gegebenenfalls auch nicht als legal anerkennen.“²¹

An anderer Stelle bezeichnete Cölle die Einrichtung der Finanzabteilungen [163:] als neuen Weg der Staatsaufsicht: „Nunmehr spiele sich die Staatsaufsicht nicht wie bisher so ab, daß eine außenstehende staatliche Stelle mit ihrer naturgemäß unzureichenden Kenntnis der internen Vorgänge das Staatsinteresse wahre, sondern die Staatsaufsicht werde in wesentlichen Teilen durch eine Stelle ausgeübt, die ihren Sitz bei der kirchlichen Verwaltung habe. Dadurch, daß die F[inanz-]A[bteilung] an allen finanziellen Vorgängen auch indirekter Art irgendwie beteiligt sei, könne sie eine umfassende Aufsicht ausüben, ohne daß solches nach außen besonders hervortritt.“²² Zu Recht sah Bischof August Marahrens, Hannover, in Cölle „eine Art Staatskommissar zur Überwachung der gesamten Verwaltung der Kirche“.²³

Welche Maßnahmen ergriff nun die staatliche Seite gegen das Einigungswerk? Zunächst begnügte man sich mit Drohungen und sammelte Informationen über die neue kirchenpolitische Aktion. Am 30. Oktober 1942 wies Muhs die Kirchenkanzlei der DEK darauf hin, dass von der württembergischen Kirchenleitung „Maßnahmen ergriffen worden [seien], die ein Einwirken in die Gebiete anderer Landeskirchen und in deren verfassungsmäßige Befugnisse erkennen lassen oder zumindestens anstreben.“ Diese Maßnahmen seien „zumal angesichts des Krieges denkbar unzweckmäßig und unerwünscht.“ Die württembergische Kirchenleitung müsse „die Folgen eines solchen Vorgehens, wenn dieses nicht alsbald abgestellt [werde]“, selber tragen.²⁴ Gleichzeitig hielt Cölle das Reichskirchenministerium mit Nachrichten über den Fortgang des Einigungswerkes auf dem Laufenden.²⁵

Cölles Erpressung

Im April 1943 setzte Cölle im Alleingang, ohne die Mitglieder der DEK-Finanzabteilung zu fragen, nicht nur Eder, sondern auch den sudetendeutschen Kirchenpräsidenten Wehrenfennig mit seiner Drohung, die Subventionen der DEK zu streichen, falls sie das Einigungswerk öffentlich durch ihre Unterschrift unterstützten, unter Druck. Wehrenfennig beugte sich dem

²¹ Cölle an Müller, OKR Stuttgart v. 29.6.1943, EZA I/A4/504.

²² Äußerung Cölles auf der Sitzung der Finanzabteilungsleiter v. 1.9.1944 in Eisenach, EZA I/A4/511.

²³ Marahrens an die Geschäftsstelle des Geistlichen Vertrauensrats v. 27.4.1943, zit.n. Melzer, Vertrauensrat, 287.

²⁴ Zit. n. Thierfelder, Einigungswerk, 134.

²⁵ Zu Cölles Zuträgerdiensten in Bezug auf das Einigungswerk vgl. a.a.O., 135f.

Druck nicht. Er unterschrieb die „13 Sätze über Auftrag und Dienst der Kirche“. Cölle machte seine Drohung daraufhin nicht wahr.²⁶ [164:]

Auch Bischof Eder scheint anfangs vorgehabt zu haben, festzubleiben und der Erpressung Cölles nicht nachzugeben. Er verwies nämlich darauf, „daß er die 13 Punkte nur als Mitglied der Kirchenführerkonferenz unterfertigt habe und daß die Landeskirche hierdurch noch nicht gebunden sei“.²⁷ Er ließ sich diese Auffassung ausdrücklich von Wurm bestätigen. Doch gab sich die Finanzabteilung mit dieser Erklärung nicht zufrieden. Ein Vertreter der DEK-Finanzabteilung hielt dem Präsidenten des österreichischen Oberkirchenrats, Liptak, vor, nach außen hin würde eben doch der Eindruck entstehen, „als wäre unsere Landeskirche durch diesen Schritt des Bischofs irgendwie festgelegt“.²⁸ Erneut drohte man daraufhin der österreichischen Kirche Repressalien an. Daraufhin sah Liptak keine andere Möglichkeit mehr, als Wurm zu bitten, „die Unterschrift des Herrn Bischofs Dr. Eder in der laufenden Befriedigungsaktion in Hinkunft auszulassen“.²⁹

Liptak war diese Bitte aus mehreren Gründen peinlich. Wie er Wurm versicherte, stand der österreichische Oberkirchenrat durchaus hinter Wurms Einigungsaktion. Ob man das so generell sagen kann, entzieht sich meiner Kenntnis. Besondere Sympathien für die Bruderräte der BK, die das Einigungswerk doch auch trugen, hat man in Österreich sicher nicht gehabt. Viel schwerer wog aber eine andere Überlegung. Liptak bat Wurm „ganz besonders dringend, unserer herzlichen Zuneigung zu Ihnen und zu unseren lieben württembergischen Freunden auch weiterhin versichert zu bleiben und uns Ihre Zuneigung auch in Zukunft ungeschmälert zu bewahren“. Vermutlich befürchtete er, dass die württembergische Landeskirche die österreichischen Protestanten nicht mehr wie bisher, z.B. über das Gustav-Adolf-Werk, unterstützen würde, wenn Österreich dem Einigungswerk Wurms seine Unterstützung entziehen würde. Doch die Angst vor den DEK-Maßnahmen, hinter denen ja, wie unschwer zu erkennen war, das Reichskirchenministerium stand, war größer. Es ging wohl nicht nur um den DEK-Zuschuß von 100.000 RM, sondern auch darum, ob der österreichischen Kirche eine Finanzabteilung verordnet würde, wie man das z.B. 1938 in Baden getan

²⁶ Protokoll Pressels von der Beiratssitzung des Kirchlichen Einigungswerks v. 6.5.1943, LKA Nürnberg, Meiser 108. Am 26.6.1943 teilte Kirchenpräsident Wehrenfennig mit, dass er den DEK-Zuschuss erhalten habe: „Meine Unterschrift unter dem Aufruf des Herrn Bischof Wurm ‚Auftrag und Dienst der Kirche‘ hat also keine Folgen gehabt.“ Wehrenfennig an den württembergischen Gustav-Adolf-Verein, LKA Stuttgart DI/180.

²⁷ Liptak an Wurm v. 7.4.1943, LKA Stuttgart, Altreg. 116e.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

hatte.³⁰ Die Berichte, die man in Österreich über das Wirken gerade dieser Finanzabteilung erhielt, waren in der Tat abschreckend.³¹ [167:]

Dass gar keine neuen Finanzabteilungen eingerichtet werden konnten, weil die Parteikanzlei dies ausdrücklich ablehnte, konnte man im fernen Wien nicht wissen.³² Liptaks Haltung wurde von der Konferenz der österreichischen Superintendenten, die am 6. Juli 1943 tagte, vollauf getragen. Zunächst gab Eder einen Bericht über seinen „Fall“ und erklärte, warum er „schweren Herzens seine Unterschrift zurückzog“. Die Anwesenden verurteilten einmütig Cölles Erpressung, solidarisierten sich aber ebenso einmütig mit der Haltung des Oberkirchenrats. Auf keinen Fall waren die Superintendenten bereit, Eders Unterschrift zu tolerieren. Als Eder nämlich einen Besuch Wurms in Wien ankündigte, gaben sie „der Befürchtung Ausdruck, dass der Landesbischof Dr. Wurm etwa in der Hoffnung nach Wien käme, daß es ihm gelingen könnte, den Oberkirchenrat oder auch die Mitglieder des Synodalausschusses dahin umzustimmen, daß sie beschlössen, die Unterschrift des Bischofs Dr. Eder nicht zurückzunehmen“. Einem Besuch mit „rein informative(m) Charakter“ würde man hingegen gerne entgegensehen.³³

Zum Verständnis der Haltung des Wiener Oberkirchenrats sowie der Superintendenten ist auf die gravierenden kirchlichen Veränderungen in der Zeit nach dem „Anschluß“ 1938 hinzuweisen.³⁴ Am 24. Juni 1939 wurde „die Evangelische Kirche A. und H.B. in Österreich“ in die DEK eingegliedert. Sie war – so drückte es der Leiter der DEK-Finanzabteilung, Cölle, aus – „keine Landeskirche im üblichen Sinne, sondern Bestandteil der Deutschen Evangelischen Kirche“.³⁵ Dadurch war sie von der DEK abhängiger als die Landeskirchen des „Altreichs“. Misslich war vor allem die finanzielle Lage der Kirche. Das von Bormann³⁶ von der Münchner Parteikanzlei inspirierte

³⁰ Vgl. Protokoll der Konferenz der Superintendenten v. 6.7.1943 im Evangelischen Oberkirchenrat in Wien (Superintendentialarchiv Villach), das mir dankenswerterweise Herr Dr. Karl Schwarz, Wien, zur Verfügung stellte: „... daß im Weigerungsfalle die DEK noch weitere Maßnahmen zu treffen die Absicht und die Macht habe, insbesondere solche, die die bisher gewährte, verhältnismäßig große Selbständigkeit unserer Landeskirche in der Leitung und in den Finanzen gefährden würden.“

³¹ Zur badischen Finanzabteilung vgl. Meier, Kirchenkampf 3, 435ff.

³² Vgl. Bormann an Lammers v. 11.2.1942, Bundesarchiv Koblenz, R 43 11/178, Bl. 45f.

³³ Protokoll der Konferenz der Superintendenten v. 6.7.1943 im Evangelischen Oberkirchenrat in Wien (Superintendentialarchiv Villach).

³⁴ Zu den staatsrechtlichen Folgen des Anschlusses 1938 vgl. Heinrich Liptak, Die neue Rechtslage der Kirche, in: Hans Eder (Hg.), Die evangelische Kirche in Österreich. Blüte, Not und neuer Aufbau, Berlin 1940, 140–173 und Karl Schwarz, Der „Anschluß“ 1938 und seine unmittelbaren staatskirchenrechtlichen Folgen für die Evangelische Kirche, in: ÖAKR 38. 1989, 268–284.

³⁵ Wie Anm. 22.

³⁶ Vgl. Klaus Scholder, Kirchenkampf, in: Ders., Die Kirche zwischen Republik und Gewaltherrschaft. Gesammelte Aufsätze, Berlin 1988, 131–170: 149. In Österreich konnte

„Gesetz über die Erhebung von Kirchenbeiträgen im Lande Österreichs“ vom 28. April 1939 hatte die bisherigen Staatsleistungen an die Kirchen beseitigt. Keinerlei staatliche Verpflichtungen zur Deckung des Sach- und Personalbedarfs der Kirche wurden mehr anerkannt. Die Entrichtung von [168:] Kirchenbeiträgen konnte nicht mehr wie bisher im Verwaltungsweg, sondern nur durch Klage bei ordentlichen Gerichten erzwungen werden.³⁷ Die österreichische Kirche war darum auf den DEK-Zuschuss dringend angewiesen.

Reaktionen in der DEK

Landesbischof Wurm war über den „Umfall des Wiener Oberkirchenrats“ schwer enttäuscht.³⁸ Vor allem hielt er ihn für den falschen Weg gegenüber den Erpressungen des NS-Staates. Er parallelisierte Cölles Erpressung mit der des Reichskirchenministers anlässlich der Vorgänge um die Gebetsliturgie der Bekennenden Kirche im Oktober 1938. Damals hatte Kerrl die Bischöfe Meiser, Marahrens, Wurm und Kühlewein zu einer Erklärung genötigt, in der sie die Gebetsliturgie „aus religiösen und vaterländischen Gründen mißbilligen, die darin zum Ausdruck gekommene Haltung auf das schärfste verurteilen und daß sie sich von den für diese Kundgebung verantwortlichen Persönlichkeiten trennen“.³⁹ Wurm hatte aus diesem Vorgang, der nichts anderes brachte, als die Spaltung der Bekennenden Kirche noch zu vertiefen, gelernt. „Wir versetzen uns nie genug in die Mentalität der Partei“, schrieb er 1943 an Liptak, „die ein Entgegenkommen nie als aus sachlichen Motiven kommend würdigt, sondern es lediglich aus dem Bewußtsein der Schwäche ableitet, weil sie selbst auch nur aus solcher Erwägung heraus Entgegenkommen zeigt und deshalb jede Nachgiebigkeit mit noch größeren Forderungen beantwortet. So ist zweifellos durch die dem Herrn Cölle gegenüber gezeigte Nachgiebigkeit dieser und Herr Muhs in dem Vorgehen gegen das kirchliche Einigungswerk und in dem ganzen schroff staatskirchlichen Kurs bestätigt worden“.⁴⁰

Wurm sah in Cölles Erpressung nicht nur den staatlichen Widerstand gegen das Einigungswerk, sondern auch einen sich verschärfenden staatskirchlichen Kurs, der der Kirche jede Bewegungsfreiheit nehmen sollte: „Es ist ein rein staatskirchlicher und zugleich deutschchristlicher Kurs. Während das frühere Staatskirchentum die Bevormundung der Kirche gleichzeitig mit ih-

Bormann zum ersten Mal seine Konzeption einer völligen Trennung von Staat und Kirche durchsetzen. Sie kam dann später – in verschärfter Form – im Warthegau zum Zug. Im „Altreich“ hingegen blieb es bei den alten staatskirchenrechtlichen Regelungen.

³⁷ Zu den Inhalten des Gesetzes vgl. ebd., und Meier, Kirchenkampf 3, 548f.

³⁸ Wie Anm. 26.

³⁹ Vgl. Beckmann (Hg.), Kirchliches Jahrbuch, 267.

⁴⁰ Wurm an Liptak v. 10.6.1943, LKA Stuttgart, Altreg. 116e, Dok. III.

rem Schutz und ihrer Finanzierung ausübte, wird heute die finanzielle und verwaltungsmäßige Beherrschung der Kirche, wie sie durch die 17. Verordnung und die Einrichtung der Finanzabteilung zustande gekommen ist, dazu benützt, um ihr jede Bewegungsfreiheit auch auf rein innerkirchlichem Gebiet zu nehmen und die Entwicklung im deutschchristlichen Sinne zu beeinflussen. Die Kirche soll nicht einmal mehr sagen dürfen, was sie unter ihrem Auftrag und Dienst versteht“.⁴¹ [169:]

Im Auftrag der Kirchenführerkonferenz protestierten die Bischöfe Marahrens, Meiser und Wurm am 15. Mai bei der Deutschen Evangelischen Kirchenkanzlei wegen der „Überschreitung der Zuständigkeiten, die der Vorsitzende einer Finanzabteilung besitzt“ und baten, „das Reichskirchenministerium auf diese Lage aufmerksam zu machen“.⁴² Entsprechend protestierte Wurm am 3. Juli 1943 bei Muhs persönlich und fügte noch hinzu: „Das Verhalten des Herrn Cölle ist eine Überschreitung auch seiner engeren Amtsbezugnis. Denn der Beitrag der Deutschen Evangelischen Kirche an die Kirche der Ostmark war von der Finanzabteilung der Deutschen Evangelischen Kirche schon bewilligt; der Vorsitzende hatte nicht das Recht, ohne Befragen der

⁴¹ Wurm an Marahrens v. 10.4.1943, LKA Stuttgart, Altreg. 116e. – Wurm sah in Cölles Vorgehen eine Kompetenzüberschreitung wie im Vorgehen der badischen Finanzabteilung, die am 21.6.1943 der badischen Kirchenleitung mitteilte, „daß Mittel aus dem Vermögen der Landeskirche und der Kirchengemeinden zur Verbreitung oder Besprechung der Wurm'schen Thesen in keinerlei Weise verwendet werden dürfen“ (zit.n.: Kühlewein an RKM v. 23.8.1943, LKA Nürnberg, LKR II, 233). Der badische Landesbischof Kühlewein hatte die „13 Sätze über Auftrag und Dienst der Kirche“ den Dekanen der badischen Landeskirche zugehen lassen, damit sie im Kreis der Amtsbrüder besprochen würden. Kühlewein protestierte beim Reichskirchenministerium, damit die entsprechende Verfügung wieder aufgehoben würde. Das Reichskirchenministerium lehnte dies ab. Erneut wurde auf einzelne belastete Namen bei den Unterschriftenlisten hingewiesen und schließlich festgestellt: „Dadurch muß natürlich die Ordnung im kirchlichen Raume und der Kirchenfrieden gestört werden, wie die Erfahrung schon zur Genüge bestätigt hat. Die sogen. Wurmaktion läßt also tatsächlich die Belange des Volkes in der heutigen Zeit völlig außer Acht.“ (RKM an Landesbischof Kühlewein, Karlsruhe v. 21.9.1943, ebd.)

⁴² EZA B, 2/13. – Schon am 28.4.1943 hatte der Bayerische Landeskirchenrat bei der Kirchenkanzlei um Auskunft gebeten (LKA Stuttgart Altreg. 116e): „Dem Vernehmen nach ist die der evangelischen Kirche der Ostmark zugesagte jährliche Unterstützungsleistung neuerdings davon abhängig gemacht worden, daß Bischof D. Eder seine Unterschrift unter die 13 Sätze zurückzieht, welche die Grundlage der Einigungsbestrebungen des Landesbischofs D. Wurm innerhalb der Deutschen Evangelischen Kirche bilden sollen. Wir bitten um Auskunft, ob dies tatsächlich der Fall ist und ob infolgedessen die Landeskirchen damit rechnen müssen, daß die Gewährung von Kollektennitteln, die von den Spendern als Gaben brüderlicher Liebe zur Behebung kirchlicher Notstände dargebracht wurden, dazu benützt wird, um den Empfängern eine bestimmte Haltung in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen innerhalb der DEK zur Pflicht zu machen.“

Finanzabteilung selbst einen schon bewilligten Beitrag zurückzuziehen oder mit der Zurückziehung zu drohen“.⁴³

Wurm gab seiner Hoffnung Ausdruck, dass Cölle ohne Legitimation durch Muhs gehandelt habe. Die Kirchenkanzlei protestierte ihrerseits beim Reichskirchenministerium. Muhs entblödete sich in seinem Antwortschreiben nicht, jede Kenntnis über Cölles Erpressung abzuleugnen. „In welcher [173:] Form der Vorsitzende der Finanzabteilung bei der Deutschen Evangelischen Kirchenkanzlei Dr. Cölle den Bischof Dr. Eder, Wien, zur Rücknahme seiner Unterschrift unter die Thesen der sogen. Wurmaktion bewogen hat, wofern er dies überhaupt getan haben sollte, entzieht sich meiner Kenntnis“. Er zeigte dann durchaus Verständnis für die Haltung Cölles, wiesen doch die Unterschriften unter die „13 Sätze über Auftrag und Dienst der Kirche“ „eine Reihe von Namen auf, die staatspolitisch wiederholt zu schweren Beanstandungen Anlaß gegeben haben“. Die „Wurmaktion“ sei „den Belangen des Volkes sehr abträglich“. Schließlich verteidigte er Cölles Vorgehen: „Daß einem Übergreifen der Wurmaktion auf die österreichische Landeskirche, die bisher am Kirchenstreit und den damit zusammenhängenden Vorgängen ganz unbeteiligt war, von Seiten des Leiters der Finanzabteilung der Deutschen Evangelischen Kirchenkanzlei in gewisser Weise entgegen gearbeitet worden sein mag, kann bei dieser Sachlage nicht wohl beanstandet werden“.⁴⁴

Cölles Schreiben vom 29. Juni 1943 an Direktor Müller, dem württembergischen Mitglied der DEK-Finanzabteilung, zeigt, dass er und Muhs sich genau abgestimmt hatten. Die Finanzabteilung habe die Aufgabe, die verfassungsmäßige Ordnung der Kirche zu wahren. Wegen der Beteiligung von „namhafte(n) Anhänger(n) der illegalen Bruderräte“ gäbe es Bedenken, ob sich das Kirchliche Einigungswerk nicht „gegen die gesetzte Ordnung richten“ wolle. Weil die ostmärkische Kirche sich aus dem Kirchenstreit heraushalten wolle, habe Eder seine Unterschrift zurückgezogen. Auch müsse bedacht werden, „daß die Kirche der Ostmark aufgrund der einschlägigen Bestimmungen keine Landeskirche im üblichen Sinne, sondern Bestandteil der Deutschen Evangelischen Kirche ist, und daß daher bei allen Maßnahmen, die sich in ihren Auswirkungen möglicherweise gegen die Deutsche Evangelische Kirche oder ihre Organe richten könnten, besondere Zurückhaltung am Platze sei“.⁴⁵

⁴³ Abgedr. bei Heinrich Hermelink, *Kirche im Kampf*, Stuttgart/Tübingen 1950, 613ff.

⁴⁴ AGKZG, Sammlung Kirchliche Quellen 1943.

⁴⁵ Wie Anm. 26.

Resümee

Die Auseinandersetzungen wegen des „Falles Eder“ zogen sich bis in das Jahr 1944 hinein.⁴⁶ Dabei blieb es bei den unversöhnlichen Gegensätzen zwischen Wurm und Cölle. Wurm sah in seinem Einigungswerk eine große Hilfsaktion für die zersplitterte evangelische Kirche Deutschlands: „Niemand, dem es um die Erhaltung einer die Landeskirchen in einem Geist zusammenfassenden deutschen evangelischen Kirche zu tun ist, braucht also das Einigungswerk zu fürchten oder zu bekämpfen“.⁴⁷ Cölle hielt es – ganz wie Staatssekretär Muhs – für ein politisch fragwürdiges Unternehmen, das es mit allen Mitteln zu bekämpfen galt. [174:]

So verständlich der „Umfall des Wiener Oberkirchenrats“ angesichts der prekären finanziellen, ja staatskirchenrechtlichen Situation der „Kirche der Ostmark“ war, so problematisch war das Zurückweichen gegenüber der unverschämten Erpressung Cölles. Das Beispiel Wehrenfennig zeigt, dass der NS-Staat – und der stand ja hinter Cölles Aktion – durchaus zurückwich, wenn er auf Widerstand der Kirchen stieß. Das gilt vor allem für die Kriegszeit, in der es möglichst wenig Spannungen an der „Heimatfront“ geben sollte. Es darf gefragt werden, ob die Kirchen sich der Möglichkeiten, die sie hatten, wirklich bewusst waren. Cölles Erpressung zeigt schließlich, was den evangelischen Kirchen möglicherweise bei einem deutschen „Endsieg“ gedroht hätte, wenn nicht, wie es Bormann im Warthegau zu verwirklichen suchte, die „strikte Trennung von Staat und Kirche . . . mit dem Ziel, durch Entzug aller staatlichen Privilegien, durch Dezentralisierung und Privatisierung die Kirchen in private Vereine umzuwandeln, die leicht zu beherrschen waren und zu gegebener Zeit liquidiert werden konnten“,⁴⁸ so doch, wie es Muhs und Cölle planten, eine totale Knebelung der Kirchen mit Hilfe der dem NS-Staat willfährigen Finanzabteilungen.

⁴⁶ Vgl. Wurm an DEK v. 27.11.1943 und Cölle an OKR Stuttgart v. 29.2.1944, LKA Stuttgart, Altreg. 116e.

⁴⁷ Wurm an DEK v. 27.11.1943, ebd.

⁴⁸ Klaus Scholder, Die Kirchen im Dritten Reich, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenschrift „Das Parlament“ 15/71, Berlin 1971, 3ff.: 27.

V.

**Verantwortung
für Kirche und Schule
nach 1945**

13. Deutsch-deutsche Kontakte im Schatten der großen Politik

Geschichte einer kirchlichen Patenschaftsbeziehung
zwischen 1964 und 1968¹

Vorbemerkung

Durch den Bau der Berliner Mauer am 13. August 1961 wurden die Kontakte zwischen den Deutschen in Ost und West immer mehr erschwert. Wichtige gesamtdeutsche Begegnungsmöglichkeiten bildeten die vielfältigen Partnerschaftsbeziehungen zwischen west- und ostdeutschen Kirchengemeinden.

Ein erhalten gebliebener umfangreicher Briefwechsel zwischen dem evangelischen Pfarrer Dankwart Zeller aus Köngen und Partnern von Kirche sowie Staat und Parteien in der DDR ermöglicht eine Erinnerung an deutsch-deutsche Kontakte auf kirchlicher und politischer Ebene im Vorfeld der neuen Ostpolitik (ab 1969). Aus den Kontakten zwischen zwei Patengemeinden in Ost und West ergaben sich mehrmalige Besuchsreisen von Mitgliedern der Kirchengemeinde Köngen (West) in die Patengemeinde Gräfenroda (Ost) sowie andererseits Besuche von Politikern der (Ost-) CDU und der SED in Köngen. Der Beitrag stellt diese Kontakte dar, zusammen mit den vielen Schwierigkeiten, die sich aus der allgemeinen politischen Situation damals ergaben.²

Zur allgemeinen politischen und kirchlichen Lage im geteilten Deutschland zwischen 1964 und 1968

Der Beginn der Kontakte im Jahr 1964 fiel in eine Zeit der allgemeinen Konsolidierung der DDR nach dem Bau der Berliner Mauer.³ Bis 1966 hielt die DDR an ihrer Forderung nach der „Einheit Deutschlands“ fest; die deutsche Teilung wurde freilich weiter zementiert. Im Mai 1964 hatte Walter Ulbricht Bundeskanzler Ludwig Erhard in einem Brief vorgeschlagen, dass beide deutsche Staaten an der Überwindung der Spaltung arbeiten [47:] sollten. Er erhielt keine Antwort.⁴ Mit der Bildung der Großen Koalition Ende 1966 änderte die DDR ihre Deutschlandpolitik radikal.⁵ Die

¹ Pfarrer Dankwart Zeller, Tübingen, zum 70. Geburtstag.

² Der gesamte Briefwechsel ist im Besitz von J.Th.

³ Vgl. Vgl. Hermann Weber, Kleine Geschichte der DDR (Edition Deutschland Archiv), Köln 1980, 105ff.

⁴ Zum Folgenden a.a.O., 118.

⁵ A.a.O., 128.

neue Politik der Regierung Kiesinger/Brandt, die bessere Kontakte mit den osteuropäischen Ländern wollte und auch eine Entkrampfung in Deutschland anstrebte, stieß auf großen Widerstand in der DDR. Man befürchtete, isoliert zu werden. „Eine Vereinigung zwischen unsrem sozialistischen Vaterland und der vom Monopolkapitalismus beherrschten Bundesrepublik (sei) unmöglich“, so hieß es in einem (bestellten?) Leserbrief des „Neuen Deutschland“ vom 16. Januar 1967.⁶ Das machte deutsch-deutsche Kontakte auf unterer Ebene zunehmend schwieriger. Kirchlich gesehen fallen die Jahre 1964–1968 in eine Zeit, in der die DDR die gesamtdeutsche Kirchenorganisation der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) bekämpfte. Nach der Unterzeichnung des Militärseelsorgevertrages zwischen der EKD und der Bundesregierung brach die DDR-Regierung die Beziehungen zur „NATO-Kirche“ EKD ab.⁷ Durch eine Vielzahl von administrativen Maßnahmen drängte die DDR-Regierung auf eine Trennung der DDR-Kirchen von den Kirchen der Bundesrepublik, ein Prozess, der sich über 10 Jahre hinzog. Besonders spektakulär war die Ausbürgerung des damaligen Ratsvorsitzenden Kurt Scharf Ende August 1961. Unter anderem wurde ihm vorgeworfen, er sei als Ratsvorsitzender der EKD Leiter einer „friedensfeindlichen und illegalen Organisation“.⁸ Mit der Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK) 1969 und dessen Anerkennung durch die Regierung der DDR 1971 schieden die evangelischen Kirchen der DDR endgültig aus der rechtlichen Gemeinschaft der EKD aus; in Art. 4,4 der Bundesordnung bekannten sie sich freilich „zu der besonderen Gemeinschaft der ganzen evangelischen Christenheit in Deutschland“.⁹

Für die offizielle DDR-Politik waren Patenschaftsbeziehungen zwischen den Kirchengemeinden in Ost und West unter diesen Umständen nicht willkommen, gingen sie doch im Grunde von der fortdauernden Einheit der EKD aus.¹⁰ Die Bundesregierung hingegen unterstützte solche Patenschaftsbeziehungen ausdrücklich. Auftritte von (Ost-) CDU-Politikern und SED-Politikern in der Bundesrepublik sowie Treffen von Gruppen aus der Bun-

⁶ Zit. n. ebd.

⁷ Am 17. Mai 1958 teilte DDR-Ministerpräsident Otto Grotewohl dem EKD-Bevollmächtigten bei der DDR-Regierung Propst Heinrich Grüber mit, dass die DDR keine Vertretung der EKD bei der DDR-Regierung anerkenne. Vgl. Peter Maser, *Glauben im Sozialismus. Kirchen und Religionsgemeinschaften in der DDR*, Berlin 1989, 74.

⁸ Vgl. Vgl. Karl Herbert, *Kirche zwischen Aufbruch und Tradition. Entscheidungsjahre nach 1945*, Stuttgart 1989, 307.

⁹ Zit. n. Maser, *Glauben*, 84.

¹⁰ „Wir denken“ – so Oberstudienrat Gottfried Richter (SED) –, „daß Patenschaften und ihre Realisierung von normalen Beziehungen zwischen zwei Staaten und von normalen Beziehungen zwischen Staat und Kirche abhängen.“ Richter an Zeller v. 21.7.1967. Zu Richter vgl. Anm. 40. – Aus ökonomischen Gründen begrüßte es die DDR andererseits, wenn durch die Patenschaftsbeziehungen die so sehr benötigten Devisen ins Land kamen.

desrepublik mit Vertretern des politischen Lebens der DDR in der DDR wurden von dieser nicht behindert, zumal hier der eigene politische Standpunkt deutlich zum Ausdruck gebracht werden konnte.¹¹

Wer zwischen 1964 und 1968 intensive Kontakte mit der Patengemeinde in der DDR pflegen wollte, die auch Treffen in der DDR umfassten, musste ungewollt und manchmal auch gewollt Kontakte mit Vertretern des politischen Lebens der DDR in Kauf nehmen. [48:]

Patenschaftsbeziehungen zwischen Köngen und Gräfenroda

Aufgrund von Verabredungen, die bis in die späten 1940er und die 1950er Jahre zurückreichten, hatte jede evangelische Landeskirche in der DDR eine oder mehrere Partnerkirchen in der Bundesrepublik.¹² Entsprechende Beziehungen gab es auch auf der Ebene der Kirchenkreise und -gemeinden. Sprach man in den ersten Jahrzehnten nach dem Krieg von Patengemeinden, so seit Ende der 1960er Jahre von Partnergemeinden. Die Inhalte dieser Beziehungen waren höchst unterschiedlich. Sicher nahm die materielle Hilfe von West nach Ost einen ganz wesentlichen Platz ein. Doch spielten auch der Erfahrungsaustausch zwischen den jeweiligen Pfarrern und den Gemeinden eine wichtige Rolle. Dabei informierte man sich gegenseitig über die jeweiligen Lebensverhältnisse. Ansatzweise konnte es auch zu kommunalen Kontakten kommen.

Partnerkirche der thüringischen Landeskirche war die württembergische Landeskirche. Die württembergische Kirchengemeinde Köngen hatte die thüringische Kirchengemeinde in Gräfenroda mit ihrem Pfarrer Hans-Joachim Blankenburg zur Patengemeinde. Pfarrer Zeller kam 1964 nach Köngen. Dankwart Zeller war und ist noch Mitglied der Kirchlichen Bruderschaft in Württemberg, einer Vereinigung von evangelischen Gemeindegliedern und Pfarrern, die sich von der Tradition der Bekennenden Kirche her versteht und insbesondere die politische Verantwortung der Kirche in Wort und Tat zur Geltung bringen will.¹³ Konkret engagierte sich die Kirchli-

¹¹ Vgl. Christoph Kleßmann, *Zwei Staaten, eine Nation. Deutsche Geschichte 1955–1970*, Göttingen 1988, 458–462: „Westarbeit‘ als offensive Legitimation“.

¹² Zu den Paten- bzw. Partnerschaften vgl. Reinhard Henkys, *Die DDR-Kirchen als ökumenische Partner*, in: Ders., *Die Evangelischen Kirchen in der DDR, Beiträge zu einer Bestandsaufnahme*, München 1982, 189–191: 191: „Das gesamte Feld der Partnerschaftsbeziehungen ist nicht zentral organisiert. Es ruht auf der Initiative und dem Interesse der Beteiligten. Seine Lebensfähigkeit hat sich daran erwiesen, daß eben nicht nur traditionelle Beziehungen mit den ursprünglichen Personenkreisen weiter geführt werden, sondern immer auch neue entstehen, während alte zuweilen absterben.“

¹³ Vgl. Diethard Buchstädt, *Kirche für die Welt. Entstehung, Geschichte und Wirken der Kirchlichen Bruderschaften im Rheinland und Württemberg 1945–1960* (SVRKG 131), Köln 1999.

che Bruderschaft nach dem Zweiten Weltkrieg vor allem gegen die Wiederbewaffnung Deutschlands und die Atombewaffnung der Bundeswehr. Nach dem vorläufigen Abschluss der Atomdebatte 1958 beschäftigte sie sich intensiv mit dem Ost-West-Verhältnis. Sie beteiligte sich auch an der durch Dibelius' Obrigkeitsschrift ausgelösten Debatte, ob Röm. 13 („Seid untertan der Obrigkeit“) auch in bezug auf die DDR-Staatsmacht gelte. In diesem Zusammenhang entstand in Bruderschaftskreisen eine ‚Evangelische Stellungnahme‘ zu der Frage ‚Die Christen und ihre Obrigkeit‘. Sie enthielt auch die Forderung nach „einer wechselseitigen staatsrechtlichen Anerkennung der beiden deutschen Teilstaaten“ und rief heftige Reaktionen in der Bundesrepublik hervor.¹⁴ Zu einer solchen Anerkennung sollte es erst in der Zeit der sozialliberalen Koalition (ab 1969) kommen.

Zeller kam zu Beginn der 1960er Jahre immer wieder zu Tagungen in die DDR, so z.B. zu den Treffen des Weißenseer Arbeitskreises.¹⁵ Er nahm auch an Regionaltagungen der Christlichen Friedenskonferenz (CFK) in der DDR teil. Diese 1958 in Prag gegründete internationale Organisation von Kirchen sowie in Regionalkonferenzen zusammengefassten Einzelpersonen war im ersten Jahrzehnt ihres Bestehens „eine wichtige Begegnungsstätte zwischen Ost und West unter dem gemeinsamen Willen zur Versöhnung“.¹⁶ Wie sehr die Ostblockregierungen sie zum eigenen Propagandainstrument machen wollten, wurde erst jüngst nachgewiesen.¹⁷ Sie kam 1968 in eine schwere Krise, als ihr Präsident, der Prager Theologieprofessor Joseph L. Hromadka, gegen den Einmarsch der Warschauer Pakttruppen in die CSSR protestierte und sich danach genötigt sah zurückzutreten.

Nach einem Besuch Zellers bei seinem Amtskollegen Blankenburg in Gräfenroda im Oktober 1964 wurde die Patenschaftsarbeit intensiviert. Der Köngener Pfarrer brachte Adressen von kirchlichen Mitarbeitern in Gräfen-

¹⁴ Vgl. Herbert, Kirche, 305.

¹⁵ Am 12./13. Oktober 1964 nahm er zusammen mit Helmut Gollwitzer, Georges Casalis und Jan Milic Lochmann an einer Tagung des Weißenseer Arbeitskreises in Berlin teil. Vgl. Zeller an Blankenburg v. 1.10.1964. Der Weißenseer Arbeitskreis, bestehend aus Theologen von Berlin-Brandenburg, basierte auf der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 und dem Darmstädter Wort des Reichsbruderrates von 1947. Er stand kritisch zu Theologie und Kirchenpolitik von Bischof Dibelius. Ein Stasi-Bericht vom 12. August 1960 unterscheidet einen regimetreuen Flügel von einem regimetreuen Flügel. Vgl. dazu Gerhard Besier/Stephan Wolf (Hg.), „Pfarrer, Christen und Katholiken“. Das Ministerium für Staatssicherheit der ehemaligen DDR und die Kirchen, Neukirchen-Vluyn 1991, 226–232.

¹⁶ Herbert, Kirche, 330.

¹⁷ Vgl. Gerhard Besier, Der SED-Staat und die Kirche. Der Weg in die Anpassung, München 1993, 441ff. – Besiers Darstellung macht auch deutlich, wie Kirchenmänner aus der Bundesrepublik und der DDR sich immer wieder wehrten, für die östliche Propaganda eingespannt zu werden.

roda mit und verteilte sie an Mitarbeiter in Köngen. So kamen Briefpartnerschaften zustande. Mit Paketen suchten die westlichen Partner die östlichen Partner zu unterstützen. Zum Teil finanzierten die westlichen Partner ihre Pakete selbst, zum Teil erhielten sie vom Hilfswerk der Evangelischen Landeskirche in Württemberg Gelder zum Packen von Paketen bzw. Textilien zum Weiterversand in die DDR.¹⁸ Pfarrer Zeller organisierte auch eine Geschenkaktion von Konfirmanden (West) für Konfirmanden (Ost).¹⁹ Des Weiteren wurden auch konkrete Projekte der thüringischen Gemeinde unterstützt. Diese trug schwer an der Renovierung kirchlicher Gebäude und der denkmalgeschützten Orgel. Konkret ging es um die Frage, ob und zu welchen Konditionen eine Spende aus der Bundesrepublik in die DDR transferiert werden könnte. Nach einem Briefwechsel mit dem Hilfswerk konnten 1.000 DM, die bei einem Gemeindefest in Köngen erwirtschaftet worden waren, zum Kurs von 1:1,5 in die Patengemeinde transferiert werden.²⁰ In seinem Dankeschreiben bot Pfarrer Blankenburg aus Gräfenroda von heimischen Drechslern hergestellte Kollektenteller als Gegengabe an, die von Köngen gerne akzeptiert wurden.²¹ Mit Hilfe des Hilfswerks und des Patenpfarrers in Köngen konnte Pfarrer Blankenburg in Gräfenroda schließlich im Jahr 1968 auch in den Besitz eines PKW der Marke Wartburg gelangen.²² Auch bei der Übersiedlung von DDR-Bürgern bzw. Kuraufenthalten für kranke DDR-Bürger war Pfarrer Zeller behilflich.²³ Im Zuge der gegenseitigen Besuche wurden schließlich auch mögliche Partnerschaftsbeziehungen zwischen den örtlichen Vereinen diskutiert (s.u.).

Besuche und Gegenbesuch 1965/66

Schon beim ersten Besuch von Pfarrer Zeller in Gräfenroda beschlossen beide Pfarrer, wenn möglich einen Besuch einer Gruppe von kirchlichen Mitarbeitern aus Köngen in Gräfenroda zu arrangieren.²⁴ Pfarrer Blankenburg aus Gräfenroda schlug als Besuchstermin den 18.–22. September 1965 vor. Zunächst musste die zuständige Stelle beim Rat des Kreises konsultiert werden. „Die Aussichten sind nicht ganz hoffnungslos“, teilte Pfarrer Blanken-

¹⁸ Hilfswerk der evangelischen Landeskirche in Württemberg, gez. Hirth, an Zeller v. 24.11.1964 und Antwort Zeller v. 26.11.1964, wo es u.a. um eine Patenschaft für den Gräfenrodaer Kirchenförster ging.

¹⁹ Blankenburg an Zeller v. 6.4.1965.

²⁰ Zeller an Hilfswerk v. 14.10.1965 und Hilfswerk an Zeller v. 2.12.1965. Am 29. September 1966 stellt Zeller seinem thüringischen Amtskollegen eine Orgelspende von 2.000 DM in Aussicht.

²¹ Blankenburg an Zeller v. 19.2.1966.

²² Hilfswerk an Zeller v. 14.5.1968.

²³ Zeller an Hilfswerk v. 18.7.1967.

²⁴ Zeller an Blankenburg v. 20.11.1964.

burg am 22. Juni 1965 mit. Pfarrer Zeller sollte in einem Brief an den Bürgermeister des Ortes Gräfenroda Referenzen nennen, d.h. Persönlichkeiten des politischen Lebens in der DDR angeben, mit denen er schon Kontakt gehabt hatte. Pfarrer Blankenburg hoffte, dass es „zu einer kirchlichen Begegnung kommen“ würde mit einer Predigt von Pfarrer Zeller, mit einem Gemeindeabend und einer Übernachtung in Gräfenroda.²⁵ Pfarrer Zeller warnte in seinem Antwortbrief vor der Illusion, dass [50:] man den Besuch offiziell als „kirchliche Begegnung“ laufen lassen könnte. Er müsste als politische Begegnung angemeldet werden. „Wenn wir also nicht Gefahr laufen wollen, alles zu verscherzen, sollte man nur ein Minimum an geistlicher Substanz beantragen, um dann eventuell ein Maximum zu praktizieren“. Zeller wies seinen DDR-Amtskollegen auf zwei Verbindungsleute hin, die am besten eingeschaltet werden sollten, nämlich Präses Willy Rutsch aus Erfurt und Frau Stolzenbach, eine Pfarrerswitwe aus Ostberlin, beide Mitglieder der Ost-CDU.²⁶ Willy Rutsch, Präses der Vereinigten Kirchen- und Klosterkammer, früherer Minister im alten Land Thüringen, war aktiver Katholik und setzte sich unter Berufung auf die Friedenszyklen der Päpste Johannes XXIII. und Paul VI. für den Völkerfrieden ein. Er sah sich dabei in voller Übereinstimmung mit der Friedenspolitik der DDR. So hieß es in dem von ihm mitverfassten „Friedensruf katholischer Bürger aus der Hauptstadt Berlin“ vom 22. Mai 1964: „Wir treten mit unseren Päpsten für Gerechtigkeit und Liebe zwischen den Völkern ein. Deshalb sind wir stolz darauf, daß unsere Regierung die Völkerfreundschaft zum Prinzip ihrer Außenpolitik erhoben hat. Unser christliches Gewissen zwingt uns jedoch, die aggressive Revanchepolitik der Bundesrepublik schärfstens zu verurteilen, weil sie neues, noch furchtbareres *Leid* über die Völker bringen kann.“²⁷ Rutsch organisierte laufend Ost-West-Begegnungen. Auch wenn Rutsch sich mit seinem Friedensengagement objektiv vor den Karren der DDR-Propaganda spannen ließ,²⁸ konnte ihm ein ehrliches Bemühen um Aussöhnung und Brücken-

²⁵ Blankenburg an Zeller v. 22.6.1965.

²⁶ Zeller an Blankenburg v. 29.6.1965.

²⁷ Der „Friedensruf“ findet sich in einem Bericht über die Tagung des Nationalrats der Nationalen Front mit katholischen Persönlichkeiten. Auf dieser Tagung hielt Rutsch einen Vortrag, der ebenfalls im obigen Bericht abgedruckt ist. Rutsch begann danach seinen Vortrag mit einem Zitat aus der Weihnachtsansprache von Papst Johannes XXIII. von 1962: „Es gilt den Frieden zu suchen, zu jeder Zeit sich anzustrengen, um ihn rings um uns zu schaffen, damit er sich in der ganzen Welt ausbreite, ihn vor jedem gefährlichen Wagnis zu schützen und ihn niemals preiszugeben.“

²⁸ Wie Besier, SED-Staat, 572f. nachweist, wandte sich Anfang 1964 die SED-Kirchenpolitik immer aufmerksamer der katholischen Kirche zu, nicht zuletzt wegen der päpstlichen Enzyklika „Pacem in terris“. Nach Ansicht des Politbüros des Zentralkomitees der SED sollten die katholischen Christen in den „Kampf um die Sicherung des Friedens und den umfassenden Aufbau des Sozialismus in der DDR“ einbezogen werden.

schlag nicht abgesprochen werden. Er setzte sich für die Besuchsreisen in die DDR unermüdlich ein, auch als von Seiten der DDR immer größere Hindernisse aufgerichtet wurden.

Pfarrer Zeller schrieb dann an den Bürgermeister von Gräfenroda und die Angelegenheit wegen des Besuchs wanderte an die höheren Instanzen in der DDR. Anfang August erbat Rutsch eine Liste mit den vorgesehenen Besuchern.²⁹ Zeller schickte Mitte August die Liste und entwickelte Vorschläge für das Besuchsprogramm. 1½ Tage wollte man in der Patengemeinde verbringen und an 2½ Tagen Weimar, Buchenwald oder die Wartburg besuchen, „einen Einblick in die sozialen Errungenschaften der DDR . . . gewinnen“ und ein Ost-West-Gespräch mit „verantwortlichen Mitarbeitern Ihres Staates (unter Beteiligung von Friedensrat, Nationalrat CDU und kommunalen Funktionären . . .)“ führen.³⁰ Anfang September war noch nichts geklärt. Mitte September – der geplante Termin war schon verstrichen – kam endlich die Zusage, dass der Besuch in der ersten Oktoberhälfte stattfinden könnte, freilich würde eine Übernachtung in der Patengemeinde nicht erlaubt.³¹ Nun war die Frage, ob man trotzdem fahren solle. Die Besuchsgruppe entschied sich zum Fahren, konnte aber mit Erfolg durchsetzen, dass ein Tag in der Patengemeinde genehmigt wurde. Der Besuch wurde dann durchgeführt. Neben der Patengemeinde wurden Weimar, Buchenwald und die Wartburg aufgesucht. Und auch das Ost-West-Gespräch fand statt.

Schon im August hatte Pfarrer Zeller Willy Rutsch zu einem „Ost-West-Gespräch über die uns bewegenden Fragen der Friedenserhaltung und der Verständigung zwischen [51:] DDR und BRD“ eingeladen.³² Und Rutsch konnte Anfang November 1965 mitteilen, dass er nach Rücksprache mit der CDU-Zentrale in Berlin die Zustimmung erhalten habe, die Einladung anzunehmen.³³ In den nächsten Wochen ging es dann um die Frage, wer zu dem Gegenbesuch nach Köngen kommen würde. Frau Stolzenbach schlug vor, neben Rutsch und ihr auf jeden Fall einen evangelischen Theologen ein-

²⁹ Rutsch an Zeller v. 14.8.1965.

³⁰ Zeller an Rutsch v. 20.8.1965.

³¹ Zeller an Rutsch v. 22.5.1965.

³² Zeller an Rutsch v. 26.8.1965. – Anlässlich des 20. Jahrestags des Kriegsendes plante man in Köngen eine Vortragsreihe „Wo stehen wir heute?“ Sie sollte von Martin Niemöller eröffnet werden; auch Landesrabbiner Bloch war als Redner vorgesehen. Zeller schrieb nicht zuletzt für die Ohren derer, die in Berlin die Erlaubnis geben mussten: „Vor allem auch angesichts der immer drohender werdenden Gefahren für den Weltfrieden wäre es unserem Gemeindepresbyterium eine Freude, Sie mit Ihrer lieben Frau und einer Delegation gleich gesinnter und interessierter Freunde aus Ihrer Partei und den ihr nahestehenden Funktionsgruppen bei uns zu einem Ost-West-Gespräch über die uns bewegenden Fragen der Friedenserhaltung und der Verständigung zwischen DDR und BRD begrüßen zu dürfen.“

³³ Rutsch an Zeller v. 5.11.1965.

zuladen und auch einen Marxisten. Sie sprach von den positiven Erfahrungen, wenn bei Tagungen des Internationalen Versöhnungsbundes in der Bundesrepublik oder bei Treffen der Christlichen Friedenskonferenz in der DDR Marxisten eingeladen würden.³⁴ Auch Pfarrer Zeller sprach sich für die Einladung eines Marxisten aus und schlug den Leiter der Gedenkstätte Buchenwald, Kucharczyk, vor, den die Gruppe aus Köngen bei ihrer Besichtigung von Buchenwald kennen gelernt hatte. Auch äußerte er den Wunsch, den Patenpfarrer Blankenburg aus Gräfenroda „mitzulotsen“.³⁵ Anfang Dezember konnte Rutsch mitteilen, dass er auf jeden Fall mit Frau Stolzenbach zu einem Vortragsabend nach Köngen kommen würde, und bat um Zusendung des Programms.³⁶ Fest ausgemacht wurde daraufhin ein Vortragsabend am 2. Februar 1966 in Köngen, in der Rutsch bzw. der noch einzuladende Marxist reden sollten zum Thema „Meine politische Verantwortung als Christ in der DDR – meine politische Verantwortung als Marxist in der DDR“. Weiter sollte noch ein Katholik aus der Bundesrepublik als Redner gewonnen werden.³⁷ Anfang Januar bemühte sich Rutsch noch um einen jungen Theologen von der Humboldt-Universität und den Schulleiter einer erweiterten Oberschule aus Weimar.³⁸ Das Programm sah nun vor: Besuch eines Industriebetriebs, Gespräche mit der Kommunalverwaltung, der Lehrerschaft und Vertretern der Parteien, der Gewerkschaften und der Kirchen. Auch eine Kirchengemeinderatssitzung mit den Gästen wurde geplant. Zum Abschluss sollte ein Gespräch mit Kriegsgegnerorganisationen, u.a. der Bruderschaft, stattfinden.³⁹

Der Besuch aus der DDR fand dann im Februar 1966 in Köngen statt. Neben Willy Rutsch und Frau Stolzenbach kamen zwei Vertreter der SED aus Dresden, der Leiter der renommierten Kreuzschule in Dresden, Oberstudienrat Gottfried Richter, und ein Dozent der Technischen Universität. Gottfried Richter zeigte sich in Köngen und bei den weiteren Kontakten als überzeugter, nicht opportunistischer Marxist.⁴⁰ Der Vortragsabend

³⁴ Stolzenbach an Zeller v. 21.10.1965.

³⁵ Zeller an Rutsch v. 9.11.1965.

³⁶ Rutsch an Zeller v. 7.12.1965.

³⁷ Zeller an Rutsch v. 14.12.1965.

³⁸ Rutsch an Zeller v. 4.1.1965.

³⁹ Vgl. hektographiertes Programm.

⁴⁰ Gottfried Richter, der 1971 zum Professor ernannt wurde, leitete die Kreuzschule ganz nach der Parteilinie. Der Musikwissenschaftler Matthias Hermann erwähnte in einem Vortrag, der vom 7.–28.2.1990 in der Sächsischen Zeitung abgedruckt wurde und das Thema hatte „In Grenzen des Tolerierbaren? Kreuzkantor Rudolf Mauersberger im Spannungsfeld des sozialistischen Apparates“, mehrere Beispiele, wie konsequent Richter hier vorging. Als sich Schüler der Klasse 10c (im März 1966) gegen den Zwang einer Listensammlung der FDJ „für das kämpfende vietnamesische Volk“ aussprachen, und zwar durch einen im Klassenzimmer ausgehängten Anschlag, kannte Richter kein Par-

stieß auf große Resonanz bei der Bevölkerung. Um gegen Scherereien gewappnet zu sein, lud Zeller sogar ganz offiziell einen Vertreter des Verfassungsschutzes ein und begrüßte ihn vom Podium her. Ein weiterer wichtiger Termin war ein Gespräch auf dem Rathaus von Köngen mit der DDR-Delegation. Vertreten waren auf westlicher Seite die verschiedenen Parteien wie auch die Gewerkschaften. Die Grundfrage bei diesem Gespräch war, welche Möglichkeiten es für Schritte zur Wiedervereinigung gebe.⁴¹ Auch die DDR-Delegation konnte im Frühjahr 1966, also bevor die DDR-Führung die Einheit Deutschlands aus ihrem Forderungskatalog strich, noch ohne Schwierigkeiten an einem Gespräch über Schritte zur Wiedervereinigung teilnehmen. [52:]

Besuch und Gegenbesuch 1966/67

Der Besuch war nach Einschätzung der DDR-Besucher sehr positiv verlaufen, Willy Rutsch sah vor allem eine positive Wirkung für die von beiden Seiten gewollte Friedensarbeit.⁴² Oberstudienrat Richter sprach eine Gegeneinladung nach Dresden aus. Beide hatten schon in Köngen von dem Wunsch nach einem weiteren Besuch von Vertretern der Kirchengemeinde Köngen bei der Patengemeinde in Gräfenroda erfahren. Auch dieses Mal wurde von westlicher Seite gewünscht, dass Pfarrer Zeller dort den Gottesdienst halten könnte.⁴³ Auch Pfarrer Blankenburg sprach sich sehr für einen erneuten Besuch in Gräfenroda aus.⁴⁴ Anfang März teilte Rutsch mit, dass auch beim diesjährigen Besuch die Patengemeinde aufgesucht werden könne; Schwierigkeiten bereite die Predigt von Zeller in Gräfenroda.⁴⁵ Einige Tage später erhielt die westdeutsche Gemeinde die Nachricht, dass dieses Mal ein Besuch in Gräfenroda nicht möglich sei.⁴⁶ Dies veranlasste Zeller zu einem ausführlichen Protestbrief an Rutsch, worin er diesem mitteilte, dass unter diesen Umständen auf den Besuch in Dresden ganz verzichtet werden müsste.⁴⁷

don. Es wurde festgelegt, den Schüler H. wegen der eingangs genannten Delikte mit der höchstmöglichen Disziplinarstrafe zu belegen und alle Schüler disziplinarisch zur Verantwortung zu ziehen, die sich von ihrem Verhalten nicht eindeutig distanzieren. (Bericht Richters v. 16.2.1966, abgedruckt in ebd.)

⁴¹ Vgl. Bericht in „offen und frei“, gegründet von Eugen Eberle, 2. Februar-Ausgabe 1966, 3.

⁴² Rutsch an Zeller v. 18.2.1966.

⁴³ Zeller an Rutsch v. 17.2.1966.

⁴⁴ Blankenburg an Zeller v. 19.2.1966.

⁴⁵ Rutsch an Zeller v. 8.3.1966.

⁴⁶ Vgl. Zeller an „Reiseteilnehmer der DDR-Fahrt“ v. 29.3.1966.

⁴⁷ Zeller an Rutsch v. 17.3.1966. – Zeller vermutete in seinem Brief, dass das Verbot des Besuchs der Patengemeinde zusammenhängen könnte mit der Weigerung der Bundesregierung, die DDR völkerrechtlich anzuerkennen oder gar mit der von der DDR im Vor-

Daraufhin wurde Rutsch in Ostberlin vorstellig und erreichte, dass wenigstens eine Delegation von vier Vertretern der westlichen Gemeinde nach Gräfenroda fahren konnte.⁴⁸ Die westliche Reisegruppe entschied sich, unter diesen Umständen die Reise doch zu wagen. Mit einer Gruppe von 28 Personen fuhr man nach Ostern 1966 nach Dresden und anschließend nach Erfurt, Weimar und Buchenwald. Aussprachen mit Lehrern und Schülern einer Dresdner Oberschule und einer Lehrausbildungsstätte fanden statt. Im kirchlichen Gemeindeblatt von Köngen wurde unter „Ostdeutsches Reisetagebuch“ eine Schilderung der Reise gegeben. Als ein Höhepunkt wurde das Gespräch in der Dresdner Kreuzschule am Abend geschildert: „... lieferten sich die vierzig Lehrer der Schule (samt Frauen) und die 23 Köngener ein heißes Redegefecht über drei Fragenkreise: 1. Das Wesen der politisch-ideologischen Erziehung in der DDR; 2. welche Chance die Christen in diesem sozialistischen Staat haben; 3. wie wir wohl der Vereinigung Deutschlands näherkommen könnten. Manchmal stoben die Funken nur so, und es wurden zwei Dinge klar: Daß wir einerseits viel mehr gemeinsam haben, als wir oft denken, daß aber andererseits die Auseinandersetzung zwischen dem christlichen Glauben und dem Marxismus von beiden Seiten noch viel gründlicher und ernsthafter geführt werden muß“.⁴⁹ In seinem Dankesbrief an Willy Rutsch teilte Zeller mit, dass er sich weiter mit allen Kräften für entsprechende Begegnungen einsetzen wollte. Einen Bericht über die Dresdner Reise wollte er zusammen mit Wünschen und Anregungen an das Gesamtdeutsche Ministerium schicken. Weiter schlug er einen erneuten Gegenbesuch in Köngen vor.⁵⁰

Zeller bemühte sich in den nächsten Monaten auch darum, einen kommunalen Austausch zwischen Köngen und Gräfenroda zustande zu bringen. Im Mai 1966 kündigte er die Bereitschaft des Turn- und Sportvereines von Köngen an, zu einem Leichtathletikvergleichskampf nach Gräfenroda zu kommen.⁵¹ Als keine Antwort kam, hakte er zwei Monate später nach.⁵² Der Antwortbrief aus Gräfenroda war dann [53:] doch ziemlich ausweichend. Einen Vergleichskampf könne man gegenwärtig in Gräfenroda

feld schwer bekämpften Wahl von Kurt Scharf zum Bischof von Berlin-Brandenburg als Nachfolger von Dibelius. Vgl. dazu auch Besier, SED-Staat, 601ff. Zeller selbst hielt die Wahl Scharfs auch nicht für glücklich, musste doch die Wahl eines Nicht-DDR-Bürgers zum Bischof der Ost-West-übergreifenden Landeskirche von Berlin-Brandenburg auf das DDR-Regime besonders provozierend wirken. Vgl. dazu Besier, SED-Staat, 604, der die ablehnende Haltung des Weißenseer Arbeitskreises zur Wahl Scharfs darstellt.

⁴⁸ Rutsch an Zeller v. 24.3.1966.

⁴⁹ Die Brücke, Gemeindeblatt der Kirchengemeinde Köngen v. Mai 1966.

⁵⁰ Zeller an Rutsch v. 26.4.1966.

⁵¹ Zeller an den Rat der Gemeinde Gräfenroda v. 11.5.1966.

⁵² Zeller an den Rat der Gemeinde Gräfenroda v. 1.7.1966.

nicht durchführen; dazu müssten erst die sportlichen Anlagen in Ordnung gebracht werden. Der eigentliche Grund für das Zögern wurde etwas verschlüsselt so benannt: „Durch die sehr umfangreiche Arbeit in unserer Gemeinde sowie die Klärung der in Ihrem Schreiben aufgeworfenen Fragen in Verbindung mit dem Dialog der beiden großen Arbeiterparteien wurde unsere Antwort hinausgezögert, welches wir hiermit zu entschuldigen bitten.“⁵³ Der Brief spricht den im Jahr 1966 geplanten Austausch von Rednern der SPD und der SED an. Danach sollten zunächst in Karl-Marx-Stadt (heute wieder Chemnitz) Vertreter der SPD auf einer SED-Versammlung sprechen und dann in Essen Vertreter der SED auf einer SPD-Versammlung. Die SED sagte dann schließlich den Redneraustausch ab. Die SED-Führung war offensichtlich vom großen Echo, das der angekündigte Austausch in der DDR gefunden hatte, schockiert. Sie schreckte vor der Wirkung, die eine öffentliche Diskussion der Deutschen Frage auf die DDR-Bevölkerung haben würde, zurück.⁵⁴ Der Bürgermeister von Gräfenroda wandte sich dann noch einmal an den Bürgermeister von Köngen und regte einen allgemeinen politischen Meinungsaustausch der Kommunen an.⁵⁵ Der Bürgermeister von Köngen sah dies nicht als Aufgabe der Gemeindeverwaltung an, sondern empfahl einen solchen Austausch auf der Ebene der Parteien bzw. einzelner politisch Interessierter.⁵⁶ Damit endeten die brieflichen Kontakte zwischen den Bürgermeistern von Gräfenroda und von Köngen.

Im Juli 1966 wandte sich Zeller dann an den Minister für Gesamtdeutsche Fragen Erich Mende in Bonn. Er gab einen Bericht über die bisherigen Kontakte und verwies auf die Schwierigkeiten bei den Besuchen in der Patengemeinde. Er führte die von den DDR-Funktionären vorgebrachte Begründung an, dass Mende und Bundeskanzler Erhard „öffentlich dazu aufgefordert hätten, angesichts der ‚Mauerschikanen‘ und der mangelnden Bereitschaft der ostdeutschen Regierung, den Reiseverkehr freizugeben, sollten möglichst viele verwandtschaftliche und kirchliche Verbindungen ausgenutzt werden, um nach drüben zu fahren und die Brüder zu trösten“. Zeller bat, „daß künftig auf die dargelegten Zusammenhänge Rücksicht genommen wird und bei öffentlichen Reden solche Töne vermieden werden“. Nach seiner Ansicht setze sich in seiner Gemeinde immer mehr die Meinung durch, „daß die Nichtanerkennung der ostdeutschen Regierung und das Nichtverhandeln zwischen den beiderseitigen offiziellen Administrationen uns keinen Schritt weiter bringt, die menschliche Kluft nur vertieft und mehr Schaden stiftet als man davon politischen Nutzen erhoffen kann. Will

⁵³ Rat der Gemeinde Gräfenroda an Zeller v. 29.6.1966.

⁵⁴ Zum geplanten Redneraustausch vgl. Weber, *Kleine Geschichte*, 127f.

⁵⁵ Rat der Gemeinde Gräfenroda an den Bürgermeister von Köngen.

⁵⁶ Zeller an den Rat der Gemeinde Gräfenroda v. 29.9.1966 und Kopie des Schreibens des Köngener Bürgermeisters v. 20.9.1966.

man auf der einen Seite die menschlichen Kontakte und Besuche vermehren, dann ist es völlig unlogisch, andererseits der Regierung des betreffenden Gebietes, die die Pässe kontrolliert wie jede andere auch und die für die Sicherheit der Reisenden haftet, dauernd eins ans Schienbein zu geben und zu erklären, sie existiere nicht für uns“.⁵⁷ Mende wies in seiner Antwort zurück, solche Äußerungen getan zu haben. Er plädierte für die Aufrechterhaltung aller menschlichen Beziehungen in unserem geteilten Land, um die Freiheit des deutschen Volkes als Nation zu erhalten und zu fördern. Den „kommunistischen Machthaber(n)“ warf er andererseits vor, „ihrer Zweistaatentheorie [54:] den Unsinn einer Zweivölkertheorie hinzuzufügen, um die Einheit des deutschen Volkes als Nation zu zerstören“. Ansonsten war es für Mende erfreulich, „daß Sie sich um eine enge Verbindung zu Ihrer mitteldeutschen Patengemeinde bemühen“.⁵⁸

Im Herbst 1966 bahnte sich dann ein erneuter Besuch in Köngen an. Der Schulleiter aus Dresden, Gottfried Richter, war bereit, bei einer Veranstaltung Anfang Februar 1967 zusammen mit einem westdeutschen Marxisten, Fritz Lamm, über die Zukunftserwartung des Marxismus zu reden.⁵⁹ Wie sehr sich die politische Großwetterlage inzwischen gewandelt hatte mit der Großen Koalition in Bonn und der folgenden Abgrenzungspolitik der DDR, zeigte sich daran, dass trotz des Bemühens von Rutsch ein thüringischer Superintendent nicht mitfahren durfte. Rutsch konnte seine Kritik an dieser Entscheidung nur zwischen den Zeilen äußern: „Aber daran war man (gemeint ist wohl die SED, J.Th.) wahrscheinlich nicht interessiert.“⁶⁰ Ja, Rutsch selber konnte dieses Mal nicht mitkommen. Ein von Zeller vorbereitetes Gespräch mit dem früheren CDU-Kultusminister Simpfendörfer und weiteren CDU-Mitgliedern musste darum entfallen.⁶¹ Schulleiter Richter aus Dresden konnte auf Nachfrage von Zeller nur antworten, „daß der Nationalrat sich darauf geeinigt habe, daß aus Erfurt diesmal niemand mitfahre; auch hatte es offensichtlich in bezug auf Rutsch eine Namensverwechslung gegeben.“⁶² Rutsch konnte die letzte Vermutung von Richter zurückweisen: „Im übrigen bin ich beim Nationalrat so gut bekannt, daß eine Verwechslung einfach unmöglich ist.“⁶³

Im Anschluss an die Vortragsveranstaltung in Köngen kam es zu einem politischen Eklat. Im örtlichen Anzeiger wurde über einen politischen Frühschoppen mit dem Esslinger CDU-Bundestagsabgeordneten berichtet,

⁵⁷ Zeller an Bundesminister Mende v. 14.7.1966.

⁵⁸ Mende an Zeller v. 2.9.1966.

⁵⁹ Zeller an Richter v. 28.9.1966 und Richter an Zeller v. 22.8.1966.

⁶⁰ Rutsch an Zeller v. 10.1.1966.

⁶¹ Zeller an Rutsch v. 1.2.1967.

⁶² Zeller an Rutsch v. 17.2.1967.

⁶³ Rutsch an Zeller v. 1.3.1967.

bei dem die Anwesenden Kritik am Auftreten eines „Zonenfunktionärs“ in Köngen geäußert hätten. Der Bundestagsabgeordnete plädierte dafür, in der Bundesrepublik als einem freiheitlichen Staat „jedem Bruder und jeder Schwester aus der Zone Redefreiheit“ zu erteilen, warnte aber vor „Aufwertung“ solcher Funktionäre. Keineswegs sei er für „die Errichtung einer SED-Hochburg im Neckartal“. Zum Schluss brachten die Anwesenden zum Ausdruck, „daß Herr Richter wahrscheinlich keinen der Veranstaltungsteilnehmer von seiner SED-Politik überzeugen konnte, daß aber sein Erscheinen (schon zum zweitenmal) jedesmal große Spannungen und Spaltungserrscheinungen hinterlassen habe, was doch bestimmt nicht im Sinne der Veranstalter liegen könne“.⁶⁴ In einer Replik im örtlichen Anzeiger konnte Zeller die Angriffe zurückweisen. In der Faschings-Zeitung war kurz danach in einem pamphletischen Artikel ebenfalls von „Köngen, der SED-Hochburg am Neckar“ die Rede, worauf ein Kirchengemeinderat humorvoll konterte.⁶⁵

Die nächste Besuchsreise in die DDR, die vom 30. März bis zum 3. April 1967 ging, stand unter keinen guten Vorzeichen. Willy Rutsch teilte Zeller mit, dass die zuständige Stelle in Berlin mit Richter vereinbart habe, „daß Ihre Reise diesmal nur in den Bezirk Dresden erfolgt“.⁶⁶ Trotz eines empörten Protestbriefs Zellers tat sich zunächst nichts.⁶⁷ [55:]

So beschloss Zeller, auf seine Teilnahme zu verzichten. Auch andere Reisetilnehmer zogen zurück. Ein junger Theologiestudent aus Köngen sollte die Reisegruppe leiten. Als dann aus Gräfenroda die Nachricht kam, dass der dortige Bürgermeister sich um eine Aufenthaltsgenehmigung in Gräfenroda bemühen würde, entschloss sich Zeller doch noch mitzufahren.⁶⁸

Die Reise endete mit einem schweren Affront gegen die Gruppe aus Köngen. Als sie, aus Dresden kommend, am Abend Erfurt erreichte, behauptete man dort, die Gruppe aus Köngen sei gar nicht angemeldet worden und eine Genehmigung für Gräfenroda läge nicht vor. Einem unerfreulichen Hick-Hack entzogen sich die Köngener, indem sie noch in der Nacht das Gebiet der DDR verließen. Zellers Brief an Richter berichtet über den Affront und lässt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: „Da ich nicht glauben kann, daß alles nur auf einem Versehen eines Dresdener Büros beruhte, da ich vielmehr das Ganze nur als Auswirkung der neuen harten Linie (zwei Staatsvölker, keine ‚gesamtdeutsche‘ Begegnung mehr, entweder alles oder nichts) ansehen kann, halte ich dieses Ergebnis für keine sehr erfolgreiche

⁶⁴ Leserschrift im Köngener Anzeiger v. 24.2.1967 mit der Überschrift „Lebhaftes Fröschoppengespräch mit MdB Thomas Ruf. Allgemeine pol. Fragen-SED-Besuch in Köngen.“

⁶⁵ Vgl. Entwurf einer Entgegnung.

⁶⁶ Rutsch an Zeller v. 6.3.1967.

⁶⁷ Zeller an Rutsch v. 15.3.1967.

⁶⁸ Zeller an Richter v. 18.4.1967.

Politik. Es scheint, daß man auf die Gefühle der einfachen Bürger zugunsten der Parteilassung keine Rücksicht mehr zu nehmen für nötig hält. Das aber ist das Gegenteil von ‚demokratischer‘ Gesinnung.“ Und durchaus klar-sichtlich stellte Zeller fest: „Inzwischen habe ich sogar den Verdacht, daß es dem Staatsrat der DDR im Letzten gar nicht recht wäre, wenn Kiesinger die DDR anerkennen und über Reiseerleichterungen u.a. zwischenstaatliche Beziehungen von Regierung zu Regierung verhandeln würde. Denn dann wären ja die von ihnen so gefürchteten unterschweligen Kontakte auf allen Gebieten bei uns nicht aufzuhalten und zu kontrollieren.“⁶⁹ Schulleiter Richter aus Dresden antwortete bald darauf. Er schob die Schwierigkeiten im Bezirk auf die „gewissen Haltungen der EKD gegenüber der DDR“. Wahrscheinlich wollte er sagen, dass die damalige Weigerung der EKD, sich nur auf die Landeskirchen in der Bundesrepublik zu beschränken, für die Schwierigkeiten bei kirchlichen Kontakten auf der Basis verantwortlich zu machen sei. Ansonsten vertrat Richter die damalige offizielle DDR-Linie: „Wir müssen aus dem Gegeneinander der beiden deutschen Staaten zunächst zu einem Nebeneinander kommen. Nebeneinander heißt aber: Normalisierung der Beziehungen, die auch alle Fragen zwischen den Menschen in beiden deutschen Staaten normalisiert. Dieses Nebeneinander müssen wir über einen langen Zeitraum klug nutzen, damit aus dem Nebeneinander ein späteres Mitein-ander möglich wird.“⁷⁰

Auch Pfarrer Blankenburg, Gräfenroda, bedauerte es sehr, dass es zu keinem Besuch in der Patengemeinde gekommen war. Auch er stellte in seinem Brief politische Überlegungen an, allerdings kirchenpolitische. Im Vorfeld der von der DDR mit aller Macht betriebenen Spaltung der EKD im Jahre 1969 hatte die Thüringer Synode einen Beschluss gefasst, die der DDR-Regierung entgegenkommen sollte, nämlich zwei gleichberechtigte EKD-Ratsvorsitzende in Ost und West zu wählen. Doch dieser Vorschlag wurde von der EKD-Synode nicht aufgenommen. Sowohl der Ratsvorsit- [56:] zende als auch sein Stellvertreter stammten aus dem Westen. Der empörte Kommentar des DDR-Pfarrers war: „Was soll denn – und so scheint es doch nun – die Anwendung der sogenannten Hallstein-Doktrin auf die Landeskirchen?“⁷¹

Mit dem zweiten Dresdner Besuch ging die Reihe der Besuche aus der Gemeinde Köngen zu Ende. Zwar wurden noch Versuche unternommen, einen neuen Besuch zu Stande zu bringen. Doch Willy Rutsch, der sich auch jetzt

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Richter an Zeller v. 8.5.1967. – Bei einer freundschaftlichen Begegnung zwischen Zeller und Richter über drei Jahre nach der Wende erinnerte Richter an seinen Satz von damals und fügte an: „Diese Position vertrete ich heute noch. Für das ‚Miteinander‘ war es 1990 noch zu früh . . .“ Information Zeller an Verf. v. 20.12.1993.

⁷¹ Blankenburg an Zeller v. 13.4.1967.

noch bemühte, stellte in einem Brief an Zeller fest: „Hinsichtlich Ihres Besuches hier habe ich, wie bereits erwähnt, noch kein positives Ergebnis vorliegen. Manche leiden eben sehr lange am Schnupfen, der durch den Wind bei Ihrem letzten Besuch entstanden ist.“⁷² Die Wahrheit war wohl, dass die DDR in dieser Phase kein Interesse an gesamtdeutschen kirchlichen Beziehungen hatte.⁷³

Zusammenfassung

Der Zeitpunkt für den Besuchs austausch zwischen Deutschland West und Ost war von 1964 bis 1968 gewiss denkbar schwierig. Die Beziehungen zwischen den beiden deutschen Staaten waren extrem schlecht. Während die Bonner Regierung (bis 1969) an dem in der Hallstein-Doktrin formulierten Alleinvertretungsanspruch festhielt, legte die DDR alles darauf an, endlich zu der gewünschten Anerkennung zu kommen. Sehr schlecht waren auch die Beziehungen zwischen der DDR und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Seit 1958 gab es ständige Angriffe gegen die EKD, jener „NATO-Kirche“ und „fünfter Kolonne“. Seit 1966, als die DDR die Wiedervereinigung aus ihrem Propagandavokabular strich, galt die EKD als letzte gesamtdeutsche Klammer.

Die Motive der Ost-West-Reisenden waren gewiss recht unterschiedlich. Gottfried Richter aus Dresden war überzeugter Marxist und sah in den Besuchen in der Bundesrepublik die Möglichkeit, den Standpunkt der DDR-Regierung in der Bundesrepublik zu Gehör zu bringen. Willy Rutsch war praktizierender Katholik, der sich im privaten Gespräch als ein (Ost-) CDU-Politiker mit durchaus eigenständigen Ansichten darstellte. Er war zutiefst von der Aufgabe der Christen durchdrungen, Frieden und Versöhnung zu stiften, eben auch in Deutschland, dieser Nahtstelle des Kalten Kriegs. Dass er auch Kritik an der offiziellen Politik der DDR-Regierung hatte, ließ er höchstens einmal im privaten Gespräch anklingen; öffentlich schien es ihm nicht möglich zu sein. Pfarrer Zeller war nicht nur überzeugt, dass die reichen Kirchengemeinden in der Bundesrepublik zur Unterstützung der armen Kirchengemeinden in der DDR verpflichtet seien; als Christ sah er auch seine Aufgabe darin, zur Entspannung zwischen den feindlichen Blöcken beizutragen. Nach seiner Meinung war darauf hinzuwirken, dass die Bundesrepublik ihren Alleinvertretungsanspruch aufgeben sollte und die DDR, die

⁷² Rutsch an Zeller v. 15.8.1968.

⁷³ Frau Stolzenbach, Berlin, teilte Zeller am 18.9.1967 mit, „daß für diese Tage, die Sie unglücklicherweise gerade in Erfurt und Weimar waren, eine strenge Anweisung gegeben wurde, jedes Treffen westdeutscher Pfarrer mit Pfarrern der DDR, besonders natürlich, wenn sie noch Mitglieder von Synoden waren, und vor allem Gespräche unter 4 Augen zu verhindern.“

sich seit 1961 immer mehr abgeschottet hatte, sich öffnen müsste. Dass er sich um [57:] dieses Friedensengagements willen als Sympathisant des Kommunismus titulieren lassen musste, schmerzte ihn, ließ sich aber seines Erachtens nach nicht vermeiden. Glaubwürdig konnte Zeller nach seiner Meinung nur bleiben, wenn die Besuche in der DDR an Besuche in der Patengemeinde gekoppelt blieben; andernfalls dienten sie nur der Propaganda der DDR. Dieser wiederum war diese Koppelung ein wachsendes Ärgernis. Ab 1967, als sich die DDR zunehmend gegen die Einheit Deutschlands aussprach und die EKD immer stärker bekämpfte, war die DDR nicht mehr bereit, eine solche Koppelung zu tolerieren.

Betrachtet man die gegenseitigen Besuche zwischen 1964 und 1968 aus der Retrospektive nach der Wiedervereinigung, so waren sie ein kleiner Beitrag von kirchlicher Seite zur Entspannung, die dann mit der neuen Ostpolitik Willy Brandts ab 1969 an Boden gewann. Sie vermittelten den Westbesuchern ein realistisches Bild der DDR. Sie hielten das Bewusstsein der „besonderen Gemeinschaft“ zwischen den Landeskirchen der Bundesrepublik und der DDR wach.

14. Schwierigkeiten und Chancen bei der Behandlung des ‚Dritten Reiches‘ im Religions- und Geschichtsunterricht

Noch 25 Jahre nach Kriegsende klagten junge Erwachsene, sie hätten in der Schule nie etwas von der Zeit des Nationalsozialismus vernommen. Ihre Lehrer wollten wohl damals nicht darüber reden, weil sie vielfach in das System des NS-Staats verstrickt waren, sei es durch Parteimitgliedschaft oder durch eine Art von Mitarbeit. Es gab auch andere Lehrer, die nicht schweigen wollten, weil sie Gegner des ‚Dritten Reichs‘ gewesen waren oder, was vielleicht noch öfter der Fall war, weil sie sich rechtfertigen wollten. Trotzdem – viele Schüler erfuhren in der Schule wenig von der jüngsten Zeitgeschichte, und daheim wurde oft der Mantel des Schweigens über die Zeit gebreitet.

Davon kann inzwischen keine Rede mehr sein. Die Schüler „behandeln“ im Geschichts- und Religionsunterricht die Zeit von 1933–1945. Allein im Religionsunterricht der Kl. 9/10 (Gy/RI) in Baden-Württemberg gibt es eine Pflichteinheit sowie drei Wahleinheiten, die Themen aus der Zeit des Nationalsozialismus bearbeiten. Dazu bieten Rundfunk und Fernsehen viele Sendungen über das ‚Dritte Reich‘ an. Immer wieder beschäftigen sich Fernsehfilme mit Vorliebe mit dem Verhalten der Kirchen zwischen 1933 und 1945. Daneben gibt es einen unübersehbaren Markt von Büchern, zunehmend Autobiographien von Menschen, die die Zeit des ‚Dritten Reiches‘ handelnd und/oder leidend miterlebt haben. Es mangelt also nicht an Möglichkeiten, sich mit dieser Zeit zu beschäftigen. Untersuchungen haben freilich ergeben, dass der Kenntnisstand der Deutschen über Hitler und den Nationalsozialismus z.T. erschreckend ist.¹ Das ist eine der Schwierigkeiten, mit denen es auch der Religionsunterricht zu tun hat. Der folgende Beitrag möchte anhand von Schüleräußerungen solche Schwierigkeiten aufzeigen, diskutieren und überlegen, wie [73:] man unterrichtlich damit umgehen kann.² Auszugehen ist davon, dass Schüler im Religionsunterricht im Allgemeinen ein großes Interesse an Themen der kirchlichen Zeitgeschichte haben, sicher ein größeres als an anderen Epochen der Kirchengeschichte.

¹ Vgl. die Umfrage „Hitler und kein Ende“, in: Wiener, April 1989, 38–43.

² Vgl. Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder, Von den Chancen und Schwierigkeiten, über die Zeit des ‚Dritten Reichs‘ im Religionsunterricht und in der christlichen Gemeinde zu sprechen, in: Ottokar Basse u.a. (Mitarb.), Gerhard Martin zum 60. Geburtstag, Stuttgart (Päd.-Theol. Zentrum) 1990, 108–117.

„Adolf Hitler ist für mich genauso weit weg wie Napoleon oder Martin Luther.“

Für viele Schüler gehört die Zeit des ‚Dritten Reichs‘ schon längst der Vergangenheit an. Die Gegenwart des ‚Dritten Reichs‘ ist für sie, die erst Jahrzehnte nach dem Krieg geboren und deren Eltern selbst schon Nachkriegskinder sind, Geschichte geworden, wie alles auf der Welt Geschichte wird. Für Enkel von „Tätern“ oder „Opfern“ gilt das sicher nicht in diesem Maße, aber doch wohl für die meisten der Schüler. Gerade für die (immer weniger werdenden) Lehrer, die die NS-Zeit noch bewusst miterlebt haben bzw. für solche, die sich wegen dieser Zeit mit ihren Eltern auseinandergesetzt haben, mag das schmerzlich sein. Damit hängt zusammen, dass den Schülern vieles fremd an der Zeit des ‚Dritten Reiches‘ ist. Fremd sind ihnen z.B. die damaligen Leitvorstellungen. Ihnen ist neu, dass Nation und Vaterland damals Schlüsselbegriffe waren, „die . . . das Leben und Handeln von Millionen Deutscher bis in die Tiefe ihres Daseins bestimmten“³. Sie können es darum nur schwer verstehen, dass auch Pfarrer der Bekennenden Kirche sich 1939 freiwillig an die Front meldeten, obwohl sie das NS-Regime zunehmend ablehnten. Doch nun ging es nicht mehr um Hitler, sondern um das Vaterland, das es zu verteidigen galt. Aber auch Begriffe wie Zucht, Ordnung, Gehorsam und Opfer, Begriffe, die damals einen ganz hohen Stellenwert bei Jugendlichen hatten, stoßen weitgehend auf Unverständnis bei Jugendlichen, die vielfach Freiheit und Ungebundenheit als allein anzustrebende Ideale kennen.

Fremd sind den Schülern aber auch die Lebensbedingungen und gesetzlichen Regelungen. Wenn einer Ärztin, die in der Kriegszeit sich unter Lebensgefahr für ihre von der NS-Euthanasieaktion bedrohten Kranken eingesetzt hatte, heute von einem Schüler die Frage gestellt wird: „Ja, warum habt ihr denn damals keine Demo gemacht?“, dann [74:] zeigt dies, wie schwer es ist, sich in die Situation einer Diktatur hineinzusetzen. Wenige Schüler wissen auch, dass es zwischen 1935 und 1945 kein Recht auf Wehrdienstverweigerung gab. Wer den Fahneid auf Hitler verweigerte, wurde mit dem Tod bestraft. Das war sicher für solche Christen, die sich mit dem Gedanken trugen, den Kriegsdienst zu verweigern, ein zentraler Grund, nicht zu verweigern.⁴ Ganz unübersichtlich ist für Schüler die Geschichte der evangelischen Kirche Deutschlands im ‚Dritten Reich‘. Weder gab es *die* Evangelische Kirche – vielmehr existierten 28 Landeskirchen – noch gab es eine einheitliche Hal-

³ Klaus Scholder, Über die Schwierigkeit, die Geschichte der Kirche im Dritten Reich zu verstehen, in: Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder, Evangelische Kirche zwischen Kreuz und Hakenkreuz, Stuttgart ⁴1990, 5–8: 6.

⁴ Vgl. Kurt Scharf, Widerstehen und Versöhnen. Rückblicke und Ausblicke, Stuttgart 1987, 45.

tung der Kirche – Bekennende Kirche, Deutsche Christen, Gruppierungen der „Mitte“ zeigten höchst unterschiedliche, ja widersprüchliche Vorstellungen über Wesen und Auftrag der Kirche.

Impulse für den Unterricht

Soll es zu einem wirklichen „Eintauchen in die Geschichte“ (Martin Widmann) kommen, einer unerlässlichen Voraussetzung für das Verstehen von Geschichte, müssen die Schüler erst die Zeit des ‚Dritten Reichs‘ mit seinen Lebensumständen und Leitvorstellungen kennenlernen. Biographische Zugänge können dabei eine große Hilfe sein, um Barrieren der Fremdheit zu überwinden. Hervorragend eignen sich z.B. Max von der Grün's Erinnerungen an seine Jugend im ‚Dritten Reich‘.⁵

An Leitfiguren wie Dietrich Bonhoeffer oder Martin Niemöller kann den Schülern der Weg der Evangelischen Kirche im ‚Dritten Reich‘ gut erschlossen werden. Kataloge von Ausstellungen, die sich mit der Geschichte der Evangelischen Kirche im ‚Dritten Reich‘ oder der einer Landeskirche bzw. einer Stadt beschäftigten, bieten viele gut einsetzbare Medien.⁶

Der Bericht eines 13-jährigen Schülers des Evangelisch-theologischen Seminars Maulbronn im Jahr 1935 kann einen guten Einblick in Leitvorstellungen der damaligen Jugend geben:

„Ich kann plötzlich nur noch ihn ansehen. Den Mann, der Deutschland führt, der unser Deutschland ist, ihn, den wir Jungen alle heiß lieben, für den wir alles hergeben wollten. Er blickt über das Chorgestühl, er sieht immer wieder hinaus [75:] in das lichte Gewölbe des weiten Kirchenschiffs. Sein Gesicht ist ernst, sehr ernst, und doch sind diese Züge so wunderbar freundlich und gut. Ganz stumm ruhen unsere Blicke auf ihnen, und dann kommt über uns das große Begreifen:

Das also ist der Mann, der das Vaterland vom Abgrund zurückriß und es wieder zurückgeführt hat zu sich selber, der gekämpft hat für Gleichberechtigung, gegen Rebellion, und zuletzt die Wehrhaftigkeit für Deutschland erungen hat, der die Kinder so gern hat, der seine Deutschen so anschaut, daß sie auffahren und wieder Kraft und Stolz und Mut bekommen . . . und nun sehen wir ihn! . . . Doch wie der Führer dann musternd an unseren Reihen entlanggeht, hat er für jeden einen Blick. Wir alle sehen ihm fest ins Auge. Ganz kurz sieht er auch mich an. Aber so ein Blick, das hab' ich nachher

⁵ Max von der Grün, *Wie war das eigentlich? Kindheit und Jugend im Dritten Reich*, Darmstadt-Neuwied ⁴1979.

⁶ Vgl. z.B. den Katalog zur Sonderausstellung im Berliner Reichstag: Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder, *Evangelische Kirche zwischen Kreuz und Hakenkreuz*, Stuttgart ⁴1990, und „Wir sind in die Irre gegangen.“ *Evangelische Kirche und Politik in Bremen 1933–1945*. Dokumente und Vorträge zur Ausstellung, hg. von Reinhard Jung, Berlin 1984.

gespürt, zerbricht alles Laue und erstickt jedes ‚Aber‘. Dafür entzündet er ein heiliges Feuer in der Brust: Gehorsam und Liebe . . .

Sicher denkt der Führer jetzt daran, daß wir einmal Pfarrer werden wollen. Blickt er uns deshalb so durchdringend an? Da gelobe ich mir im Herzen, immer ein starker und ein ganzer Deutscher zu sein. Denn ich will diesem Mann immer ins Auge schauen können“.⁷

„Wie konnten die Deutschen, vor allem die Christen sich damals nur so verhalten!“

So reagieren manche Schüler, wenn das Verhalten der Deutschen, vor allem der Christen bei der Beseitigung der Demokratie, beim Massenmord an Behinderten und Juden und beim Krieg zur Sprache kommt. Diese Reaktion ist sehr verständlich. Und sie bleibt verständlich und berechtigt, auch wenn wir im Unterricht einige Erklärungen für das Verhalten der Deutschen damals anführen können. Zu denken ist etwa an die von oben verordnete Geheimhaltung der Vorgänge um die NS-Euthanasieaktion und die „Endlösung“ der Judenfrage, auch wenn sie sich nur zum Teil aufrechterhalten ließ, an die durchaus berechtigte Angst vor Repressalien des Regimes und nicht zuletzt an die „festgefügte autoritäre Disposition (der deutschen Bevölkerung), die dem Vorgehen der Staatsorgane von vornherein eine Legitimation unterstellte und jeden Gedanken an Widerstand im Keim erstickte“.⁸ Eine solche Schülerreaktion kann von Trauer, ja Wut begleitet sein, zumal dann, wenn sich die Schüler mit den Opfern identifizieren.

Andererseits kann in einer solchen Schüleräußerung auch eine sehr selbstsichere und besserwiserische Haltung zum Ausdruck kommen. Ohne sich lang auf Ursachenerforschung einzulassen, geht es vor allem darum, die Generation der damaligen Zeitgenossen an den Pranger zu stellen. Bundesgenossen finden Schüler mit solchen Anschauungen zunehmend bei Autoren und Filmemachern, die das [76:] Versagen der damaligen Generation „enthüllen“ wollen.⁹ Mit Ausnahme weniger Personen, die alles „recht“ gemacht haben, werden alle anderen verurteilt. Zwischentöne sind bei einer derartigen Schwarz-Weiß-Malerei nicht gefragt. Die Suche nach den Ursachen damaligen Verhaltens spielt faktisch keine Rolle. Derartige Bücher und

⁷ Vgl. Röhm/Thierfelder, Chancen und Schwierigkeiten, 72f.

⁸ Hans Mommsen, Was haben die Deutschen vom Völkermord an den Juden gewußt?, in: Walter H. Pehle (Hg.), Der Judenpogrom 1938. Von der „Reichskristallnacht“ zum Völkermord, Frankfurt a.M. 1988, 176–200: 192.

⁹ Vgl. dazu insgesamt Martin Greschat/Jochen-Christoph Kaiser, Eugenik war nicht alles. Überlegungen zur Geschichte der Diakonie im Nationalsozialismus, in: Diakonie 19. 1993, 269–278 sowie Jörg Thierfelder, Zwischen Anpassung und Selbstbehauptung, in: Die Macht der Nächstenliebe. 150 Jahre Innere Mission und Diakonie 1848–1998, hg. von Ursula Röper/Carola Jüllig, Berlin 1998, 224–236.

Filme kommen bei Jugendlichen vielfach gut an, sicher auch deshalb, weil sie die schwer zu durchschauende Wirklichkeit auf leicht verstehbare Alternativen reduzieren. Es ist zu bezweifeln, ob auf diese Weise das Verstehen von Geschichte gefördert wird.

Der Religionsunterricht wird auf eine solche Haltung eingehen. Er wird Schülern verständlich machen, dass sie als Nachgeborene in einer „besseren“ Situation sind als die damaligen Zeitgenossen. Für uns hat „die Geschichte selbst die Frage nach dem Wesen des Nationalsozialismus durch massive und unumstößliche Fakten weitgehend beantwortet“¹⁰. Diese Eindeutigkeit hatte sie für die damaligen Zeitgenossen nicht. Klaus Scholder fasste diesen Tatbestand einmal so zusammen: „Für den Zeitgenossen ist die Zukunft und dann die Bedeutung seiner Entscheidung unbekannt. Für den Nachgeborenen ist beides bekannt. Das versetzt ihn gegenüber diesem in eine Rolle unvergleichlicher Überlegenheit.“¹¹ Diese Überlegenheit kann nach Scholder dann sinnvoll sein, wenn wir bereit sind, diese Überlegenheit zu nutzen, um etwas daraus zu lernen. Wenn wir also erkennen, dass das weitgehende Versagen der Christen gegenüber den Juden seine Ursache nicht zuletzt im christlichen Antijudaismus hatte, können wir daraus lernen, in der Erkenntnis der „Zusammengehörigkeit“ (von Juden und Christen) und ihrer Bedeutung eine „zentrale theologische Aufgabe“ zu sehen.¹² Und wenn wir sehen, dass die Kirche im ‚Dritten Reich‘ ihrer Aufgabe, den Staat „an Gottes Reich, an [77:] Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten“ (Barmen V) zu erinnern, nur in sehr bescheidenem Maße nachkam, dann lernen wir heute den „Öffentlichkeitsauftrag“ der Kirche als wichtige Aufgabe erkennen.

Problematisch ist nach Scholder aber, „wenn wir diese Überlegenheit als Kampfinstrument mißbrauchen und uns von ihr in eine Sicherheit verführen lassen, die sich vor dem Irrtum der Väter gefeit weiß“¹³. Wenn wir erkennen – und das kann mit Schülern gut besprochen werden –, wie wenig unsere Generation beispielsweise ihrer Verantwortung für die Umwelt nachgekommen ist, werden wir uns keine Pose der Anklage mehr leisten können. Wir werden erkennen: „Wir Menschen können schuldig werden, immer wieder,

¹⁰ Martin Broszat, *Der Nationalsozialismus, Weltanschauung, Programm und Wirklichkeit*, Hannover 1960, 5. Vgl. dazu auch Gerhard Ringshausen/Jörg Thierfelder, *Evangelische Kirche und Drittes Reich als Thema des Religionsunterrichts in der Sekundarstufe 1*, in: Dozentenkollegium des Religionspädagogischen Instituts Loccum (Hg.), *Evangelische Kirche und Drittes Reich*, Göttingen 1983, 57–68: 58f.

¹¹ Klaus Scholder, *Über den Umgang mit unserer jüngsten Geschichte*, in: Ders., *Die Kirchen zwischen Republik und Gewaltherrschaft. Gesammelte Aufsätze*, hg. von Karl Otmar Aretin/Gerhard Besier, Berlin 1988, 44–57: 48f.

¹² Helmut Gollwitzer, *Befreiung zur Solidarität. Einführung in die Evangelische Theologie*, München 1978, 121.

¹³ Scholder, *Umgang*, 49.

auch wenn wir uns dagegen gewappnet meinen. Im Blick auf unsere schuldhaftige Vergangenheit als Deutsche wie als Christen schließt dieses Wissen eine schmerzhaftige Solidarität mit ein.“¹⁴

Impulse für den Unterricht

Im Religionsunterricht empfiehlt sich ein Gespräch über das angesprochene Zitat von Klaus Scholder: „Für den Zeitgenossen ist die Zukunft und damit die Bedeutung seiner Entscheidung unbekannt. Für den Nachgeborenen ist beides bekannt. Das versetzt ihn gegenüber diesem in eine Rolle unvergleichlicher Überlegenheit. Wohl uns, wenn wir diese Überlegenheit nutzen, um für uns daraus zu lernen – und sei es nur die Einsicht, wie sorgfältig wir die Grundrechte hüten müssen und wie wenig es bedarf, um in eine historische Schuld zu geraten. Wehe uns aber, wenn wir diese Überlegenheit als Kampfinstrument mißbrauchen und uns von ihr in eine Sicherheit verführen lassen, die sich vor dem Irrtum der Väter gefeit weiß.“¹⁵

Die „schmerzhaftige Solidarität“ kann im Religionsunterricht an einer Person wie Martin Niemöller verdeutlicht werden. Niemöller entfaltete nach 1945 in unzähligen Predigten und Reden das Stuttgarter Schuldbekennnis. Viele hörten damals in dem Aufruf, sich zu der je eigenen Schuld zu bekennen, nur Anklage und Verurteilung. Eine Lektüre seiner Reden von damals zeigt ihn aber heute als einen, der sich voll in die „Solidarität der Schuldigen“ stellt.¹⁶ [78:]

„Hitler hat doch auch viel Gutes getan.“

Was nach dem Zweiten Weltkrieg vielfach zu hören war im Zusammenhang der Versuche, sich zu exkulpieren, hört man heute auch vereinzelt von Schülern. Hingewiesen wird auf das „Gute“, was Hitler doch auch gebracht habe, auf die Autobahnen, „Kraft durch Freude“, Winterhilfswerk usw. Eine solche Argumentation ist oft verbunden mit einer schweren Verharmlosung der im ‚Dritten Reich‘ von Deutschen begangenen Verbrechen. Ein häufig genanntes Thema ist die Bestreitung der Zahl von sechs Millionen ermordeter Juden. Immer wieder sind auch im Religionsunterricht Schüler zu finden, die eine ausgeprägte Sympathie für Ideologie und Praxis des Nationalsozialismus haben. An Schulwänden und Jugendhäusern sind neonazistische Parolen zu lesen.

¹⁴ Trutz Rendtorff, Schuld und Verantwortung 1938/1988, in: ZThK 86. 1989, 109–124: 111.

¹⁵ Scholder, Umgang, 48f.

¹⁶ Vgl. bes. Martin Niemöller, Der Weg ins Freie (3.7.1946), abgedruckt bei Martin Greschat (Hg.), Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schuldklärung vom 18./19. Oktober 1945, München 1982, 199–206: 201f.

Untersuchungen zum Neonazismus haben ergeben, dass die Ursache für solche Einstellungen in erster Linie nicht mangelnde Kenntnisse über den Nationalsozialismus sind. Sicher können zusammenhanglose, ungenaue oder falsche Fakten über den Nationalsozialismus zu einer entsprechenden Haltung beitragen. Die eigentlichen Ursachen dürften tiefer liegen. Viele Jugendliche leiden heute darunter, dass ihre Wünsche nach Identifikation, Orientierung, Sicherheit und Geborgenheit nicht oder nur mangelhaft erfüllt werden. Manche Jugendliche, vor allem solche mit einer schwach entwickelten Ich-Identität, reagieren darauf mit einer Hinwendung zu rechtsextremen Orientierungen. „Der Rechtsextremismus setzt an diesen Bedürfnissen an durch den Versuch normativer Sinnstiftung, die Entwicklung eines Verhaltensrituals, die Verwendung einer Einheit schaffenden Symbolik, durch die Ausgrenzung alles Fremden.“¹⁷

Impulse für den Unterricht

Mit rationalen Argumenten ist darum gegen neonazistische Vorurteile nur schwer anzukommen, obwohl dies oft die einzige unterrichtliche Möglichkeit zu sein scheint. Auch moralische Entrüstung hilft wenig, sosehr sie zu verstehen ist. Wichtig ist, dass Schüler mit neonazistischen Anschauungen im Religionsunterricht nicht von vornherein mundtot gemacht werden, sondern ihre „Argumente“ vorbringen können. Eine Chance der Bearbeitung¹⁸ von entsprechenden Parolen kann die Alltagsgeschichte bieten. Hier kann eben nicht abstrakt [79:] wegdiskutiert werden, was allen sichtbar vor Augen liegt, z.B. die Überreste einer 1938 verbrannten Synagoge, eines Lagers für Zwangsarbeiter, Gräber von russischen oder polnischen Fremdarbeitern, Fahrpläne von Deportationen, alte Zeitungen aus der NS-Zeit usw. Hilfreich können auch Begegnungen mit Zeitzeugen sein, die einfach erzählen, wie sie die Zeit erlebt haben, und mit ihren persönlichen Eindrücken überzeugen können.

„Vergessen sollte man’s nicht, aber wir können doch nichts mehr dafür: Wir haben doch keine Schuld daran.“ – „Vergangenheit kann man nicht einfach wegmachen. Das ist unsere Geschichte – eine schlechte Geschichte, aber doch unsre.“¹⁹

Diese beiden Schüleräußerungen fielen in einem Gespräch über Claude Lanzmanns Film „Shoah“. Der Lehrer hatte eine Filmsequenz gezeigt, in der ein ehemaliger KZ-Häftling über seine erzwungenen Dienste bei der Verga-

¹⁷ Vgl. Christiane Rajewsky/Adelheit Schmitz, Rechtsextremismus und Neonazismus bei Jugendlichen. Die Faszination der Gewißheiten, in: entwurf 1/1989, 3–15: 11.

¹⁸ A.a.O., 14.

¹⁹ Bernhard Edin, Die Endlösung der Judenfrage am Beispiel ausgewählter Schicksale aus dem Film „Shoah“ von Claude Lanzmann, in: entwurf 1/1989, 49–51: 51.

sung von Juden berichtete, und dann das Gespräch begonnen mit dem Satz: „Für mich steckt da auch ein Appell drin: Vergeßt nicht!“²⁰ Beide Schüler lehnen jedes „Verdrängen“ der Vergangenheit ab. Der eine wehrt sich dagegen, dass man ihn für die Verbrechen, die von damaligen Zeitgenossen begangen bzw. hingenommen wurden, verantwortlich machen will. Es wäre theologisch falsch und pädagogisch problematisch, den Schülern von heute die Schuld für die Verbrechen damals geben zu wollen. Schuld kann nur einer haben, der auch Verantwortung trägt. Zu Recht sagte darum Bundespräsident von Weizsäcker in seiner berühmten Rede am 8. Mai 1985: „Die Jungen sind nicht verantwortlich für das, was damals geschah.“

Zur Zeit des Propheten Ezechiel, als ein Teil der Judäer in der Verbannung in Babylon war, gab es eine Diskussion zur Schuldfrage unter den Exilierten. Ezechiel setzte sich dabei kritisch mit einem Sprichwort auseinander: „Die Väter essen Trauben und den Söhnen werden die Zähne stumpf“ (Ez 18,2). Er lehnte in prophetischer Vollmacht diese Vergeltungslehre ab und formulierte: „Ein Sohn soll nicht die Schuld seines Vaters tragen und ein Vater nicht die Schuld seines Sohnes“ (Ez 18,20). [80:]

Aber wichtig bleibt die Erinnerung. Wenn der eine Schüler sich gegen das Vergessen ausspricht, so sagt er wohl in seinen Worten das, was der frühere Bundespräsident Richard von Weizsäcker so formulierte: „Aber sie (die Jungen) sind verantwortlich für das, was in der Geschichte daraus wird. Wir müssen den Jungen helfen, zu verstehen, warum es für sie lebenswichtig ist, die Erinnerung wachzuhalten.“

Die andere Schüleräußerung weist auf ein weiteres Stück Mitverantwortung der Nachgeborenen hin. Sie betont, dass das damals Geschehene zu unserer gemeinsamen Geschichte gehört, aus der man nicht einfach aussteigen kann, für das man auch als Nachgeborene zu haften hat. Martin Niemöller hat dieses Thema in einer seiner Reden von 1946 aufgegriffen. Er setzte sich mit der Kollektivschuld-These, die er klar ablehnte, auseinander. Statt dessen müsse man von „Kollektivhaftung“ reden: „Kollektivhaftung meint, daß eine vorhandene Schuld von einer Gemeinschaft in ihren Folgen mitgetragen werden muß. . . . Wenn wir von den Vorteilen einer guten Zeit unseres Vaterlandes mitgenossen haben, dann werden wir auch an den schlimmen Zeiten teilnehmen müssen. Der ist ein Lump – ganz abgesehen von Gott und dem christlichen Glauben –, wer sich dieser Kollektivhaftung entziehen will.“²¹ Gespräche mit Juden und Polen können auch heutigen Schülern zeigen, was das heißt: „Vergangenheit kann man nicht einfach wegmachen“.

²⁰ Ebd.

²¹ Martin Niemöller, *Die Erneuerung unserer Kirche* (1946), in: Martin Greschat (Hg.), *Die Schuld der Kirche*, 206–209: 207. Vgl. Hellmut Traub, *Warum hat keiner laut geschrien*, in: *Glaube und Lernen* 5. 1990, 20–37.

Für Ralph Giordano hat sich das Problem der Kollektivhaftung seit 1945 noch verschärft. Sein Buch „Die zweite Schuld oder Von der Last, Deutscher zu sein“ stellte neben „die Schuld der Deutschen unter Hitler“ die zweite Schuld, nämlich „die Verdrängung und Verleugnung der ersten nach 1945“. Bei der „Erörterung der zweiten Schuld“ geht es für Giordano „um ein schweres Vergehen schuldig gewordener Älterer an den schuldlos beladenen Söhnen und Töchtern und Enkeln – sie sind die eigentlichen Opfer der zweiten Schuld, denn was die Großeltern und Eltern nicht abgetragen haben, kommt auf sie über“²².

Impulse für den Unterricht

Im Religionsunterricht könnten die oben genannten Schüleräußerungen zum Ausgangspunkt eines Gesprächs über Schuld, Verantwortung und Haftung werden. Unter Umständen ergibt sich hier auch [81:] ein Gespräch über das Thema „Schuld und Vergebung“.²³

„Was bringt es uns, wenn wir uns mit der Zeit des ‚Dritten Reichs‘ beschäftigen?“

So fragen Schüler nach Unterrichtsstunden, aber auch Vorträgen über die NS-Zeit, die sich nur in der Vergangenheit aufhalten, aber die Frage nach einem möglichen Ertrag für heute nicht stellen. Doch die Antwort auf diese Frage ist sicher nicht so einfach, wie sich Schüler das manchmal erhoffen. Wenn wir etwa die Geschichte der Kirche im ‚Dritten Reich‘ betrachten, ihr Versagen, aber auch ihre richtigen zukunftsweisenden Entscheidungen, so werden wir keine unmittelbaren Anweisungen für die Gegenwart erhalten können. Weil Geschichte sich niemals wiederholt, sind auch historische Entscheidungen niemals auf die Gegenwart unmittelbar übertragbar.²⁴

Zunächst lehrt eine Betrachtung der damaligen Geschichte, ein Stück weit die Gegenwart zu verstehen. Die privilegierte Stellung der Kirchen in der Bundesrepublik und das Bemühen der evangelischen Kirche, sich mit Denkschriften zu gesellschaftlichen Fragen zu Wort zu melden, kann man nur verstehen, wenn man die kirchliche Zeitgeschichte kennt.

Noch wichtiger ist, dass die Erinnerung an das damals Geschehene uns einfühlsam machen kann für heutige Herausforderungen. Das weitgehende Versagen der Kirche im ‚Dritten Reich‘ gegenüber politisch Verfolgten, Behinderten und Juden lässt danach fragen, wie wir heute mit Minderheiten

²² Hamburg 1987, 11 und 21.

²³ Vgl. Gerhard Sauter, Schulderkenntnis in der Bitte um Vergebung, und Heinz Schmidt, „Schuld und Vergebung“ im Religionsunterricht, in: Glaube und Lernen 1. 1986, 109–119 und 153–166.

²⁴ Vgl. Scholder (s. oben Anm. 3 und 11).

umgehen. Die Erinnerung kann auch zuversichtlich machen. Dass Männer wie Dietrich Bonhoeffer, Martin Niemöller und Hermann Maas und Frauen wie Marga Meusel und Katharina Staritz sich mehr oder weniger traditionellen Prägungen und Einstellungen entziehen konnten und neue Wege gingen, kann Mut machen zu eigener verantwortungsvoller Lebenspraxis. [82:]

Impulse für den Unterricht

Die folgenden Schüleräußerungen aus einer 9. Realschulklasse können die Grundlage für ein Gespräch sein über die Frage, welchen „Sinn“ es haben kann, sich mit der Zeit des ‚Dritten Reiches‘ zu beschäftigen.

- „Ja, wir müssen uns daran erinnern, weil, wenn man da nicht dran denken würde, könnte ja alles noch einmal passieren.“
- „Es ist wichtig, das nicht zu vergessen, weil dann ist man heute aufmerksamer gegen Unrecht und wo Menschenrechte verletzt sind.“
- „Wir müssen zu dem stehen, was unsere Vorfahren getan haben. Ich meine, wir können doch nicht so tun, als wäre das alles nicht passiert. Einfach so vergessen, das geht doch nicht. Ich mein’, unsere Geschichte, die gehört doch zu uns. Aus der müssen wir doch lernen.“
- „Man wird aufmerksamer auf ähnliche Entwicklungen heute – wie z.B. die Sache mit den Türken, mit der Ausländerfeindlichkeit heute, die Hetze gegen die und die Benachteiligung.“
- „Halt, daß man andere Rassen nicht diskriminiert und sich über andere stellt.“²⁵

²⁵ Edin, Endlösung, 51.

15. Regionaler Kirchengeschichtsunterricht im Südwesten

Zur Regionalgeschichte im Religionsunterricht gibt es zwar eine ganze Anzahl von unterrichtlichen Vorschlägen, aber nur wenige grundsätzliche Überlegungen. Der Beitrag geht von den Schwierigkeiten der Behandlung von Kirchengeschichte im Religionsunterricht aus (1) und weist dann auf, welche Chancen der regionalgeschichtliche Ansatz im Religionsunterricht besitzt (2), um schließlich einige Konkretionen aus dem südwestdeutschen Raum vorzustellen.(3)

Kirchengeschichte im Religionsunterricht – eine Problemanzeige

Kirchengeschichte, nach der schönen Formulierung von Heinrich Bornkamm, „Geschichte des Evangeliums und seiner Wirkungen in der Welt“,¹ ist als Inhalt in den Lehrplänen für den evangelischen und katholischen Religionsunterricht seit dem Zweiten Weltkrieg immer vertreten gewesen.² In den Lehrplänen für Evangelische Religionslehre von 1994 in Baden-Württemberg trägt z.B. eine der durchgehenden Grundlinien im Fach Evangelische Religionslehre die Bezeichnung „Personen und Brennpunkte der Kirchengeschichte kennenlernen“.³ Doch die klare Verankerung der Kirchengeschichte in den Lehrplänen darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Behandlung von Kirchengeschichte im Religionsunterricht mit vielen Problemen belastet ist. Kirchengeschichte spielt wegen ihrer eigenartigen Stellung zwischen zwei Schulfächern oft genug im Religionsunterricht eine „Aschenbrödelrolle“⁴ und wird im Geschichtsunterricht als „Stiefkind“⁵ behandelt. In nicht wenigen Lehrplänen für den Religionsunterricht werden kirchengeschichtliche Fragestellungen nur am Rand behandelt. In der Religionspädagogik wird die Kirchengeschichtsdidaktik kaum thematisiert. Wegen seiner Randstellung findet Kirchengeschichtsunterricht auch methodisch wenig Beachtung. Sicher fehlen auch nicht wenigen Religionslehrern grundlegende Kenntnisse

¹ Heinrich Bornkamm, Grundriß zum Studium der Kirchengeschichte, 1949, 17.

² Vgl. auch Jörg Thierfelder, Kirchengeschichte bedarf der Verstärkung, in: Hartmut Rupp/Heinz Schmidt (Hg.), Lebensorientierung oder Verharmlosung. Theologische Kritik der Lehrplanentwicklung im Religionsunterricht, Stuttgart 2001, 127–141.

³ Vgl. auch die Leitlinie 7: „Kirche als Gemeinschaft erfahren – um Kirche streiten“ im Lehrplan Evangelische Religionslehre, Sekundarstufe I, NRW.

⁴ Gerhard Ruhbach, Vom Sinn und Nutzen der Kirchengeschichte, in: Der evangelische Erzieher 20. 1968, 217 ff.: 223.

⁵ Heinz Vonhoff, Die Geschichte der Kirche im Unterricht der Schule, Stuttgart 1966, 12.

in der Kirchengeschichte, so dass sie die kirchengeschichtlichen Einheiten, zumal sie oft genug Wahleinheiten sind, aus ihrem Lehrplan streichen.

Die Voreinstellungen der Schüler/innen zur Kirchengeschichte sind nicht so eindeutig, wie gerne behauptet wird.⁶ Sicher findet man bei ihnen jenes besondere Ver- [248:] hältnis zur Geschichte, das mit „Unbehagen an der Geschichte“, „Desinteresse an der Geschichte“ bezeichnet wird. In einer Gesellschaft, die vielfach der Meinung huldigt, dass historische Einsichten für gegenwärtige Daseinsbewältigung und Zukunftsorientierung nutzlos seien, finden sie keinen Anreiz, sich mit Geschichte zu beschäftigen. Andererseits haben Befragungen von Schüler/innen ergeben, dass das Interesse an Geschichte bei Schüler/innen gar nicht so gering ist. So äußerte sich ein Schüler in einer Befragung u.a. so: „Mich interessiert es auf jeden Fall, etwas über die Menschen von frühesten Zeiten zu erfahren und ihre Lebensweise, Gebräuche, Interessen zu untersuchen.“⁷ Im Unterricht wird man deshalb durchaus auf Interesse an kirchengeschichtlichen Zusammenhängen stoßen können. Mangelndes Interesse ist vielfach das Ergebnis eines Unterrichts, der auf Gegenwarts-, Alltags- und Ortsbezüge verzichtet. Positiv ausgedrückt muss es also in einem Kirchengeschichtsunterricht, der die Schüler/innen motivieren soll, darum gehen, solche Gegenwarts-, Alltags- und Ortsbezüge herzustellen. Dies kann m.E. gerade dann besonders gut gelingen, wenn man die Regionalgeschichte im Kirchengeschichtsunterricht zum Zuge kommen lässt.

Regionalgeschichte im Kirchengeschichtsunterricht

Zum Begriff der Region⁸

In der Kirchengeschichtsdidaktik war bis vor kurzem der Begriff „Heimat“ im Gebrauch. Martin Widmann sprach von „heimatgeschichtlichem Religionsunterricht“⁹ und Bernhard Jendorff formulierte ein „Plädoyer für den heimatkundlichen Kirchengeschichtsunterricht“.¹⁰ Wenn nun heute viele Geschichtsdidaktiker und in deren Gefolge auch die Religionsdidaktiker

⁶ Vgl. Godehard Ruppert/Jörg Thierfelder, Umgang mit der Geschichte. Zur Fachdidaktik kirchengeschichtlicher Fundamentalinhalte, in: Gottfried Adam/Rainer Lachmann (Hg.), Religionspädagogisches Kompendium, Göttingen ⁵1997.

⁷ Bernhard Jendorff, Kirchengeschichte – wieder gefragt! Didaktische und methodische Vorschläge für den Religionsunterricht, München 1982, 28.

⁸ Vgl. dazu Hubertus Halfas, Wurzelwerk. Geschichtliche Dimensionen der Religionsdidaktik, Düsseldorf 1989, 253–256.

⁹ Martin Widmann, Oberschwaben im Religionsunterricht. Kirchengeschichtliche Heimatkarten, in: ru 12. 1982, 10–15: 11.

¹⁰ Bernhard Jendorff, Plädoyer für den heimatkundlichen Kirchengeschichtsunterricht, in: ru 9. 1979, 33–36.

den nüchternen Begriff der „Region“ dem früher meist verwendeten Begriff „Heimat“ vorziehen, so liegt dies nicht zuletzt an dem Missbrauch, den der Heimatbegriff immer wieder erfahren hat, sei es, dass man Heimat als ein Idylle missverstanden¹¹ oder ideologisch aufgeladen hat wie in der Zeit des Nationalsozialismus.¹² Region wird nicht bloß, wie üblich, als regionaler Bereich verstanden, sondern vielmehr funktional, in Abhängigkeit von vielerlei Faktoren. „In jedem Fall kommen zu den räumlichen Gegebenheiten wirtschaftliche und soziale Indikatoren, so dass eine Region stets als ein sozial-räumliches Gefüge verstanden werden muß, das niemals statisch, sondern immer prozeßhaft zu begreifen ist.“ Region ist als „Interaktionsfeld“ zu begreifen, das sich für unterschiedliche Menschen auch unterschiedlich darstellt. Die Region verändert sich mit der eigenen Lebensgeschichte. Die Region, die sich in der Schulzeit und im Freizeitbereich erfahren lässt, ist eine andere als jene, die sich durch berufliche und geschäftliche Beziehungen erschließt. Schon für die Schüler/innen wird die Region mit steigendem Lebensalter immer komplexer. Anfangs ist ihre Region bestimmt durch wenige örtliche Fixpunkte wie Haus, Nachbarschaft, Schule, Sportplatz, Schwimmbad, für manche auch Kirche mit ihrem Kommunikationsangebot. Später kommen neue Orte hinzu, etwa über das Freizeitengagement: Interaktionen in Vereinen, Freundschaften, Diskotheken etc. [249:]

*Argumente für einen regionalen Kirchengeschichtsunterricht*¹³

■ *Hilfe zur Identitätsfindung*

Regionaler Kirchengeschichtsunterricht will wie jeder regionalgeschichtliche Unterricht zum Aufbau der Identität der Schüler/innen beitragen.¹⁴ Diese Hilfe zu Identitätsfindung ist besonders wichtig angesichts der geistigen Situation der Gesellschaft, die mit Schlagworten wie ‚Identitätskrise‘, ‚Orientierungslosigkeit‘, ‚Entsubjektivierung‘ und ‚Entfremdung‘ charakterisiert wird.¹⁵

¹¹ Widmann, Oberschwaben, 11, betont: „Jeder Ansatz bei der Heimatgeschichte muß sich davor hüten, daß er nicht im Provinziellen versumpft oder erbaulichen Klischees ‚heimatverbundener Frömmigkeit‘ erliegt.“

¹² Vgl. dazu Herwart Vorländer, Heimat und Heimaterziehung im Nationalsozialismus, in: Peter Knoch/Thomas Leeb, Heimat oder Region? Grundzüge einer Didaktik der Regionalgeschichte, Frankfurt a.M. 1984, 30–43.

¹³ Vgl. zum Folgenden besonders Jendorff, Plädoyer, 36 und Halbfas, Wurzelwerk, 268–295.

¹⁴ Vgl. Peter Knoch, Überlegungen zu einer Didaktik der Regionalgeschichte, in: Knoch/Leeb, Heimat oder Region?, 3–13: 16.

¹⁵ Vgl. Thomas Leeb, Vorbereitende Überlegungen zu einer Didaktik der Regionalität des Menschen, in: Uwe Uffelman (Hg.), Didaktik der Geschichte, Villingen-Schwenningen 1986, 121–139: 121f.

■ *Ermöglichung religiöser Erfahrung*

Der regionale Kirchengeschichtsunterricht will Defizite religiöser Erfahrung der Schüler/innen kompensieren. Hubertus Halbfas plädiert darum für regionale Kirchengeschichte im Rahmen seines regionaldidaktischen Ansatzes von Religionsunterricht. Er geht dabei von folgenden Überlegungen aus: „Viele Kinder machen heute in ihrer regionalen Orientierung keine oder doch nur sehr gelegentliche Interaktionserfahrungen mit christlichen Lebensformen, so dass sich kein regionales Erfahrungsfeld eröffnet oder doch nur ein sehr fragmentarisches . . . Je weniger ein Schüler seine lebensgeschichtliche Erfahrung (die natürlich auch durch Defizite gekennzeichnet ist), in den Unterricht einbringen kann, desto abgehobener bleibt die verhandelte Sache, desto schwächer ist die Möglichkeit verändernden Lernens.“ Von daher kommt Halbfas zu folgender These: „Befriedigendes, sinnvolles, aufbauendes Lernen ist nur dort möglich, wo es gelingt, die spezifische Regionalität der Schüler zum didaktischen Ausgangspunkt des Unterrichts zu machen . . . Genau das ermöglicht Anteilnahme, Betroffenheit, Identifikation. Die Konfrontation mit theologischen Inhalten . . . beläßt in einer Distanz, die individuelle Veränderungen schwerlich bewirkt.“¹⁶ Von dieser Zielsetzung her betont Halbfas auch die Notwendigkeit einer regionalen Kirchengeschichte im Religionsunterricht.

■ *Schülerorientierung*¹⁷

Regionaler Kirchengeschichtsunterricht geht aus von dem, was den Schüler/innen in ihrer Umgebung begegnet, z.B. das Kirchengebäude, der Friedhof, eine diakonische Einrichtung, ein Nebenlager eines Konzentrationslagers, ein örtliches kirchliches Fest. Ansatzweise kann ein solcher Unterricht schon in der Grundschule stattfinden, wenn man beim Besuch der Ortskirche auch erste Überlegungen zu deren Geschichte anstellt oder wenn man Fragen der Schüler/innen aufnimmt wie: Warum heißt diese Gasse Spitalgasse oder Judengasse? „Das Bekannte, das Herkömmliche wird auf sein Her-Kommen befragt“.¹⁸

■ *Anschaulichkeit und Lebensnähe*¹⁹

Die Schüler/innen „erwerben Kenntnisse durch unmittelbare Anschauung. Sie leben mit den Gegenständen, möglicherweise sogar mit den Personen, die ihre Geschichte bestimmen.“²⁰ Die Darstellung der Shoa im Religionsunterricht durch Zahlen und allgemeine Fakten bleibt für die Schüler/innen vielfach abstrakt. Durch einen Lerngang zur zerstörten Synagoge am Ort oder

¹⁶ Halbfas, Wurzelwerk, 265.

¹⁷ Jerndorff, Plädoyer, 34f.

¹⁸ A.a.O., 35.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

zu einem Judenfriedhof, durch Gespräche [250:] mit Zeitzeugen, durch Erarbeiten von Texten, in denen der örtliche Landrat 1941 Deportationen anordnet oder – ganz banal – die Abfahrtszeiten der Deportationszüge bekannt gibt, werden die furchtbaren Vorgänge anschaulicher.

■ *Kirchengeschichte von unten*

Regionaler Kirchengeschichtsunterricht behandelt die Männer und Frauen, die vor Ort Geschichte aktiv gestalteten oder passiv erlitten. Das sind weniger „die großen Männer, die die Geschichte machen“, sondern eher unbekannte Frauen und Männer, oft eben die „kleinen Leute“. Bei der Reformation in Esslingen ist weniger die Rede von Martin Luther und Huldrych Zwingli, als von dem katholischen Pfarrer Sattler und den evangelischen Predigern Michael Stifel und Jakob Otter bzw. den Handwerkszünften und den verfolgten Täufern.²¹ Die „kleinen Leute“ können Schüler/innen eher ermutigen, eigene Verantwortung zu übernehmen.

■ *Kirchengeschichte der „Verlierer“²²*

Regionaler Kirchengeschichtsunterricht beschäftigt sich auch mit denen, die „verloren“ haben. Bei der Darstellung des Bauernkriegs im Zusammenhang der Reformation kommen die aufständischen und schließlich unterlegenen Bauern zum Zug. Bei der Behandlung der Reformation vor Ort erscheint die Gruppe der Täufer, die Ernst machten mit der Bergpredigt, dadurch in Konflikte mit der Obrigkeit gerieten und furchtbar verfolgt wurden. Zu Recht schreibt Martin Widmann: „Heimatgeschichtlicher Religionsunterricht hat sich der Verlorenen anzunehmen, hat sich um die Minderheiten zu kümmern, hat an die von der Geschichte der Sieger Überrollten zu erinnern!“²³

■ *Verschränkung von Regional- und Universalgeschichte*

Problematisch wäre gewiss, wenn die Betonung von Regionalgeschichte heute dazu führen würde, sie zu verabsolutieren. Es geht vielmehr um eine sinnvolle Zuordnung. Von den verschiedenen, in der Geschichtsdidaktik vertretenen Modellen einer Zuordnung von Regional- und Universalgeschichte²⁴, der Abbildtheorie, wo überregionale Themen der Universalgeschichte auf regionaler Basis nachvollzogen werden, der Additionstheorie, bei der die Addition der verschiedenen Regionalgeschichten die Universalgeschichte bildet und der Interdependenztheorie, wo die Verknüpfung und wechselseitige Abhängigkeit regionaler und globaler Ereignisse gesehen wird, ist ge-

²¹ Vgl. Dieter Petri/Jörg Thierfelder, Esslingen wird evangelisch, in: Praxis Geschichte 3/1990, 18–24.

²² Vgl. Ruppert/Thierfelder, Umgang, 317.

²³ Widmann, Oberschwaben, 11.

²⁴ Vgl. dazu Thomas Leeb, Regionalgeschichte im Unterricht. Analyse-Instrumente und empirische Ergebnisse, in: Knoch/Leeb, Heimat oder Region?, 69–80: 72–74.

rade das letztere Modell für die Behandlung regionaler Kirchengeschichte im Religionsunterricht besonders ertragreich. Hier kommt eine Dialektik zur Sprache, die es geradezu verbietet, „lokale Ereignisse als ausschließlich determiniert durch globale Entwicklungen bzw. als nahezu eigengesteuert zu betrachten“²⁵. Die Reformation in Esslingen²⁶ ist einerseits ohne die Einflüsse der lutherischen, oberdeutschen und Schweizer Reformation nicht zu verstehen, andererseits auch nicht ohne die Kenntnis der spezifischen Voraussetzungen in der süddeutschen Reichsstadt, sondern gerade in der wechselseitigen Verschränkung. In der Tat „sollte nicht mehr strittig sein, daß Weltgeschichte, Geschichte einer Region und Entwicklung des Individuums interdependente Prozesse sind und entsprechend dargestellt werden müssen.“²⁷ [251:]

■ *Konfessionell-kooperativer Religionsunterricht
und fächerverbindender Unterricht*

Für den regionalgeschichtlichen Kirchengeschichtsunterricht bietet sich die Kooperation von evangelischem und katholischem Religionsunterricht besonders an, vor allem in Gebieten, in denen sich Christen verschiedener Konfessionen schon immer begegneten oder aber seit 1945 begegnen. Die Sicht der jeweils anderen Konfession wird authentisch eingebracht. Der Gefahr der Schwarz-Weiß-Malerei kann so am besten gewehrt werden. Eine solche Kooperation bietet sich an beim Thema Reformation/Gegenreformation, aber auch bei der Darstellung zeitgeschichtlicher Vorgänge.²⁸ Die Zusammenarbeit mit anderen Schulfächern wie Geschichte, Musik, Kunst sowie Heimat- und Sachunterricht bietet sich besonders an. Bei einer Kooperation mit dem Fach Geschichte können etwa die nichttheologischen Faktoren beim Ablauf der Reformationsgeschichte vor Ort sehr gut zur Sprache gebracht und andererseits die religiösen Motive der agierenden Personen deutlich gemacht werden. Eine solche Kooperation bietet sich auch an, wenn die „Machtergreifung“ der Nationalsozialisten im Heimatort schulisch bearbeitet wird.

²⁵ A.a.O., 73.

²⁶ Vgl. Petri/Thierfelder, Esslingen wird evangelisch, 18–24.

²⁷ Armin Reese, Regionalgeschichte und Schule am Beispiel ‚Restpfalz‘, in: Uffelmann (Hg.), Didaktik der Geschichte, 140–153: 146.

²⁸ Vgl. Jendorff, Plädoyer, 35: „Warum sollte nicht der evangelische Gemeindeleiter im katholischen Religionsunterricht von den kleinen mühsamen Schritten gelebter Ökumene am Heimatort nach 1945 – nach der Ansiedlung vieler katholischer Heimatvertriebener in einem bis dahin rein evangelischen Gebiet – berichten? Der katholische Pfarrer kann in einem Schülerinterview über die veränderte Praxis bei gemischt konfessionellen Eheschließungen unterrichten.“

■ *Methodische Vorteile*

Die Geschichtsdidaktik entwickelte gerade für den regionalgeschichtlichen Unterricht eine ganze Reihe von Arbeitsformen, die im Kirchengeschichtsunterricht durchaus Verwendung finden können. Grundsätzlich wird man sagen können, dass der regionalgeschichtliche Unterricht besondere methodische Möglichkeiten bietet, die Schüler/innen zu beteiligen. Die Lehrkraft ist ja oft schon deshalb auf die Schüler/innen angewiesen, weil diese im Vergleich zur Lehrkraft, die von anderswo herkommt, die eigentlichen Experten sind. Bei den speziellen Arbeitsformen ist zu denken an die Öffnung des Lernorts Schule durch Lerngänge in das heimatische Kirchengebäude, zu Friedhöfen und Mahnmalen, durch Exkursionen in ein benachbartes Kloster, durch Museumsbesuche. Weiter können die Schüler/innen Experten und Zeitzeugen interviewen und Methoden der Oral History in Anwendung bringen. Dies hat sich besonders bei der Behandlung des Themas „Kirche im Nationalsozialismus“ bewährt. Weiter ergeben sich Möglichkeiten für selbständige Recherchen und zum entdeckenden Lernen, wenn etwa im Archiv der Gemeinde bzw. der Kirchengemeinde oder dem Zeitungsarchiv das Thema „Kirche und Soziale Frage im 19. Jahrhundert“ erschlossen wird. Die Chance der originalen Begegnung ergibt sich für die Schüler/innen im Kennenlernen von Kirchengebäuden in der eigenen Umgebung. Und schließlich bietet sich gerade beim regionalgeschichtlichen Kirchengeschichtsunterricht auch die Möglichkeit, über Ausstellungen in der Schule oder über die Schülerzeitung die anderen Schüler/innen mit einzubeziehen. Auch wenn die Projektmethode sich ganz besonders für den regionalen Kirchengeschichtsunterricht eignet, können regionalgeschichtliche Themen auch methodisch weniger aufwendig in den Kirchengeschichtsunterricht integriert werden.²⁹ [252:]

Regionalgeschichtliche Unterrichtsmaterialien für den Religionsunterricht in Baden-Württemberg

Vorbemerkung

Sucht man in Lehrplänen und Schulbüchern für den Religionsunterricht nach regionalgeschichtlichen Themen, so wird man im Allgemeinen wenig fündig. Im Lehrplan Evangelische Religionslehre für die Hauptschule in Baden-Württemberg von 1994 gibt es nur zwei Hinweise. Einmal schlägt die UE „Glauben und Leben gestalten – Klöster“ (Kl. 7) eine „Spurensuche: Klosteranlagen in der Umgebung, Orts- und Straßennamen“ vor, zum andern empfiehlt die UE „Unbequeme Christen“ (Kl. 10) unter den 11 exemplarisch zu behandelnden Lebensbildern fünf Gestalten aus der

²⁹ Vgl. Knoch, Überlegungen, 15.

südwestdeutschen Kirchengeschichte vor: Gustav Werner, Christoph Blumhardt, Regine Jolberg, Elisabeth von Thadden und Hermann Maas. Bei der UE „Reformation: Martin Luther“ (Kl. 7) werden regionalgeschichtliche Bezüge, z.B. „Luther in Heidelberg“ nicht erwähnt. Auch in den eingeführten Schulbüchern für den Evangelischen Religionsunterricht findet man nur wenige regionalgeschichtliche Hinweise. Eine Ausnahme stellt das von drei Religionspädagogen erstellte Lesebuch zur badischen Kirchengeschichte mit dem Titel „Unterwegs durch die Zeiten“ dar, das als Schulbuch zugelassen wurde.³⁰ Dass Lehrpläne und Schulbücher im Allgemeinen wenig regionalgeschichtliche Hinweise bringen, ist deshalb nicht befremdlich, weil Lehrpläne für ganze Bundesländer entwickelt werden und Schulbücher im Allgemeinen nicht nur in einem einzigen Bundesland eingeführt werden sollen, sondern in möglichst vielen. Diese Einschränkungen zu beklagen, macht keinen Sinn. Man muss fragen, welche Konsequenzen dieser Sachverhalt für den/die Religionslehrer/-in haben kann. Entweder bedeutet er für die Lehrkraft die große Chance, zusammen mit den Schüler/innen selbst die Regionalgeschichte zu erforschen und eigene Unterrichtsmaterialien zu entwickeln, oder sie kann auf solche Materialien zurückzugreifen, die in und für die eigene Region entwickelt wurden. Zunächst sollte gefragt werden, bei welchen kirchengeschichtlichen Themen sich der regionalgeschichtliche Ansatz besonders eignet.

Themen für den regionalen Kirchengeschichtsunterricht

Im Folgenden sollen einige Themen angesprochen werden, die sich für regionalgeschichtliche Aufarbeitung besonders eignen. Auch werden einige unterrichtliche Konkretionen genannt, andere vorgeschlagen. Sie sind im Allgemeinen für den evangelischen Religionsunterricht konzipiert worden, eignen sich aber durchaus dafür, in Kooperation mit anderen Schulfächern behandelt zu werden. Bei der beschränkten Zeit, die dem Kirchengeschichtsunterricht im Religionsunterricht zur Verfügung steht, können nur relativ wenige Themen im Unterricht behandelt werden. Von den neun Themen, die in den Lehrplänen im Allgemeinen angesprochen werden,³¹ kommen für den regionalen Kirchengeschichtsunterricht fünf auf jeden Fall in Frage. [253:]

³⁰ Dieter Haas/Hans Maaß/Jörg Thierfelder, *Unterwegs durch die Zeiten. Lesebuch zur badischen Kirchengeschichte*, Karlsruhe 1996. Vgl. auch Hermann Ehmer/Heinrich Frommer/Rainer Jooß/Jörg Thierfelder (Hg.), *Gott und Welt in Württemberg. Eine Kirchengeschichte*, Stuttgart 2000.

³¹ 1. Die Zeit der Verfolgungen im römischen Reich; 2. Die Konstantinische Wende; 3. Das Mönchtum; 4. Reformation/katholische Reform/Gegenreformation; 5. Aufklärung/Pietismus; 6. Kirche und Soziale Frage im 19. Jahrhundert; 7. Weltmission in der Neuzeit; 8. Ökumenische Bewegung im 19./20./21. Jahrhundert; 9. Die Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus und des Kommunismus. Vgl. dazu Ruppert/Thierfelder, *Umgang*, 312.

■ *Mönchtum*

Bei der großen Zahl vornehmlich ehemaliger Mönchs- und Nonnenklöster in Baden-Württemberg bietet sich die regionalgeschichtliche Aufarbeitung des Mönchtums besonders an. Dabei können, wie das folgende – unterrichtlich erprobte – Beispiel zeigt, durchaus schon Primarschüler einbezogen werden.

Unterrichtsvorschlag für die Grundschule zum ehemaligen Zisterzienserkloster Bronnbach:³² Die Verfasserin will mit ihrem Vorschlag zeigen, dass das Thema „Kloster“, das in den Lehrplänen im Allgemeinen für die weiterführenden Schulen vorgesehen ist, bereits in der Grundschule behandelt werden kann. Im Zentrum des Unterrichtsvorschlag steht ein Lerngang einer 4. Klasse eines Bronnbach benachbarten Ortes zum alten Zisterzienserkloster. Dieser Lerngang wird im Unterricht in zwei Stunden vorbereitet. Dabei erhalten die Schüler/innen mit Hilfe eines Lernzirkels für den Lerngang notwendigen Informationen. Sie erhalten so Einblicke u.a. in die Ansicht des Klosters und in seine Geschichte sowie in das Leben der früheren Zisterziensermönche. Auf dem Lerngang nehmen die Schüler/innen an einer Klosterführung teil. In der Schlussstunde reflektieren die Schüler/innen den Lerngang. An der Frage, warum Menschen einst und auch heute noch in ein Kloster gehen, wird ein Gespräch über die Sinnfindung verschiedener Menschen angebahnt. Auf einem Plakat werden dann die in dem Unterrichtsvorschlag eingesetzten Materialien den Schüler/innen noch einmal vorgestellt und von diesen kommentiert.

Die Schüler/innen nehmen bei diesem Unterrichtsvorschlag bewusst eine landschaftliche Besonderheit ihrer Region wahr und lernen sie als eine Ausdrucksform christlichen Glaubens kennen. Zugleich kann es bei der Konfrontation mit der mönchischen Lebensform zu einem Gespräch über die Sinnfrage kommen.

■ *Reformation*

Von einer einheitlichen Einführung der Reformation kann im Gebiet des heutigen Baden-Württemberg nicht die Rede sein. Jede Herrschaft in Südwestdeutschland hatte ihre eigene Reformationsgeschichte.³³ Hier bietet sich an, im Unterricht der je eigenen Reformationsgeschichte nachzugehen.

Reformation in Reutlingen. Heimatgeschichte mit Schülern entdecken und darstellen³⁴: Das Lehrplanthema „Luther und die Reformation“ (RS Kl. 7) wurde anhand der Unterrichtseinheit „Reformation in Reutlingen“ behan-

³² Vgl. Annette Hörner, Unterrichtsvorschlag Grundschule. Das ehemalige Zisterzienserkloster Bronnbach (Main-Tauber-Kreis), in: entwurf. Religionspädagogische Mitteilungen 3/1997, 72–75.

³³ Vgl. Martin Brecht/Hermann Ehmer, Südwestdeutsche Reformationsgeschichte, Stuttgart 1984.

³⁴ Durchgeführt von Ulrich Bubenheimer und Realschulanwärttern der PH Reutlingen im WS 80/81 und SS 81, in: entwurf 3/82, 26–41.

delt. In der regionalgeschichtlichen Einheit wurde nacheinander die Literatur gesichtet, historische Stätten der Vorreformations- und der Reformationszeit aufgesucht, und in der Stadtbibliothek bzw. dem Stadtarchiv Originaldrucke aus der Reformationszeit eingesehen. Am Schluss konnte mit den Schüler/innen eine Diaserie zusammengestellt werden. Den Schüler/innen sollte eine möglichst eigenständige Begegnung mit der Geschichte ihres Lebensraums eröffnet werden.³⁵ [254:]

■ *Pietismus*

„Keine Landschaft Deutschlands ist so tief und bleibend in ihrem geistigen Gepräge durch den Pietismus bestimmt worden wie Württemberg.“³⁶ Wenn im Kirchengeschichtsunterricht der Pietismus behandelt wird, empfiehlt es sich, besonders in den Orten, die vom Pietismus geprägt sind, regionalgeschichtlich vorzugehen.

■ *Kirche und Soziale Frage im 19. Jahrhundert*

Als Antwort auf die Soziale Frage des 19. Jahrhunderts entstanden in Württemberg und Baden „Rettungshäuser“, kümmerten sich christliche Unternehmer wie Carl Mez in Freiburg in besonderer Weise um ihre Armen, bildete Regine Jolberg in Nonnenweier Kinderpflegerinnen aus,³⁷ entstanden in Baden und Württemberg Einrichtungen der Inneren Mission und versuchte in Reutlingen Gustav Werner seine Idee einer „christlichen Fabrik“ in die Tat umzusetzen. Hier wäre ein breites Feld für regionalgeschichtliche Einheiten im Religionsunterricht.

■ *Die Kirchen in der Zeit des Nationalsozialismus und des Kommunismus*

Das Lehrplanthema zum Verhältnis der Kirchen zum Nationalsozialismus bietet viele Möglichkeiten für einen regionalgeschichtlichen Unterricht. Das Verhalten der Kirchen in Anpassung und Widerstand lässt sich vor Ort erarbeiten, indem noch lebende Zeitzeugen befragt, staatliche und kirchliche Archive aufgesucht und Orte wie Synagogen, Judenfriedhöfe, Anstalten, die

³⁵ Weitere regionalgeschichtliche Unterrichtseinheiten zur Reformation in Hohenlohe, Konstanz und in der Herrschaft Schlüpf des Albrecht von Rosenberg in entwurf 3/82, 42–59. Vgl. auch Petri/Thierfelder, Esslingen wird evangelisch; Haas/Maas/Thierfelder, Unterwegs durch die Zeiten, 77–118.

³⁶ Martin Schmidt, Pietismus, in: RGG³, Bd. 5, Tübingen 1961, Sp. 374. Vgl. jetzt das vierbändige Handbuch zur Geschichte des Pietismus.

³⁷ Vgl. Klaus vom Orde, Carl Mez. Ein Unternehmer in Industrie, Politik und Kirche (VVKGB 45), Karlsruhe 1992; Adelheid M. von Hauff, Regine Jolberg (1800–1870) – Leben, Werk und Pädagogik (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts 13), Heidelberg 2002; Hans-Georg Ulrichs, „Für Gottes Ehre gearbeitet“. Julie Regine Jolberg (1800–1870) – die Erfinderin des Berufs Erzieherin, in: Urte Bejick/Jörg Thierfelder/Monika Zeilfelder-Löffler (Hg.), Vom Armenspital zur Selbsthilfegruppe. Diakonie in Vergangenheit und Gegenwart am Beispiel Badens, Karlsruhe 1998, 90–110.

z.T. Hunderte von Kranken in der NS-Euthanasieaktion verloren haben wie die kirchlichen Anstalten in Kork, Mosbach, Mariaberg und Stetten, besucht werden. – In der Zeit zwischen 1945 und 1989 entstanden zwischen einzelnen Kirchengemeinden in der Bundesrepublik und der DDR vielfach Kontakte. Man nannte sie Patenschaften, später Partnerschaften. In der Aufarbeitung dieser konkreten Beziehungen können Schüler/innen lebendige Eindrücke von der besonderen Existenz der Kirche in der ehemaligen DDR gewinnen.

Unterrichtsvorschlag für HS, Kl. 9: „Wo bringt ihr uns hin? Deportation und Ermordung behinderter Menschen aus der Anstalt Kork 1940“:³⁸ Nach der Erarbeitung der ideologischen Hintergründe und dem Verlauf der NS-Euthanasieaktion werden die Vorgänge in der Anstalt Kork bei Kehl dargestellt und das Verhalten der Kirchen angesprochen. Eine Exkursion nach Kork, verbunden mit Recherchen im dortigen Archiv, bietet sich hier an. Eine Verortung des Themas „NS-Euthanasie“ in der eigenen Umgebung wird die Schüler/innen motivieren, sich auf dieses schwierige Thema einzulassen.

■ *Waldenser*

Für Schüler/innen im Umkreis von Stuttgart bietet sich eine regionalgeschichtliche Bearbeitung der Waldenser an, die am Ende des 17. Jahrhunderts nordwestlich von Stuttgart angesiedelt wurden. Auch hier ist eine Exkursion mit Museumsbesuch möglich. [255:]

Unterrichtsvorschlag für die Sek. I: Die Waldenser. Glaubensflüchtlinge in Württemberg:³⁹ Das Besondere an diesem Unterrichtsvorschlag über die Waldenser sind zwei Vorschläge für Rollenspiele, die die besonderen Probleme dieser Glaubensflüchtlinge in Württemberg aufzeigen und ganz bewusst die Problematik mit Fremden für die Schüler/innen heute transparent machen wollen.

Regionalgeschichtliche Längsschnitte

Einzelne Gegenden in Baden und Württemberg bieten besonders viele Anknüpfungspunkte für regionalgeschichtliches Arbeiten im Kirchengeschichtsunterricht, z.B. Oberschwaben, Hohenlohe, „Das Land zwischen Rhein und

³⁸ Jörg Thierfelder, „Wo bringt ihr uns hin?“ Deportation und Ermordung behinderter Menschen aus der Anstalt Kork 1940, in: *Glauben und Lernen* 6. 1991, 76–93, auch im vorliegenden Band, 81–94.

³⁹ Dieter Petri/Jörg Thierfelder, *Die Waldenser. Glaubensflüchtlinge in Württemberg*, in: *Praxis Geschichte* 3/1992, 34–38. Zum geschichtlichen Hintergrund jetzt Albert de Lange (Hg.), *Dreihundert Jahre Waldenser in Deutschland 1699–1999. Herkunft und Geschichte* (VVKGB 56), Karlsruhe 1998.

Odenwald⁴⁰ und der Raum Stuttgart. Für Oberschwaben liegt eine Art regionalgeschichtlicher Längsschnitt vor.

Oberschwaben im Religionsunterricht. Kirchengeschichtliche Heimatkarten⁴¹: Martin Widmann legte einen Versuch vor, eine ganze Region kirchengeschichtlich für den Religionsunterricht zu erschließen, und zwar Oberschwaben, das zu Beginn des 19. Jahrhunderts zu Württemberg kam und heute den südöstlichen Teil von Baden-Württemberg bildet. Regionalgeschichtlich berücksichtigt wird dabei die Zeit der Reformation, die Zeit des aufgeklärten fürstlichen Absolutismus (Joseph II.) und die Zeit des Nationalsozialismus. Eine methodische Besonderheit ist die Erstellung von kirchengeschichtlichen Heimatkarten, wo für die jeweilige Epoche regionalgeschichtlich bedeutsame Ereignisse und Personen eingezeichnet werden.

An dieser Unterrichtseinheit können die großen Chancen der Regionalgeschichte im Religionsunterricht sehr gut demonstriert werden. Die Schüler/innen gewinnen in der Begegnung mit der Kirchengeschichte ihrer Umgebung Identifikationsmöglichkeiten. Methodisch bieten sich Lerngänge, Exkursionen, Archivbesuche usw. an.

Ein Kirchengeschichtsunterricht, der „nicht nur seinen Anknüpfungs-, sondern auch seinen Zielpunkt in den Lebenserfahrungen der Schüler“⁴² hat und deshalb „Gegenwarts-, Alltags- und Ortsbezüge“⁴³ thematisieren möchte, wird gerne die besonderen Chancen, die in einem regionalgeschichtlichen Unterricht liegen, wahrnehmen.

⁴⁰ Vgl. die von Uwe Uffelmann herausgegebene Ringvorlesung an der Heidelberger Pädagogischen Hochschule, Villingen-Schwenningen 1987.

⁴¹ Martin Widmann, Oberschwaben im Religionsunterricht. Kirchengeschichtliche Heimatkarten, in: ru 12. 1982, 10–15.

⁴² Ruppert/Thierfelder, Umgang, 304.

⁴³ Ebd.

Anhang

Nachweis der Erstveröffentlichungen

I. Gelebte Verantwortung angesichts der Shoah

Gertrud Hammann. Eine badische Christin jüdischer Herkunft in der Zeit des Nationalsozialismus, in: Beiträge pädagogischer Arbeit. Gemeinschaft Evangelischer Erzieher in Baden 45. 2002, Heft 1, 26–44.

Fritz Elsas. Ein Kommunalpolitiker widersteht, in: Joachim Mehlhausen (Hg.), Zeugen des Widerstands, Tübingen 1996, 91–110.

Der Heidelberger Pfarrer Hermann Maas und sein Wirken in Heidelberg und Baden 1945–1946, in: Jürgen C. Heß/Hartmut Lehmann/Volker Sellin (Hg.), Heidelberg 1945, Stuttgart 1996, 276–293.

II. Deviantes Verhalten im menschenverachtenden Totalitarismus

„Aber Hände weg von Bibel und Kirche“. Wahlverweigerer im evangelischen Württemberg bei der Volksabstimmung vom 10. April 1938, in: Gerhard Besier/Günther R. Schmidt (Hg.), Widerstehen und Erziehen im christlichen Glauben. FS für Gerhard Ringshausen, Holzgerlingen 1999, 163–181.

„Wo bringt ihr uns hin?“ Deportation und Ermordung behinderter Menschen aus der Anstalt Kork 1940, in: Glauben und Lernen 6. 1991, 76–93.

Karsten Jaspersens Kampf gegen die NS-Krankenmorde, in: Theodor Strohm/Jörg Thierfelder (Hg.), Diakonie im ‚Dritten Reich‘. Neuere Ergebnisse zeitgeschichtlicher Forschung (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg 3), Heidelberg 1990, 226–239.

III. Lehre in kirchlicher Verantwortung in der Diktatur

Die Geschichte der Reichsrichtlinien für den evangelischen Religionsunterricht, in: Jörg Ohlemacher (Hg.), Religionspädagogik im Kontext kirchlicher Zeitgeschichte (Arbeiten zur Religionspädagogik 9), Göttingen 1993, 152–173.

Karl Fezer. Stiftsephorus in der Zeit des Nationalsozialismus, in: Siegfried Hermle/Rainer Lächele/Albrecht Nuding (Hg.), Im Dienst an Volk und Kirche. Theologiestudium im Nationalsozialismus. Erinnerungen, Darstellungen, Dokumente und Reflexionen zum Tübinger Stift 1930 bis 1950, Stuttgart 1988, 126–156.

Ludwig Gengnagel. Ein Vertreter der „Kirchlichen Unterweisung“ in Württemberg, in: Rainer Lächele/Jörg Thierfelder (Hg.), Wir konnten uns nicht entziehen. 30 Porträts zu Kirche und Nationalsozialismus in Württemberg, Stuttgart 1998, 77–93.

IV. Über Grenzen hinweg: Hilfe und Verantwortung im Zweiten Weltkrieg

Ein Versuch zum Frieden angesichts des Zweiten Weltkriegs. Zur Initiative von Theophil Wurm, in: Hildegard Gollinger/Joachim Maier/Jörg Thierfelder (Hg.), Dem Frieden nachjagen (Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Heidelberg 8), Weinheim 1991, 51–61.

Verantwortung für Ausgegrenzte. Schwedische Christen helfen verfolgten deutschen Juden in der Zeit des Nationalsozialismus, in: Thorsten Lorenz/Albrecht Abele (Hg.), Pädagogik als Verantwortung. Zur Aktualität eines unmodernen Begriffs. Horst

Hörner zum 65. Geburtstag (Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Heidelberg 34), Weinheim 1998, 327–340.

Der „Fall Eder“. Ein Stück deutsch-österreichischer kirchlicher Zeitgeschichte im Zweiten Weltkrieg, in: Peter F. Barton (Hg.), Kirche im Wandel. Festschrift für Bischof Oskar Sakrauský zum 80. Geburtstag (Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte II/13), Wien 1933, 159–174.

V. Verantwortung für Kirche und Schule nach 1945

Deutsch-deutsche Kontakte im Schatten der großen Politik. Geschichte einer kirchlichen Patenschaftsbeziehung zwischen 1964 und 1968, in: Herbert Raisch (Hg.), Auf dem Weg zur Einheit. Aspekte einer neuen Identität (Forschen – Lehren – Lernen 9), Idstein 1994, 46–61.

Schwierigkeiten und Chancen bei der Behandlung des ‚Dritten Reiches‘ im Religionsunterricht, in: Glauben und Lernen 5. 1990, 72–82, wieder abgedruckt in: Hartmut Lenhard (Hg.), Arbeitsbuch Religionsunterricht. Überblicke – Impulse – Beispiele, Gütersloh³1996, 252–257.

Regionaler Kirchengeschichtsunterricht im Südwesten, in: Herbert Raisch/Armin Reese (Hg.), *Historia didactica*. Geschichtsdidaktik heute. Festschrift für Uwe Uffermann, Idstein 1997, 247–257.

Schriftenverzeichnis Jörg Thierfelder (1998–2003)¹

Monographien und Herausgeberschaften

1998

mit Rainer Lächele, *Wir konnten uns nicht entziehen. 30 Porträts zu Kirche und Nationalsozialismus in Württemberg*, Stuttgart 1998.

mit Gerhard Kraft/Dieter Petri/Heinz Schmidt, *Kursbuch Religion 2000*, Bd.7/8, Stuttgart/Frankfurt a.M. 1998.

1999

mit Albrecht Lohrbächer/Helmut Ruppel/Ingrid Schmidt, *Schoa. Schweigen ist unmöglich. Erinnern, Lernen, Gedenken*, Stuttgart 1999.

mit Matthias Riemenschneider, *Gustav Heinemann. Christ und Politiker*, Karlsruhe 1999.

mit Gerhard Kraft/Dieter Petri/Heinz Schmidt, *Kursbuch Religion 2000*, Bd. 9/10, Stuttgart/Frankfurt a.M. 1999.

mit Elvira Feil-Götz/Dieter Petri, *Martin Luther und seine Zeit. Materialien für die Grundschule*, Stuttgart 1999.

2000

mit Hermann Ehmer/Heinrich Frommer/Rainer Jooß, *Gott und Welt in Württemberg. Eine Kirchengeschichte*, Stuttgart 2000.

mit Dieter Petri (Hg.), *Kursbuch Religion 2000*, Lehrerhandbuch 9/10, Stuttgart 2000.

2001

mit Gerhard Büttner, *Trug Jesus Sandalen?*, Göttingen 2001.

2002

mit Matthias Riemenschneider, *Elisabeth von Thadden. Gestalten – Widerstehen – Erleiden*, Karlsruhe 2002, ²2003.

mit Dieter Petri (Hg.), *Grundkurs Judentum*, 2 Bände, Stuttgart, 2. völlig neu bearbeitete und erweiterte Aufl. 2002.

mit Peter Müller/Gerhard Büttner/Roman Heiligenthal, *Die Gleichnisse Jesu. Ein Studien- und Arbeitsbuch für den Unterricht*, Stuttgart 2002.

2003

mit Rainer Lächele (Hg.), *Württembergs Protestantismus in der Weimarer Republik*, Stuttgart 2003.

mit Herbert Gutschera/Joachim Maier, *Geschichte der Kirchen. Ein ökumenisches Sachbuch mit Bildern*, Freiburg u.a. 2003.

mit Rainer Lachmann/Herbert Gutschera, *Kirchengeschichtliche Grundthemen. Historisch – systematisch – didaktisch*, Göttingen 2003.

¹ Das vorliegende Schriftenverzeichnis ist die Fortschreibung von Christoph Mehl, Schriftenverzeichnis Jörg Thierfelder, in: Jörg Thierfelder, Tradition und Erneuerung – Protestantismus in Südwestdeutschland. Studien zur kirchlichen Zeitgeschichte, hg. von Volker Herrmann/Christoph Mehl (Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule 32), Weinheim 1998, 222–239. – Auf den Wiederabdruck von Aufsätzen im vorliegenden Band wird durch „auch in: Thierfelder, „Gelebte Verantwortung““ hingewiesen.

2004

mit Peter Drings/Bernd Weidmann/Friedrich Willig (Hg.), *Albert Fraenkel – Ein Ärzteleben zwischen Licht und Schatten*, Landsberg am Lech 2004.

mit Eberhard Röhm, *Juden – Christen – Deutsche*, Bd. 4/I, Stuttgart 2004.

Aufsätze und kleinere Beiträge

1997 (Nachtrag)

Regionaler Kirchengeschichtsunterricht im Südwesten, in: Herbert Raisch/Armin Reese (Hg.), *Historia didactica. Geschichtsdidaktik heute. Festschrift für Uwe Uffelmann*, Idstein 1997, 247–257, auch in: Thierfelder, *Gelebte Verantwortung*, 217–227.

1998

Antisemitismus/Antijudaismus. VI. Neueste Zeit, in: RGG⁴, Bd. 1, Tübingen 1998, Sp. 569–572.

Ludwig Gengenagel (1881–1964), in: Rainer Lächele/Jörg Thierfelder (Hg.), *Wir konnten uns nicht entziehen. 30 Porträts zu Kirche und Nationalsozialismus in Württemberg*, Stuttgart 1998, 77–93, auch in: Thierfelder, *Gelebte Verantwortung*, 145–159.

Theophil Wurm, in: Wolf-Dieter Hauschild (Hg.), *Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert*, Gütersloh 1998, 743–758.

Verantwortung für Ausgegrenzte. Schwedische Christen helfen verfolgten deutschen Juden in der Zeit des Nationalsozialismus, in: Thorsten Lorenz/Albrecht Abele (Hg.), *Pädagogik als Verantwortung. Zur Aktualität eines unmodernen Begriffs*. Horst Hörner zum 65. Geburtstag (Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Heidelberg 34), Weinheim 1998, 327–340, auch in: Thierfelder, *Gelebte Verantwortung*, 171–181.

1999

Ehrenberg, Philipp Hans, in: RGG⁴, Bd. 2, Tübingen 1999, Sp. 1114.

„*Aber Hände weg von Bibel und Kirche*“. *Wahlverweigerer im evangelischen Württemberg bei der Volksabstimmung vom 10. April 1938*, in: Gerhard Besier/Günther R. Schmidt (Hg.), *Widerstehen und Erziehen im christlichen Glauben. FS für Gerhard Ringshausen*, Holzgerlingen 1999, 163–181, auch in: Thierfelder, *Gelebte Verantwortung*, 58–72.

Endzeiterwartungen um 1000 und wir, in: *Glaube und Lernen* 14. 1999, 5–10.

mit Dieter Petri, *Bilder im Kirchengeschichtsunterricht*, in: entwurf. *Religionspädagogische Mitteilungen*, Heft 3, 46–51.

mit Dieter Petri, *Biographien im Kirchengeschichtsunterricht*, in: entwurf. *Religionspädagogische Mitteilungen*, Heft 3, 53f.

mit Michael Losch, *Der evangelische ‚Feldbischof‘ Marcel Sturm – ein Brückenbauer zwischen den evangelischen Christen Deutschlands und Frankreichs*, in: *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 99. 1999, 208–251.

2000

Diakonisches Lernen und Lebensbilder, in: *Glaube und Lernen* 15. 2000, 4–10.

Zwischen Anpassung und Widerspruch, in: Hermann Ehmer/Heinrich Frommer/Rainer Joob/Jörg Thierfelder (Hg.), *Gott und Welt in Württemberg. Eine Kirchengeschichte*, Stuttgart 2000, 183–206.

Werner Sylten (1893–1942), in: Karl-Josef Hummel/Christoph Strohm (Hg.), *Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts*, Leipzig/Kevelaer 2000, 137–157.

2001

Kirchengeschichte bedarf der Verstärkung, in: Hartmut Rupp/Heinz Schmidt (Hg.), *Lebensorientierung oder Verharmlosung? Theologische Kritik der Lehrplanentwicklung im Religionsunterricht*, Stuttgart 2001, 127–141.

mit Joachim Maier, *Zu Gast beim andern*, in: *Glaube und Lernen* 16. 2001, 149–159.

Kirchlich-theologische Sozietät, in: RGG⁴, Bd. 4, Tübingen 2001, Sp. 1380.

Gengnagel, Ludwig, in: *Lexikon der Religionspädagogik*, Neukirchen-Vluyn 2001, Bd. 1, Sp. 690f.

Kirchenkampf. 1. Bekennende Kirche, in: *Lexikon der Religionspädagogik*, Neukirchen-Vluyn, Bd. 1, Sp. 1048–1051.

2002

mit Eberhard Röhm, *Das Bildungsversagen von Theologie und Kirche im Vorfeld des Zweiten Weltkriegs. Das Thema Krieg und Frieden in zwei maßgeblichen Nachschlagewerken*, in: Hartmut Rupp/Christoph Scheilke/Heinz Schmidt (Hg.), *Zukunftsfähige Bildung und Protestantismus*, Stuttgart 2002, 39–49.

Gertrud Hammann. Eine badische Christin jüdischer Herkunft in der Zeit des Nationalsozialismus, in: *Beiträge pädagogischer Arbeit. Gemeinschaft Evangelischer Erzieher in Baden* 45. 2002, Heft 1, 26–44, auch in: Thierfelder, *Gelebte Verantwortung*, 14–25.

mit Gabriele Miller, *Religionsbücher*, in: *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, München 2002, 531–535.

Julius von Jan. Ein Dorfpfarrer kann nicht mehr schweigen, in: Karl-Heinz Rueß/Marcus Zecha (Hg.), *Mutige Christen im NS-Staat*, Göppingen 2002, 44–47.

2003

Theophil Wurm (1968–1953), in: *Pfarramtskalender* 2003, 9–25.

mit Rainer Lächele, *Parallele Leben? Johannes Merz (1857–1929) und Theophil Wurm (1868–1953). Vom Kirchenpräsidenten zum Landesbischof, von der Demokratie zur Diktatur*, in: Rainer Lächele/Jörg Thierfelder (Hg.), *Württembergs Protestantismus in der Weimarer Republik*, Stuttgart 2003, 155–173.

Bartholomäus Ziegenbalg und das „malabarische Heidentum“, in: *Glaube und Lernen* 18. 2003, 93–100.

Lebensstationen 1. Ernst Fuchs in Württemberg (1903–1930 und 1933–1955), in: Christian Möller (Hg.), *Freude an Gott. Hermeneutische Spätlese bei Ernst Fuchs*, Waltrip 2003, 13–47.

Evangelische Schule und kirchliche Unterweisung bei Ludwig Gengnagel, in: Jörg Ohlemacher (Hg.), *Profile des Religionsunterrichts*, Frankfurt/M. 2003, 155–173.

Theophil Wurm und die Einigung des deutschen Protestantismus, in: *Blätter für die württembergische Kirchengeschichte* 103. 2003, 291–313.

2004

Das evangelische Esslingen 1934: Ein heißer Herbst, in: Gerhard Fritz (Hg.), *Landesgeschichte und Geschichtsdidaktik. FS für Rainer Jooß*, Schwäbisch Gmünd 2004, 191–209.

Personenregister

- Almquist, Karl Frederik 197
Arndt, Ernst Moritz 122
d' Aubigny, Jeanne Merle 24
Aurelius, Erik 195
Aurelius, Julia 195
- B., M., Diakonisse 98, 108
Baeck, Leo 59
Bähr, Hans 45
Ballestrem, Gräfin Lagi, geb. Solf 40
Barot, Madeleine 24
Bartels, LKR Hannover 124
Barth, Karl 137, 148f., 151, 164, 173
Bauer, KR Eisenach 124ff.
Baum, Marie 44, 53f.,
Bausch, Paul 170
Bazille, Wilhelm 32
Beil, Alfons 45
Beil, Dr. 74
Bell, George 47f., 162, 181, 186ff.
Bender, Julius 57f.
Benjamin, Walter 23
Benz, Richard 54
Benz, Wolfgang 39
Bernadotte, Folke von 202
Bernstorff, Albrecht von 38
Bertram, Adolf 103
Binding, Karl 84
Birnbaum, Walter 116
Bismarck, Otto von 122
Blankenburg, Hans-Joachim 221ff., 232
Blau, Albert, Ehepaar, Familie 194f., 202
Bloch, Fritz 225
Bloch, Frau 225
Blum, Ilse 55
Blumhardt, Christoph 251
Bodenschwingh, Friedrich von 92, 97,
99f., 105f., 142f., 194f.
Böhm, Hans 157ff.
Bohne, Gerhard 174
Bonhoeffer, Dietrich 185, 187f., 237, 244
Bormann, Martin 96f., 104, 117ff., 128,
207, 211f., 215
Bornkamm, Heinrich 245
Bothe, Direktor 103
- Bouhler, Philipp 86
Bostroem, August 99, 102
Brack, Viktor 86, 100, 105f.
Brandt, Karl 86
Brandt, Willy 220, 234
Braune, Paul 99f.
Brunner, Emil 148
Brunotte, Heinz 153, 158f.
Bubenheimer, Ulrich 253
Buchman, Frank 144f.
Buchwald, Reinhard 53
Bumke, Oswald 96f., 102
Burger, Studentenpfarrer 150
Buxton, Dorothy 199
- Campenhausen, Hans von 52
Casalis, Georges 222
Cedergren, Hugo 197
Cölle, Georg 205–215
Conti, Leonardo 86, 95, 99f.
Cuhorst, Senatspräsident 71
- Darwin, Charles 83
Decker, amerik. Konsul Stuttgart 56
Dehler, Thomas 38f.
Dibelius, Martin 52, 54
Dibelius, Otto 175, 228
Dickel, Psychiater 105
Diem, Harald 158
Diem, Hermann 157f., 168
Dietrich, ev. Pfr. 54
Dietze, Constantin von 58
Dilger, Johannes 68
Dipper, Karl 72f., 76
Dipper, seine Frau 72
Dirks, Walter 34
Dürr, Karl 57f.
- E., Diakonisse 107f.
Eberhard, Otto 173
Eberle, Eugen 227
Eder, Hans (Johann) 205–215
Eiermann, Hanna 53
Eichele, Erich 136, 141
Eichholz, Hans 55

- Eichmann, Adolf 197
 Eidem, Erling 197
 Ellwein, Theodor 116, 120f., 124f., 127f.
 Elsas, Bertha, geb. Lindauer, 30
 Elsas, Fritz 29–42
 Elsas, Hugo 29
 Elsas, Isak 29
 Elsas, Julius 29f.
 Elsas, Louis 29
 Elsas, Marianne (spätere Heuss) 38
 Elsas, Marie, geb. Scholl 31, 42
 Elsas, Peter, 42
 Elwert, Martin 155
 Engelke, Fritz 150
 Erhard, Ludwig 219
 Erling, Pfarrfamilie 195
 Ernst, Max 23
 Ernst, Prof. 54
 Ewald, Gottfried 102
- Faber, Hans 168
 Fezer, Karl 135–162
 Fezer, Vater 136
 Feuchtwanger, Lion 23
 Fleck, Prof. 102
 Flessau, Kurt-Ingo 113, 115
 Focke, Prof. 151ff., 155f.
 Forell, Birger 194, 197f., 199f.
 Forell, Friedrich 192
 Freise, Friederike 107
 Freudenberg, Prof. 54
 Frick, Constantin 105
 Frick, Wilhelm 91, 113, 161, 196f.
 Fricke, Otto 49
 Friedenthal, Charlotte 49, 59
 Friedmann, Hugo 15f., 22
 Frischmann, Pfarrer 16, 18, 22
 Frohnmeyer, OKR 116
 Fuchs, Ernst 72
 Fuchs, Prof. 30f.
- Galen, Bischof Clemens August Graf
 von 93, 103f., 188
 Gedat, Gustav Adolf 54
 Gengnagel, Julie, geb. Hochstetter 163
 Gengnagel, Ludwig 163–178
 Gengnagel, Peter (Vater) 163
 Gersbach, Dr. 100
 Gerstenmaier, Eugen 189
- Gilbert, Pfr. 90
 Gilbert, Ehefrau 90
 Gilg, Jakob 19
 Giordano, Ralph 243
 Gläser, Gerhard 161
 Goerdeler, Carl 29, 34, 40
 Gogarten, Friedrich 173
 Goldschmidt, Victor Moritz 37
 Gollancz, Victor 49
 Gollwitzer, Helmut 222
 Greifenstein, Hans 124
 Gröber, Conrad 60
 Grotewohl, Otto 220
 Grüber, Heinrich 49, 59, 194, 199, 220
 Grün, Max von der 237
 Gruenewald, Max 44
 Gümbel, Wilhelm 136
 Gütt, Arthur 96
 Gutbrod, Karl 181
- H., Schüler 227
 Haas, Dieter 252
 Hahn, Michael 77f.
 Halbfas, Hubertus 248
 Hamann, Gertrud 15–28
 Hamann, Philippine 15
 Hammerstein, Kunrat von 41
 Hansch, Hannelore 47
 Hartenstein, Karl 176
 Hartmann, Edgar 54
 Hartmann, Kornelie 59
 Hartwich, Dr. 101
 Haug, Martin 137
 Hauser, Richard 45, 53
 Haussmann, Gebrüder 29
 Heckel, Theodor 174, 183, 189
 Hedenquist, Göte 192f.
 Heidegger, Martin 147
 Heiler, Friedrich 137
 Heim, Karl 138f., 145, 164f., 171ff.
 Helfferich, Karl 33
 Hellmann, Manfred 95, 107
 Herman, Stewart W. 43, 46, 49, 51
 Hermann, Ludwig 75f.
 Hermann, Matthias 226
 Hertz, Paul 30
 Hess, Rudolf 117
 Heuss, Ernst Ludwig 38
 Heuss, Theodor 37f., 41f., 53f., 61, 184

- Hildebrandt, Franz 188
 Hill, Leonidas E. 186
 Himmeler, Heinrich 76, 202
 Hindenburg, Paul von 36, 122, 140
 Hitler, Adolf passim
 Hoche, Alfred 84
 Hölscher, Gustav 52
 Hölz, Kurt Hanns 55
 Hörner, Annette 253
 Hoffmann, Oberwachtmeister 200
 Holfelder, Ministerialdirektor 125
 Holmgren, Prof. 194
 Honickel, Friedrich 53
 Hossenfelder, Joachim 142f., 145, 146
 Hromadka, Joseph L. 221
 Huch, Ricarda 34
 Hupfeld, Renatus 44, 52, 58
 Hymmen, Johannes 126

 Ivarson, Pastor 193

 Jäger, August 149
 Jakobs, Hanns 52
 Jan, Julius von 72
 Jaspersen, Elisabeth 95, 99
 Jaspersen, Karsten 95–109
 Jaspersen, O. 95
 Jaspersen, Vater 96
 Jellinek, Walther 53f.
 Jendorff, Bernhard 246
 Jetter, Werner 73
 Johannes XXIII., Papst 224
 Jolberg, Regine 251, 254
 Joseph II. 256
 Junginger, Jakob 74
 Junginger, Kinder 74

 Kabisch, Richard 173
 Kapff, Ephorus 152
 Kasser, Elsbeth 24
 Kauer, Robert 193
 Keller, 90
 Kerrl, Hanns 75, 117, 119, 121, 207f.,
 212
 Kerschensteiner, Georg 173
 Kiep, Otto Carl 38
 Kiesinger, Kurt G. 220, 232
 Kihn, Berthold 108
 Kittel, Gerhard 142, 145f.

 Kleine, H.W. 97
 Klepper, Jochen 195–198, 200
 Klepper, Johanna, verw. Stein,
 geb. Gerstel 195–198
 Koch, Karl 157f., 187
 Koechlin, Alphons 151
 Kohlbach, Ministerialrat 125
 Kraft, Friedhelm 114
 Kriecck, Ernst 172ff.
 Kucharczyk, Leiter Gedenkstätte
 Buchenwald 226
 Kühlewein, Julius 45, 49, 56, 90f.,
 212f.
 Künneth, Walter 140
 Kuenzer, Richard 38
 Kunz, Ulrich 160
 Kutter, Hermann 173

 Lächele, Rainer 181
 Lamm, Fritz 230
 Lammers 103, 206
 Lamparter, Helmut 160
 Lange, Albert de 255
 Lange, Friedrich 35f.
 Lanzmann, Claude 241
 Lautenschlager, Karl 32
 Lechler, Paul 152
 Leikam, Alfred 72
 Leuschner, Wilhelm 40
 Leuze 152
 Lilje, Hanns 41, 144, 183
 Linden, Herbert 100, 105f.,
 Link, Wilhelm 149, 156f.,
 Liptak, Heinrich 210ff.
 Litt, Theodor 173
 Lochmann, Jan Milic 222
 Løgstrup, Knud E. 202
 Löhr, Hanns 97
 Lohmeyer, Hans 34
 Luckner, Gertrud 45
 Ludwig, Renate 148
 Lüth, Erich 61
 Luther, Martin 121, 128, 130, 132f., 249,
 251ff.

 Maas, Cornelia 45
 Maas, Hermann 18, 25, 27, 43–62, 92,
 244, 251
 Maaß, Hans 252

- Maier, Reinhold 32
 Maimon, Rav 60
 Majer-Leonhardt, Fritz 55f.
 Maltzan, Gräfin Maria von 201
 Mann, Thomas 34f.
 Marahrens, August 116, 126, 151, 157,
 207, 209, 212f.
 Mattick, Friedrich 200, 202
 Mauersberger, Rudolf 226
 Maurer, Karl 207
 Meerwein, Adolf 82, 87f., 90ff.
 Meiser, Hans 151, 206, 212f.
 Mende, Erich 229f.
 Mergenthaler, Christian 113, 150, 153,
 154f., 156, 165f.
 Meschke, Eva-Juliane 196
 Meschke, Kurt 196f.
 Meusel, Marga 21, 244
 Meyding 153
 Meyer, Erich 97, 99
 Meyer, Pfr. Meimsheim 65
 Mez, Carl 254
 Mezger, Manfred 152, 160, 162
 Mitscherlich, Alexander 54
 Mörike, Gertrud 69, 72, 80
 Mörike, Otto 69–73, 80
 Mordhorst, A. Bischof 101
 Müller, Dr. 101
 Müller, Ludwig 117, 141, 143ff.
 Müller, Hermann 214
 Muhs, Hermann 207f., 212ff.
 Mulert, Hermann 189
 Mulert, Karl 33f.
 Murr, Wilhelm 67, 71, 75f., 80, 153, 167
 Musial, kath. Pfr. 49
 Muster, Kirsten 50
 Muth, Karl 34
 Myrgren, Erik 201f.

 Neuhaus, Ralph 48
 Niemöller, Martin 48, 70, 188, 198, 225,
 237, 240, 242, 244
 Nygren, Anders 195

 O., Bruno 92
 O., Vater 92
 Oeynhaus, Adolf Freiherr von 106
 Ohly, Emil 194
 Otter, Jakob 249

 Otto, Rudolf 137, 198

 Paul VI., Papst 224
 Pechel, Rudolf 42
 Perwe, Erik 195, 200f.
 Peterson, Anna Lena 192
 Petri, Dieter 255
 Phillips, Dr. 101
 Ploetz, Alfred 83
 Pressel, Wilhelm 141

 Radbruch, Gustav 34, 45, 53f., 56
 Rainer, Dr. med. 100
 Rang, Martin 176f.
 Rassow, Prof. 54
 Rathenau, Walther 33
 Rau, Werner 152, 160
 Reichenau, Walther von 40
 Reif, Hans 38
 Remmler, Fritz 54f.
 Richter, Gottfried 220, 226f., 232f.
 Richter, Ministerialrat 124ff.
 Riegraf, Oskar 140
 Rippentrop, Joachim von 186
 Ritter, Gerhard 58
 Roberts, Helen 187
 Robinsohn, Hans 38ff.
 Rosenberg, Alfred 74f., 77, 117, 128
 Rosenkranz, Prof. 52
 Rost, Gustav Adolf 48
 Rückert, Hanns 142, 146, 150, 157
 Rüdin, Ernst 96, 102
 Rüdin, Ida Editha geb. Senger 96
 Ruf, Thomas 230f.
 Runge, Gertrud 95, 98f.
 Rust, Bernhard 113f., 116, 120, 123,
 125f., 129, 151, 167
 Rutsch, Willy 224ff.
 Ruttke, Falk 96

 Sahn, Heinrich 35
 Sandegren, Dr. 194
 Sartorius, Prof. 30
 Sassin, Horst 29, 38
 Sattler, 249
 Sautter, Reinhold 70, 116, 124ff., 169
 Schaal, OKR 152
 Scharf, Kurt 220, 228
 Scheel, Gustav Adolf 156

- Schellenberg, Dore 98
Schempp, Paul 168
Schieber, Ernst 152
Schlatter, Adolf 137, 148, 165
Schlunk, Martin 135
Schmidt, Heinz 178
Schmidt, Manfred 29, 41
Schmitthener, Walter 52
Schnabel, Thomas 80
Schnaufer, Pfr. 152
Scholder, Klaus 239f.
Schorsch, Gerhard 106f.
Schrempf, Christoph 37
Schubert, Ernst Richard 38, 40
Schulte, Hannelis 45, 47, 52
Schumann, Friedrich Karl 143
Schwarz, Karl 211
Schwille, Frau 75
Schwille, Mann 75
Schwille, Tochter 75f.
Sicking, Dr. 103
Simon, Dr. 100
Simpfendörfer, Wilhelm 165, 170, 230
Solf, Hanna 38
Solf, Wilhelm 38
Speer, E. 108
Spranger, Eduard 173
Sprauer, Ludwig 88ff.
Sproll, Johannes Baptista 67f.
Söderblom, Nathan 198
Stahn, Ministerialdirigent 125
Staritz, Katharina 244
Stein, Brigitte 196
Stein, Erwin 34
Stein, Renate (vgl. auch Klepper)
195–198
Stern, Hermann 169
Stifel, Michael 249
Stinnes, Edmund 36
Stinnes, Hugo 36
Stoecker, Adolf 183
Stolz, Missionar 81
Stolzenbach, Frau 224ff., 233
Strassmann, Ernst 38, 40f.
Stroh, Hans 141, 145f.
Stubbe-da Luz, Helmut 37
Sundberg, Rektor 197
Thadden, Elisabeth von 38, 45, 53, 251
Thadden, Reinold von 144
Thälmann, Ernst 36
Thielicke, Helmut 57
Thurneysen, Eduard 57
Tögel, Hermann 173
Traub, Stiftsephorus 153
Troeltsch, Ernst 43
Uffelmann, Uwe 255
Ulbricht, Walter 219
Umfried, Otto 30
Uppmann, Kreisleiter 97f.
Visser't Hooft, Willem A. 188
Vogelmann, Heinrich 45
Voges, Fritz 123
Walz, Hella 45, 53
Wassermann, Oskar 44
Weber, Marianne 45
Wechsberg, Frau 54
Wehrenfennig, Erich 209f.
Weimer, Pfr. 76
Weiser, Arthur 142, 145f., 153, 155
Weismann, Eberhard 149, 157
Weiß, Charlotte 25
Weiß, Pfarrer 15
Weissenberg, Margot 201
Weissenberg, Martin 201
Weißenstein, Missionar 199
Weizsäcker, Ernst von 181ff.
Weizsäcker, Karl von 185
Weizsäcker, Karl Heinrich von 185
Weizsäcker, Richard von 242
Werner, Gustav 251, 254
Wesselen, Erik 200ff.
Widmann, Martin 237, 246, 249, 256
Widmann, Richard 68
Wiederkehr, Dr. med. 87, 92
Wieneke, Friedrich 125, 128f.
Wilbrandt, Prof. 30
Wildermuth, Eberhard 38
Wilm, Ernst 198
Wischmann, Adolf 138
Witting, G. 98
Wolf, Erik 58
Wolf, Ernst 79
Wolf, Franziska 15f.

Wünsch, Hanna 164

Wurm, Marie 145, 150

Wurm, Theophil 67, 70, 72f., 76, 78, 80,
91, 123, 135f., 142, 146, 149ff., 157ff.,
181–190, 205f., 210ff.

Wuth, Oberfeldarzt 101

Zeller, Dankwart 219–234

Zelzer, Marie 37

Ziegler, Wilhelm 82, 92

Zoellner, Wilhelm 156ff.

Zwanzger, Johannes 24f.

Zwingli, Huldrych 249