Theologische Realenzyklopädie
Band XXIV

Theologische Realenzyklopädie

In Gemeinschaft mit
Horst Balz · James K. Cameron
Wilfried Härle · Stuart G. Hall
Brian L. Hebblethwaite · Wolfgang Janke
Hans-Joachim Klimkeit · Joachim Mehlhausen
Knut Schäferdiek · Henning Schröer
Gottfried Seebaß · Hermann Spieckermann
Günter Stemberger
herausgegeben von
Gerhard Müller

Band XXIV
Napoleonische Epoche – Obrigkeit

Walter de Gruyter · Berlin · New York
1994

Redaktion: Dr. Petra Sevrugian

Lieferung 1/2 Napoleonische Epoche – Neujahrsfest II Oktober 1994
Lieferung 3/4 Neujahrsfest II – Normen III Dezember 1994
Lieferung 5 Normen III – Obrigkeit Dezember 1994

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Theologische Realenzyklopädie / Haupthrsg. Gerhard Müller. –
Berlin ; New York : de Gruyter.
Teilw. hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller. – Nebent.: TRE
ISBN 3-11-002218-4
NE: Krause, Gerhard [Hrsg.]; Müller Gerhard [Hrsg.]; TRE
Bd. 24 Napoleonische Epoche – Obrigkeit. – 1994
Abschlußaufnahme von Bd. 24
ISBN 3-11-014596-0

© Copyright 1994 by Walter de Gruyter & Co., D 10785 Berlin.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
Satz und Druck: Tutte Druckerei GmbH, Salzweg-Passau
Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer, Berlin

Napoleonische Epoche

1. Begriff 2. Geschichtlicher Verlauf 2.1. Frankreich 2.1.1. Verfassung und Verwaltung 2.1.2. Rechtswesen 2.1.3. Staat und Kirchen 2.1.4. Die jüdischen Gemeinden 2.2. Europa 2.2.1. Deutschland 2.2.2. Italien 2.2.3. Polen 2.2.4. Schweiz 2.2.5. Belgien und Niederlande (Hilfsmittel/Literatur S. 8)

1. Begriff

Am 15. 12. 1799, fünf Wochen nach dem Staatsstreich vom 18. Brumaire, erklärte Napoleon dem französischen Volk: „Bürger, die Revolution ist auf die sie auslösenden Prinzipien zurückgeführt und damit beendet" (Amerikanische und Französische Revolution 538). Von einer *Napoleonischen Epoche* zu reden, bereitet trotz dieses nachdrücklichen Hinweises auf eine Zäsur einige Schwierigkeiten, ist diese Zeit doch mehr durch Widersprüche als durch Einheitlichkeit gekennzeichnet. Innerhalb der Zeit des säkularen Wandels im „Zeitalter der europäischen Revolution" weist sie sowohl retardierende wie beschleunigende Züge auf. Sie kann deshalb nicht einfach der →Französischen Revolution oder der →Restauration zugeschlagen werden. Gleichgültig aber, ob die restaurativen oder die revolutionären Züge, der epochale oder episodenhafte Charakter betont werden, alle Autoren sind sich mit Georges Lefèbvre, der eine Zeit und keine Person beschreiben wollte, einig, daß diese Zeit nur den Namen eines Mannes tragen kann: Napoleon. Während er in Frankreich die Ergebnisse der Revolution zu Gunsten der Bourgeoisie begrenzte, wirkte er außerhalb Frankreichs revolutionierend: als Vorbild im französischen Einflußbereich, als Herausforderung bei den Gegnern. Auf diese Weise hatte die Napoleonische Epoche für Europa eine homogenisierende Wirkung (Fehrenbach, Ancien Régime 3).

2. Geschichtlicher Verlauf

2.1. Frankreich

Das Direktorium hatte einen starken Mann gesucht, um herzustellen, wozu es selbst nicht in der Lage war: Ruhe, Sicherheit und Frieden. Innenpolitische Probleme waren die religiöse Spaltung, die galoppierende Inflation und die Bedrohung der öffentlichen Sicherheit durch das Bandenwesen. Außenpolitisch befand sich Frankreich in einer unsicheren Kriegslage ohne Aussicht auf ein Ende. Diese Probleme konnte Napoleon mit dem Sieg von Marengo und der Verwaltungsreform, dem →Konkordat und dem *Code civil* weitgehend lösen. Der Friede von Amiens (März 1802) brachte Frankreich erstmals, wenn auch nur für kurze Zeit, den Frieden mit allen Gegnern und verstärkte so den „Mythos des Retters" (Tulard, Napoléon).

2.1.1. Verfassung und Verwaltung. Die Verfassung des Jahres VIII (12. 12. 1799), von Sieyès konzipiert, verzichtete auf die →Menschen- und Bürgerrechte und sah folgende Einrichtungen vor:

Drei Konsuln, vom Senat ernannt; der Conseil d'Etat, vom 1. Konsul ernannt; das Tribunat mit 100 Mitgliedern, vom Senat ernannt; das Corps législatif mit 300 Mitgliedern, vom Senat ernannt; der Senat mit 80 Mitgliedern, kooptiert sich aus Vorschlägen des 1. Konsuls, des Tribunats und des Corps législatif. Alle Mitglieder dieser Einrichtungen werden aus Notabelnlisten ausgewählt, die von den Aktivbürgern im Verhältnis von 10 : 1 zunächst auf kommunaler Ebene, dann auf der des Departements und schließlich der Nation erstellt werden. Die dauerhafte Verwaltungsreform vom 17. 2. 1800 verstärkte die schon bestehende Tendenz zur Zentralisation. Die Departements erhielten einen Präfekten, die Arrondissements einen Unterpräfekten und die Gemeinden über 5000 Einwohner einen Bürgermeister, die alle vom 1. Konsul ernannt wurden. Die Bürgermeister der kleineren Gemeinden wurden vom Präfekt ernannt. An ihrer Seite standen beratende Gremien, deren Mitglieder aus den Notabelnlisten ausgewählt wurden.

2.1.2. Rechtswesen. Auch die Neuordnung des Rechtswesens trug erheblich zur Stabilisierung des Regimes bei. Neben dem *Code civil* (1804) traten unter Napoleon in

Kraft: der *Code de procédure civile* (1806), der *Code de commerce* (1807), der *Code d'instruction criminelle* (1808) und der *Code pénal* (1810).

Während das Strafrecht mit seinen Sondergerichten gegen aufrührerische Versammlungen, Strassenraub und Falschmünzerei stark repressive Züge trug und sich auch mit den Strafen zunehmend an das Ancien régime anlehnte, wird dem *Code civil* neben dem Konkordat die größte Bedeutung für die Befriedung und Wiederherstellung Frankreichs zugeschrieben. Nach vier vergeblichen Versuchen der Kodifikation zwischen 1793 bis 1799, legte die von Napoleon eingesetzte Kommission nach vier Monaten einen Entwurf vor. Von den 102 Beratungen im Staatsrat leitete Napoleon 57 selbst, die Annahme im Tribunat setzte er mit Hilfe eines Personalaustausches durch.

Am 21. 3. 1804 wurden die 36 Einzelgesetze als *Code civil* zusammengefaßt und verabschiedet. Er war ein Kompromiß zwischen dem Norden und Süden, sowie der Tradition und dem Recht der Revolution (droit intermédiaire), wobei das konservative Element überwog; lediglich im Bereich des Zivilstands und hier besonders bei der Verweltlichung der →Ehe und der Beibehaltung der Ehescheidung dominierte das revolutionäre Recht. Freiheit der Person und des Eigentums und vor allem der Schutz der Familie sind besondere Charakteristika. Die an sich starke Stellung der Familie und in ihr des Vaters, wird zusätzlich hervorgehoben durch den Ausschluß jeglicher gesellschaftlicher Organisation als Rechtsträger. Das ursprüngliche Verbot der Einrichtung von Erbgütern wurde 1807 zugunsten des zu schaffenden napoleonischen Adels aufgehoben (Art. 896). Der *Code* organisierte „la paix bourgeoise" (Arnaud), war aber durch seine klare und leicht verständliche Sprache geeignet, zur „wahren Verfassung Frankreichs" und schließlich zu dem am weitesten verbreiteten Gesetzbuch Europas zu werden.

2.1.3. Staat und Kirchen. Napoleon war kein religiöser Mensch, Religion war für ihn ein wichtiges soziales Phänomen zur Aufrechterhaltung der Ordnung. Entsprechend waren für ihn Pfarrer Funktionäre für Gehorsam und nützten so dem Staat, der sie dafür bezahlte.

2.1.3.1. Katholische Kirche. Um eine wirkliche Befriedung Frankreichs zu erzielen, mußte Napoleon nach dem Bruch durch die Revolution dringend einen Ausgleich mit der →Römisch-katholischen Kirche suchen. Von Anfang an bemühte sich die Politik des Konsulats um Annäherung und Ausgleich. In dieser Linie lag die Abmachung von Montfaucon (18. 1. 1800) mit den Aufständischen der Vendée, das Entgegenkommen gegenüber den Emigranten, die Beendigung der Deportationen eidverweigernder Priester und die Öffnung der Kirchen an Sonntagen (28. 12. 1799). Mit Entgegenkommen allein war jedoch eine dauerhafte Befriedung nicht möglich. Dies war nur durch die Überwindung der Kirchenspaltung zu erreichen, denn die konstitutionelle Kirche konnte sich nach wie vor nur auf etwa die Hälfte der Geistlichen stützen und nur 59 der 87 Diözesen hatten einen Bischof, während gleichzeitig 82 eidverweigernde Bischöfe der einst 135 Diözesen ihren Anspruch auf ihr Amt aufrechthielten. Angesichts der tiefsitzenden Abneigung gegen die Kirche im Regierungslager, gilt die Aufnahme der Verhandlungen mit Rom als eine der mutigsten Initiativen Napoleons (Latreille, L'ère napoléonienne 107). Die Verhandlungen waren mühsam und langwierig. Sie wurden zunächst (25. 6. 1800) in Paris geführt. In einer zweiten Phase wurde über einen Entwurf Napoleons in Rom beraten, der trotz dessen Ultimatums vom 12. 5. 1801 nicht angenommen wurde, aber zur Entsendung →Consalvis nach Paris führte. Dort führte erst das direkte Eingreifen Napoleons zur Unterzeichnung am 15. 7. 1801 um Mitternacht.

Die Hauptschwierigkeit hatte die Formulierung des ersten Satzes gemacht. Nach zehn verschiedenen Entwürfen einigte man sich darauf, die katholische Religion sei die „Religion der großen Mehrheit der französischen Bürger".

Das Konkordat brachte die Anerkennung der Republik, die Pluralität der Religionen und das Einvernehmen von Staat und Kirche. Für die Kirche brachte es vor allem die Freiheit der Kultausübung als öffentliches Recht (vgl. TRE 11,370,3ff; 12,20,35ff). Das Konkordat brachte eine Normalisierung; im Pariser Becken und im Süden war jedoch ein vollständiger Wiederaufbau der Kirche

nötig. Sämtliche Bischöfe, eidverweigernde und konstitutionelle, mußten zurücktreten. 16 eidverweigernde, 12 konstitutionelle und 32 neue Bischöfe sollten eine ausgewogene Mischung für die 60 neuen Diözesen (einschließlich der annektierten Gebiete) herstellen. Von Regierungsseite verhielt sich Portalis recht wohlwollend gegenüber dem Aufbau des kirchlichen Schulwesens und der Wiederherstellung von pflegenden und unterrichtenden Orden, während die „Pères de la Foi" verboten wurden (22. 6. 1804). Die weiblichen Orden wurden begünstigt, wie überhaupt Frauen und Kinder, die Benachteiligten des *Code civil*, weitgehend der Kirche überlassen wurden. Auch die als Gegenleistung zum Verzicht der Kirche auf die enteigneten Güter gewährte finanzielle Leistung des Staates konnte sich sehen lassen: Das Budget stieg von 300.000 Francs 1805 auf 7,6 Millionen 1807.

Eine häufig gestellte Frage ist die nach dem Sieger dieser Auseinandersetzung von Staat und Kirche (eine Abwägung bei Langlois, Religion). Napoleon hat die Früchte des Konkordats sofort geerntet: der Rückhalt der bourbonischen Opposition war gebrochen und damit gab es keinen ernstzunehmenden Gegner mehr; die Kirche hielt sich mit Ausnahme der Ehescheidung an die staatliche Ordnung und beteiligte sich an der Verbreitung seines Ruhms. Die Anwesenheit des Papstes bei der Krönung (1804) und die Einführung des *catéchisme impérial* (1806) waren Höhepunkte dieser neuen Verständigung von Staat und Kirche. Auf der anderen Seite begnügte sich die Kirche nicht mit dem Erreichten, sondern suchte zäh, Verlorenes zurückzugewinnen. Erst der von Napoleon neu heraufbeschworene Konflikt durch die Annexion des →Kirchenstaats (1809) hatte mit dem Papst einen eindeutigen Sieger (→Pius VII.). Die ohne Nennung des Namens ausgesprochene Exkommunikation „aller Verräter des Patrimoniums Petri" war noch folgenlos, aber die Weigerung des Papstes, neue Bischöfe zu ernennen, setzte die Bischöfe einem Loyalitätskonflikt aus, in dem sie sich für den Papst entschieden: selbst Napoleons Onkel, Kardinal Fesch, weigerte sich, das Amt des Erzbischofs von Paris anzutreten. „Napoleon hatte sich eine gallikanische Kirche gewünscht, und er erhielt eine ultramontane. In der Auseinandersetzung zwischen Papst und Kaiser blieb der Papst auf der ganzen Linie Sieger" (Tulard, Napoléon 418).

Bei der Gesamtbewertung wird das Konkordat für die Kirche überwiegend positiv beurteilt: Es habe die Wiederaufwertung der religiösen Aspekte des politischen Lebens gebracht (Langlois) und die katholische Erneuerung eingeleitet (Bergeron). Gerade in dieser Hinsicht widersprach jedoch Plongeron: die Annäherung der Kirche an den Staat habe den begonnenen geistigen Neubeginn der Kirche unterbrochen. Wie weit die napoleonische Zeit das religiöse Leben verändert hat, ist noch kaum abzuschätzen, dazu sind die regionalen Unterschiede zu groß. So praktizierten in Rennes nur 2% der Männer die Sakramente, aber in Caux 90% der Frauen. Unter dem Aspekt der Dauer bleibt mit A. Latreille festzuhalten, daß das Konkordat eine moderne Ordnung des kirchlichen Lebens geschaffen hat, das in Frankreich bis 1905 Bestand hatte (im Elsaß und dem Departement Moselle bis heute) und darüber hinaus für andere Kirchen und Länder als Vorbild diente.

2.1.3.2. Die protestantischen Kirchen. „Nutznießer" des Konkordats wurden als erste die protestantischen Kirchen. Die angebliche Sympathie Napoleons für die Protestanten beruhte auf deren Einstellung zur Obrigkeit und vor allem auf taktischen Überlegungen, ein wirkliches Verständnis für den Protestantismus besaß er nicht, und er hat ihn auch nicht begünstigt.

Die *Reformierten* (→Reformierte Kirchen) hatten unter der Revolution mehr gelitten als die Lutheraner. Ähnlich wie der katholischen Kirche fehlten ihnen die Pfarrer; noch 1820 lag ihre Zahl unter der von 1789. Politische Differenzen, die Abwendung der reicheren Bourgeois und der intellektuelle Verlust verhinderten ein schnelles Wiederaufleben unter dem Direktorium.

Kultusminister Jean Portalis (1746–1807) wollte zunächst eine einheitliche Organisation für alle Protestanten, dagegen wehrten sich die Reformierten, die ihre alte synodale Verfassung wollten. Doch darauf ging Portalis nicht ein, weil er ähnliche Forderungen der Katholiken vermeiden wollte. So wurden die Reformierten in 81 künstlichen „églises consistoriales" mit je 6.000 Seelen zusam-

mengefaßt; die Mitglieder der Konsistorien (neben dem Pfarrer 6–12 Laien) mußten aus den Reihen der Höchstbesteuerten gewählt werden. Je 5 solcher Gemeinden konnten zu einer „synode d'arrondissement" zusammenkommen, aber nur nach Genehmigung durch die Regierung und unter Anwesenheit des Präfekten. In der Praxis waren die neuen Konsistorialkirchen isoliert und schwach (vgl. TRE 11,378,34ff). 1804 wurden auch die reformierten Pfarrer vom Staat besoldet, je nach Größe der Stadt mit 1.000 bis 3.000 F (Paris), 1810 wurde die auf Staatskosten ausgestattete theologische Fakultät von Montauban eröffnet. Die anfängliche Sympathie der Reformierten für Napoleon ließ jedoch nach, weil in der Frage der Verbesserung der Organisation keine Fortschritte erzielt werden konnten.

Die etwa 200.000 *Lutheraner* (→Lutherische Kirchen) des Elsasses und Montbéliards waren vor der Revolution in 160 Gemeinden mit 200 Pfarrern organisiert. Auf Grund der territorialen Zersplitterung bildeten sie keine Einheit; Straßburg war lediglich ein anerkanntes geistiges Zentrum. Nach der Beseitigung der bisherigen politischen Ordnung verloren die Gemeinden den Rückhalt an der bisherigen weltlichen Obrigkeit und die Isolierung wurde zur Schwäche. In dieser Zeit entstand die nicht realisierte Idee einer Kirche des →Elsaß.

Auch bei den Lutheranern bildeten die willkürlichen Konsistorien mit 6.000 Seelen die kleinste Einheit, fünf dieser Gemeinden bildeten eine „Inspektion" mit 5 Pfarrern und 5 Laien. Das Generalkonsistorium in Straßburg sicherte die Einheit der Lutheraner. An seiner Spitze stand ein von Napoleon ernannter Laie, zwei Geistliche wurden ebenfalls von der Regierung ernannt, dazu kamen 7 Laien aus den Inspektionen. Das eigentliche Führungsgremium war jedoch das Direktorium aus Präsident, einem Kleriker, einem von Napoleon ernannten und zwei vom Generalkonsistorium gewählten Laien.

2.1.3.3. Gedanken und Vorschläge zur Annäherung der Kirchen (→Unionen, Kirchliche). Bei den „bruits de la réunion" wird man unterscheiden müssen zwischen theoretischen Plädoyers und praktischen Vorschlägen. Von einer Wandlung des Christentums, einer religiösen Annäherung und einer möglichen Einigung durch →Toleranz gingen →Chateaubriand, Louis de Bonald (1754–1840) und Mathieu Tabaraud (1744–1832) aus. Konkrete Annäherungsversuche gab es auf katholischer Seite bei dem ehemaligen konstitutionellen Bischof Claude le Coz und Bischof Périer von Avignon, allerdings beruhten ihre Bemühungen weniger auf einem ökumenischen Dialog als auf der Hoffnung, die Protestanten in eine gewandelte katholische Kirche zurückführen zu können. Ernsthafter waren die Überlegungen bei den Reformierten. Den Vorschlag einer Gleichbehandlung von Reformierten und Lutheranern durch Portalis hatte Rabaut-Dupui noch in der Hoffnung auf die Synodalverfassung zurückgewiesen, die Isolierung und Schwäche der Reformierten hatten ihn jedoch veranlaßt, eine Annäherung an Lutheraner (1804) und Katholiken (1806) vorzuschlagen. Er hielt eine Einigung für möglich, wenn sie von Napoleon herbeigeführt würde. Die Vielzahl der dazu publizierten Werke läßt eine Tolerierung durch die Zensur erkennen, aber ernsthafte Überlegungen zur Schaffung einer einheitlichen Kirche mit protestantischer Grundlage gab es bei Napoleon nicht.

2.1.4. Die jüdischen Gemeinden. Eigentlich hätte man von der Französischen Revolution erwarten können, daß sie zu einer raschen und vollständigen Emanzipation der Juden gelangen würde. Warum dies nicht so war, lag in der auch bei den Aufklärern festzustellenden Abneigung gegen die Juden, der Vorstellung einer einheitlichen Nation und den großen sozialen Unterschieden zwischen den Sephardim und den vorwiegend im Elsaß ansässigen Ashkenasim.

Am 28. 9. 1790 erhielten die Sephardim das Aktivbürgerrecht, erst am 28. 9. 1791 wurden alle Ausnahmeverordnungen aufgehoben, aber die Geldforderungen gegenüber christlichen Schuldnern auf ein Drittel reduziert. Unter Napoleon verschlechterte sich die Lage der Juden wieder. Kultusminister Portalis war der Überzeugung, die Juden seien weniger eine Religionsgemeinschaft als eine Nation. Einer Notabelnversammlung wurden 12 Fragen zum Familienrecht, Patriotismus, Rabbinat und Wirtschaft gestellt. Als die Antworten zufriedenstellend ausfielen, wurde der Große Sanhedrin einberufen.

Hier zeigte sich Napoleons Begabung für Propaganda, denn in Wirklichkeit war nicht an ein Mitspracherecht der Juden gedacht.

Die Juden erhielten eine Kirchenverfassung (17. 3. 1808) analog den christlichen Kirchen mit Gemeinden von mehr als 2.000 Seelen, einem Oberkonsistorium in Paris und Bezirkskonsistorien in den Departements, die behördlicher Bestätigung bedurften. Von nun an setzten sich die Begriffe „Israelit" und „israelisch" durch, um die Judenheit als bloße Religionsgemeinschaft zu charakterisieren. Mit dem gleichen Datum wurde aber auch das *décret infâme* erlassen, das die wirtschaftliche Betätigung und Freizügigkeit der Juden einschränkte.

2.2. *Europa*

Im Exil von St. Helena arbeitete Napoleon an seiner eigenen Legende, zu der auch seine angeblich gesamteuropäische Zielsetzung gehörte. Davon kann keine Rede sein. Immer standen Frankreich und später das Grand Empire im Zentrum, selbst die neuen Modellstaaten mußten sich deren Interessen unterordnen und verloren so die Möglichkeit, die Zustimmung ihrer Untertanen zu gewinnen. Den nachhaltigsten Einschnitt brachte die Napoleonische Zeit durch das Ende des Alten Reichs für die deutschen Länder.

2.2.1. *Deutschland.* Das Ende des Alten Reichs wird markiert durch den Reichsdeputationshauptschluß (RDH 25. 2. 1803), den Rheinbund (12. 7. 1806) und die Niederlegung der Kaiserkrone durch Franz II. (6. 8. 1806). Der RDH vollzog das in einzelnen Verträgen mit Frankreich beschlossene Prinzip der Entschädigung für linksrheinische Gebiete durch →Säkularisation und Mediatisierung und entsprach weitgehend einem von Frankreich und Rußland gemeinsam vorgelegten Vorschlag. Er war der entscheidende Schritt auf dem Weg der Reduzierung der Staaten- und Herrschaftsvielfalt der über 300 Reichsstände auf die 39 Staaten des Deutschen Bundes. Von dauernder Bedeutung war, daß neben Österreich und Preußen eine Reihe von Mittelstaaten traten, wodurch die föderalistische Lösung einer späteren Gesamtstaatsverfassung stark präjudiziert wurde.

2.2.1.1. *Staatliche Reformen.* In den *Rheinbundstaaten* lag die Priorität der Politik auf der Verteidigung der eben erworbenen Souveränität und der Integration der neuerworbenen Gebiete, die häufig politisch, sozial, wirtschaftlich und konfessionell völlig heterogen waren. Aus diesem Grund war die Zielsetzung aller Reformen die Schaffung eines modernen Staatswesens mit einer leistungsfähigen Verwaltung und durch eine effektive Bürokratie. Hier diente Frankreich als Vorbild, wobei allerdings →Bayerns leitender Minister Maximilian Joseph v. Montgelas (1759–1838) an seine bisherige Politik anknüpfen konnte. Abgeschlossen wurde diese Politik der auf staatliche Integration zielenden Reformen durch die 1815–1820 erlassenen Verfassungen (→Konstitutionalismus).

In einer völlig anderen Situation befand sich →*Preußen*, denn hier galt es, einen auf die Hälfte reduzierten Staat vor dem Untergang zu bewahren und gleichzeitig verstärkten Anforderungen auszusetzen. Die preußischen Reformen tendierten deshalb stärker auf die Mobilisierung der sozioökonomischen Kräfte. Agrarreformen, Gewerbefreiheit und Heeresreform bildeten den Kern, die Verfassungsreform blieb stecken.

In →*Österreich* wurde von Franz I. (1792–1835, als Römischer Kaiser bis 1806 Franz II.) die Reformpolitik seiner Vorgänger Josef II. und Leopold II. in weiten Teilen rückgängig gemacht. Wirtschaftliche Mißerfolge führten 1811 zum Staatsbankrott. Lediglich auf dem Gebiet des Rechtswesens wurden die begonnenen Reformen fortgeführt und ein neues Strafgesetzbuch (1803) und das Allgemeine Bürgerliche Gesetzbuch (1811) erlassen.

2.2.1.2. *Säkularisation.* Der Reichsdeputationshauptschluß von 1803 brachte neben der Mediatisierung geistlicher und weltlicher Reichsstände auch die Rechtsgrundlagen

für die Vermögenssäkularisation reichs- und landesunmittelbarer Vermögensträger. Darüber hinaus unterstellte er die frommen und milden Stiftungen dem Staat. Von der Säkularisation waren auch die evangelischen Kirchen betroffen, besonders in Preußen und →Württemberg. Für die katholische Kirche brachte sie allerdings mit dem Ende der Reichskirche einen fundamentalen Einschnitt, der noch heute in der Kirchengeschichtsschreibung als Katastrophe begriffen wird. Aus dieser Perspektive gilt die Säkularisation als Niederlage des Katholizismus und als Beginn seiner geistigen und kulturellen Inferiorität (nähere Einzelheiten im Artikel →Säkularisation).

2.2.1.3. Verhältnis von Staat und Kirche. Die Abtretung der linksrheinischen Gebiete und die innerdeutschen territorialen Veränderungen durch die napoleonischen Friedensschlüsse machten eine völlige Neuorganisation der katholischen Kirche notwendig, die von den nun souveränen Staaten benutzt wurde, das territoriale Prinzip und die staatliche Kirchenhoheit durchzusetzen. Pläne für ein Reichskonkordat oder wenigstens eines Konkordats für den Rheinbund, die vor allem von Karl Theodor v. Dalberg (1744–1817) vertreten wurden, scheiterten an den neuen Souveränen. Das führte zum Ende des alten Staatskirchentums, brachte aber keine radikale Trennung von →Kirche und Staat. Der religiös neutrale Staat gewährte →Religionsfreiheit, sicherte das von der Säkularisation nicht betroffene Kirchengut und gewährte finanzielle Leistungen. Die drei christlichen Konfessionen blieben jedoch bei der Besetzung öffentlicher Ämter bevorzugt und erhielten einen öffentlich-rechtlichen Status. Im Gegenzug wurden die Pfarrer Staatsdiener, die zu Treue und Gehorsam gegenüber dem Staat verpflichtet wurden.

2.2.1.4. Judenemanzipation. Der Forderung nach Emanzipation der Juden, wie sie der preußische Kriegsrat Christian Wilhelm Dohm (1751–1820) in seiner Schrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* 1781 vertreten hatte, war vor der Französischen Revolution nur von Josef II. seit 1782 in Teilen der Habsburger Monarchie entsprochen worden (vgl. TRE 17,361,9ff). Zur Zeit des Grand Empire war sie in weiten Teilen Deutschlands mit den französischen Gesetzen eingeführt worden.

Eine uneingeschränkte Judenbefreiung erfolgte im Modellstaat Westfalen (1808) und ähnlich weitgehend in Frankfurt/M. und Berg. In Baden (1808) und Bayern (1813) blieben kleinere Einschränkungen bestehen, auch das preußische Emanzipationsgesetz (1812) durchbrach das Prinzip der völligen Gleichstellung der Juden durch den Vorbehalt bei Besetzung öffentlicher Ämter. Auf dem Wiener Kongreß konnte die beabsichtigte allgemeine Regelung für den Deutschen Bund nicht durchgesetzt werden. So kam es lediglich zu einer Absichtserklärung in Art. 16. Die Formulierung „jedoch werden den Bekennern dieses Glaubens bis dahin die denselben von den einzelnen Bundesstaaten bereits eingeräumten Rechte erhalten", erlaubte es sogar den Freien Städten, die französischen Gesetze wieder rückgängig zu machen.

Die meisten Emanzipationsgesetze hatten einen erzieherischen Charakter. Sie verstanden die Gewährung von Rechten als Vorleistung für eine erwartete Verhaltensänderung und erzeugten so einen Assimilationsdruck. Die dem Vorbild der christlichen Kirchen angeglichenen Konsistorialverfassungen stärkten das reformbereite Judentum und gewährten dem Staat Einflußmöglichkeiten auf die jüdischen Gemeinden. Auch die Rabbiner wurden nun wie die Pfarrer Staatsdiener.

2.2.2. Italien. In →Italien war die Wirkung der napoleonischen Zeit ambivalent und nicht so dauerhaft wie in Deutschland. Die von Napoleon geschaffenen Staaten waren künstlich und überstanden den Wiener Kongreß nicht, der das Prinzip der Restauration nur in Italien voll verwirklichte. Die Revolution hatte auch in Italien Anhänger gehabt, aber 1799 verband sich mit Napoleon mehr die Hoffnung auf Ruhe und Ordnung. Der wichtigste von Napoleon geschaffene Staat, die *Italienische Republik* (seit 1805 *Königreich Italien*) wurde Zentrum einer gesamtitalienischen Politik von allerdings sehr begrenzter Wirkung. Eine wirkliche Autonomie ließ Napoleon genausowenig wie bei allen andern Vasallenstaaten zu. Begrüßt wurde die Einführung des französischen Verwaltungssystems, und auch der *Code civil* wurde in den italienischen Staaten, mit Ausnahme der obligatorischen Zivilehe und der Ehescheidung, ohne Widerstand eingeführt.

Beides wurde dann 1814 auch in den Staaten abgeschafft, die den *Code civil* beibehielten (Genua, Parma, Lucca). In Norditalien hatte der aufgeklärte Absolutismus einige Zielsetzungen schon vorweggenommen, hier gab es auch eine Bourgeoisie, die den Wunsch nach Rechtskodifizierung und Zentralisierung hatte. Im Süden dagegen änderten sich die sozialen Strukturen auch nach Abschaffung des Feudalsystems und der Säkularisation der Kirchengüter nur wenig, da die Großgrundbesitzer den größten Teil der zum Verkauf angebotenen Güter erwerben konnten.

Gegenüber der katholischen Kirche hat sich Napoleon in Italien von Anfang an kompromißbereit gezeigt und in der *Italienischen Republik* die Anerkennung des Katholizismus als Staatsreligion akzeptiert. Auch das Konkordat vom 16. 9. 1803 war für die Kirche günstiger als das mit Frankreich. Die Kirche behielt die Jurisdiktion in Ehesachen und nicht veräußerte Kirchengüter wurden zurückerstattet. Die Kurie hat auch nach Napoleon die Konkordatspolitik in Italien erfolgreich fortgesetzt (1815 Toskana, 1817 Piemont, 1818 Sizilien).

2.2.3. Polen. In →Polen waren die Hoffnungen, die mit Napoleon verbunden wurden, besonders groß. Nach der ersten Teilung (1772) war es zu verstärkten Reformbemühungen gekommen, die in der Verfassung von 1791 gipfelten. Nach den weiteren Teilungen sammelten sich die Emigranten in Frankreich. Polen kämpften auf französischer Seite in Oberitalien, Süddeutschland und San Domingo, doch erfüllten sich die Erwartungen nach der Niederlage Preußens nicht. Das im Frieden von Tilsit (1807) gebildete Herzogtum Warschau kam in Personalunion zu Sachsen. Mit dem *Statut constitutionnel* wurden die französischen Verwaltungsprinzipien eingeführt und der *Code civil* übernommen. Am Krieg gegen Rußland beteiligte sich Polen mit 100.000 Mann. Trotz der halbherzigen Politik stärkte die „französische" Zeit das Bürgertum, und das polnische Nationalbewußtsein war nicht mehr an den Adel gebunden.

2.2.4. Schweiz. Gegen die französische Besetzung 1798 war, begünstigt durch die helvetische Revolution, in der →Schweiz nur von Bern militärischer Widerstand geleistet worden. Das bedeutete aber nicht, daß die nach französischem Vorbild geschaffene zentralistische Verfassung der *Helvetischen Republik* (am 12. 4. 1798 konstituiert) sich ohne große Schwierigkeiten durchsetzen ließ. Vor allem die Landgemeindekantone mußten mit französischer Hilfe militärisch zur Annahme der Verfassung gezwungen werden. Auch danach war sie auf die französische Präsenz angewiesen. Nach dem Frieden von Lunéville (1801) war die Schweiz nicht mehr Kriegsschauplatz, und in Napoleons Interesse lag es nun, Ruhe und Ordnung herzustellen und die verlangten Militärkontingente zu bekommen.

Die von Napoleon zusammen mit Talleyrand ausgearbeitete Verfassung von Malmaison (29. 5. 1801) sollte dieses Ziel durch einen Kompromiß zwischen Unitariern und Föderalisten erreichen. Als das nicht gelang, zog Napoleon die französischen Truppen zurück. Dem darauf sofort einsetzenden Bürgerkrieg bereitete Napoleon mit der „Mediationsakte" (18. 2. 1803) ein Ende. Den zur Beratung der Verfassung nach Paris beorderten 70 Vertretern der Regierung und der Kantone blieb keine Alternative. Die „Mediationsakte" stellte die Souveränität der Kantone wieder her und gab der Schweiz die Form eines Staatenbundes. Die am 4. 7. 1803 geschlossene Defensivallianz sicherte die französischen Interessen. Gegenüber der Schweiz verzichtete Napoleon sowohl auf die Einführung des *Code civil* wie seiner Kirchenpolitik, die somit auf die annektierten Gebiete beschränkt blieb. So gab es Kantone mit Staatsreligion, paritätische Kantone und Mischformen; das Kirchengut blieb erhalten. Trotz der stark restaurativen Tendenzen, die über 1815 hinaus erhalten blieben, wurde auch Dauerhaftes geschaffen bzw. von der Helvetik übernommen, so die territoriale Gestalt der Kantone, die Abschaffung des Untertanenlands und das Ende der Privilegien von Orten, Geburt, Person und Familien.

2.2.5. Belgien und Niederlande.?. Die Auswirkung der französischen Zeit war in →Belgien und den →Niederlandenn durchaus verschieden. Wirtschaftlich wirkte sich die Annexion für Belgien positiv auss, denn nun öffnete sich für seine Industrie der französische Markt und so konnte sich frfrüh eine Großindustrie entwickeln. Antwerpen wurde wieder zu einem Welthandelshafeen. Nicht nur die Wallonen, auch die flämische Oberschicht orientierten sich zunehmmend an Frankreich. Nach den Bauernunruhen gegen die Konskriptionen in Brabant undd Flandern 1798/99 brachte Napoleon die Wiederherstellung der Ruhe. In den Niederrlanden waren die Kämpfe zwischen den an Frankreich orientierten Radikalen und Gemäßigten heftiger. Auch hier brachte Napoleon ein Ende der Auseinandersetzung und erzwang mit der Verfassung vom 14. 9. 1801 einen Kompromiß. Die alten Regentenfamilien kehrten zurück und bestimmende Figur wurde der bisherige Gesandte in Paris Rutgger Jan Schimmelpennink.

Die wirtschaftlichen Folgen des französischen Einflusses waren für den niederländischen Handel jedoch durchweg negativ. Daran änderte auch der Übergang zur Monarchie mit Louis Napoléon als König nichts. Sein Widerstand gegen die konsequente Durchführung der Kontinentalsperre führte schließlich zur Annexion 1810. Nach der Schlacht von Leipzig kam es am 15. und 17. 9. 1813 zu Aufständen in Amsterdam und im Haag.

In den kirchlichen Fragen warenn die Reaktionen gerade umgekehrt. Die niederländischen Katholiken begrüßten im aallgemeinen den französischen Einfluß, weil er das Ende der Privilegien der Reformierrten Kirche brachte. Die anderen protestantischen Kirchen, Katholiken und Juden wurrden nun gleichberechtigt. In Belgien dagegen hatte es schon gegen die josefinischen Reformen (→Josefinismus) erheblichen Widerstand gegeben. Nach dem Fructidor wurdeen die Kongregationen verboten, die Seminare und die Universität →Löwen aufgehobeen. Das war mit ein Grund für die erwähnten Bauernaufstände. Napoleons Kirchenpoolitik brachte eine gewisse Beruhigung, doch blieben die belgischen Katholiken auch im ZZukunft an Rom orientiert.

Hilfsmittel/Literatur

1. Hilfsmittel, Quellensammlungen, Gesamtdarstellungen: Amerik. u. Franz. Revolution, bearb. v. Wolfgang Lautemann, München 1981 (Gesch. in Quellen). – Karl Otmar Frhr. von Aretin/Gerhard A. Ritter (Hg.), Historismus u. moderne Geschichtswiss. Europa zwischen Revolution u. Restauration 1797–1815. 3. dt.-sowjetisches Historikertreffen 1978, Stuttgart 1987. – Owen Connelly, Hist. Dictionary of Napleonic France 1799–1815, London 1985. – Dictionnaire Napoléon. Sous la direction de Jean Tulard, Paris 1987. – Roger Dufraisse, Napoléon, Paris 1987 (Que sais-je? 2358). – Elisabeth Fehrenbach, Vom Ancien Régime zum Wiener Kongreß, München 1981 ²1986 – Jacques Godechot, L'Europe et l'Amérique à l'époque napoléonienne (1800–1815), Paris 1967. – Ernst Rudolf Huber/Wolfgang Huber (Hg.), Staat u. Kirche im 19. u. 20. Jh. Dokumente zur Gesch. des dt. Staatskirchenrechts I. Staat u. Kirche vom Ausgang des alten Reichs bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution, Berlin 1973. – André Latreille, L'Eglise catholique et la révolution française. II. L'ère napoléonienne (1800–1815), Paris 1950. – Ders., L'Ere napoléonienne (= collection U), Paris 1974. – Georges Lefèbvre, Napoléon, Paris ⁶1969 (Peuples et Civilisations XIV); dt.: Baden-Baden 1955. – Walter Markov, Die Napoleon-Zeit. Gesch. u. Kultur des Grand Empire, Stuttgart 1985. – Ernst Münch, Vollst. Sammlung aller älteren u. neuern Konkordate, nebst einer Gesch. ihres Entstehens u. ihrer Schicksalle. II. Konkordate der neuern Zeit, Leipzig 1831. – Bernard Plongeron, Théologie et politique au siècle des Lumières 1770–1820, Genf 1973. – Daniel Robert (Hg.), Textes et documents relatifs à l'histoire des églises réformées en France 1800–1830, Genf/Paris 1962. – Heinz-Otto Sieburg (Hg.), Napoleon u. Europa, Köln 1971 (NWB 44). – Hans Bernd Spies (Hg.), Die Erhebung gegen Napoleon 1806–1814/15, Darmstadt 1981 (Quellen zum politischen Denken der Deutschen im 19. u. 20. Jh. 2). – Staat u. Kirche in Frankreich. II. Vom Kultus der Vernunft zur napoleonischen Staatskirche, bearb. v. Ernst Walder, Bern 1953 (Quellen zur neueren Gesch. 20/21). – Jean Tulard, Napoléon ou le mythe du sauveur, Paris 1977 ²1986; dt.: Napoleon oder der Mythos des Retters, Tübingen 1978. – Eberhard Weis, Der Durchbruch des Bürgertums 1776–1847, Frankfurt/M. 1978 (Propyläen Gesch. Europas Bd. 4).

2. Literatur zu Frankreich: Robert Anchel, Napoléon et les Juifs. Essai sur les Rapports de l'Etat franç. et du Culte israélite de 1806 à 1815, Paris 1928. – André-Jean Arnaud, Les origines

doctrinales du Code Civil, Paris 1969. – Ders., Essai d'annalyse structurale du code civil franç., Paris 1973. – Louis Bergeron, L'Episode napoléonien. Asjspects intérieurs 1799–1815, Paris 1972 (Nouvelle histoire de la France contemporaine 4). – Auguste Billaud, La petite Eglise dans la Vendée et dans les Deux-Sèvres 1800–1830, Paris 1962. – Bernhard Blumenkranz/Albert Soboul (Ed.), Le Grand Sanhédrin de Napoléon, Toulouse 1979. – André Cabanis, La Presse sous le Consulat et l'Empire (1799–1814), Paris 1975. – Robert Chabanne, Les institutions de la France de la fin de l'ancien régime à l'avènement de la III[ème] République 1789–1875, Lyon 1977. – Clive H. Church, Revolution and Red Tape. The French Ministerial Bureaucracy 1770–1850, Oxford 1981. – Simon Delacroix, La réorganisation de l'Eglise en France après la Révolution (1801–1809), Paris 1962. – Marius Faugeras, Les vocations religieuses des femmes dans le diocèse de Nantes au XIX[e] siècle (1802–1914). Enquêtes et documents I, 1971 – Werner Giesselmann, Die brumairianische Elite. Kontinuität u. Wandel der franz. Führungsschicht zw. Ancien Régime u. Julimonarchie, Stuttgart 1977. – Jean Godel, La Reconstruction concordataire dans le diocèse de Grenoble après la Révolution (1802–1809), La Tronche 1968. – Histoire des Catholiques en France du XV[e] siècle à nos jours. Sous la direction de François Lebrun, Toulouse 1980. – Histoire des Protestants en France, Toulouse 1977. – L'Histoire religieuse de la France. 19[e]–20[e] siècle. Problèmes et méthodes. Sous la direction de Jean-Marie Mayeur, Paris 1975. – Claude Langlois, Le diocèse de Vannes au XIX[e] siècle 1800–1830. Un diocèse breton au début du XIX[e] s siècle, Paris 1974. – Ders., Religion et politique dans la France napoléonienne. Un essai de réévaluation: Christianisme et pouvoirs politiques de Napoléon à Adenauer, Paris 1974, 11–37. – Michel Laurencin, Les Relations Eglise-Etat sous le Premier Empire. L'attitude de Mgr Louis-Mathias de Barral, Archevêque de Tours (1746–1816), thèse 3[e] cycle, 2 vol., Lyon 1975. – Jacques-André Palluel-Guillard, L'épisode napoléonien. Aspects extérieurs, Paris 1972 (Nouvelle histoire de la France contemporaine 5). – Pierre Pierrard, Histoire des curés de campagne de 1789 à nos jours, Paris 1986. – Ders., Les projets de réunions des communions chrétiennes, du Directoire à l'Empire: RHEF 66 (1980), 17–49. – Bernard Plongeron, Au coeur de la crise du Sacerdoce et de l'Empire. Les deux députations françaises à Savone (1811–1812): Atti e Memorie, NS XVIII, Società savonese di storia patria Savona, 1984. – Daniel Robert, Les Eglises Réformées en France (1800–1830), Paris 1961. – Marcel Scheidhauer, Les Eglises Luthériennes en France 1800–1815, Alsace-Montbéliard–Paris, Strasbourg 1975. – Simon Schwarzfuchs, Napoleon, the Jews and the Sanhedrinn, London 1979. – D. M. G. Sutherland, France 1789–1815. Revolution and Counterrevolution, London 1985. – Eckhard M. Theewen, Napoléons Anteil am Code civil, Berlin 1991. – Jean Tulaard, Napoléon et la noblesse d'Empire. Avec la liste complète des membres de la noblesse impériale, Paris 1979. – Ders., Le Grand Empire 1804–1815, Paris 1982. – Ders., Les révolutions 1789 à 1851, Paris 1985; dt.: Frankreich im Zeitalter der Revolutionen 1789–1851, Stuttgart 1989 (Gesch. Frankreichs Bd. 4). – Stuart Woolf, French Civilization and Ethnicity in the Napoleonic Empire: PaP 124 (1989) 96–120.

3. Literatur zu den anderen europ. Staaten: Karl Otmaar Frhr. v. Aretin, Vom Dt. Reich zum Dt. Bund, Göttingen 1980. – Helmut Berding, Napoleonische Herrschafts- u. Gesellschaftspolitik im Königreich Westfalen 1807–1813, Göttingen 1973. – Ders., Das gesch. Problem der Freiheitskriege 1813–1814: Historismus u. moderne Geschichtswiss. In Europa zw. Revolution u. Restauration 1797–1815, Stuttgart 1987, 201–215. – T. C. W. Blanning, The Role of Religion in European Counter-revolution 1789–1815: History, Society and the Churches. Essays in Honour of Owen Chadwick, Cambridge 1985, 195–214. – Werner K. Blessing, Umbruchkrise u. ‚Verstörung'. Die ‚Napoleonische' Erschütterung u. ihre sozialpsych. Bedeutung (Bayern als Beispiel): ZBLG 42 (1979) 75–106. – Der Bonapartismus. Historisches Phänomen u. politischer Mythos. 13. dt.-franz. Historikerkolloquium 1975, München 1977 (Beih. der Francia 6). – Otto Dann, Deutschland unter franz. Einfluß: AsocG 26 (1986) 416–428. – Otto Büsch/Walter Grab (Hg.), Die demokratische Bewegung in Mitteleuropa im ausgehenden 18. u. frühen 19. Jh., Berlin 1980. – Deutschland u. Italien im Zeitalter Napoleons. Dt.-ital. Historikertreffen in Mainz 29. 5.–1. 6. 1975, hg. v. Armgard Reden-Dohna, Wiesbaden 1979. – Christof Dipper, Die Bauernbefreiung in Deutschland 1790–1850, Stuttgart 1980 – Elisabeth Fehrenbach, Der Kampf um die Einführung des Code Napoléon in den Rheinbundstaaten, Wiesbaden 1973. – Dies., Traditionale Gesellschaft u. revolutionäres Recht. Die Einf. des Code Napoléon in den Rheinbundstaaten, Göttingen 1974 [3]1983. – Hb. der Kirchengesch., hg. v. Hubert Jedin. VI,1. Die Kirche zwischen Revolution u. Restauration [2]1978. – Hb. der Schweizer Gesch. Bd. 2, Zürich 1977. – Erwin Hölzle, Württemberg im Zeitalter Napoleons u. der Dt. Erhebung, Stuttgart 1937. – Klaus Dieter Hömig, Der Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar 1803 u. seine Bedeutung für Staat u. Kirche unter bes. Berücksichtigung württembergischer Verhältnisse, Tübingen 1969 (Jurr. Stud. 14). – Rudolf Ibbeken, Preußen 1807–1813. Staat u. Volk als Idee u. Wirklichkeit, Köln 1970. – Robert A. Kann, Gesch. des Habsburger Reiches 1526–1918, Graz [2]1982. – J. Martin, L'élaboration de l'article 1 du Concordat Napoléonien: Miscellanea Amato Pietro Frutaz, Rom 1978. – Karl Möckl, Der moderne bayerische Staat. Eine Verfassungsgesch. vom Aufgeklärten Absolutismus bis zum Ende der Reformepoche,

München 1979. – Hansgeorg Molitor, Vom Untertan zum Administré. Stud. zur franz. Herrschaft u. zum Verhalten der Bevölkerung im Rhein-Mosel-Raum von den Revolutionskriegen bis zum Ende der napoleonischen Zeit, Wiesbaden 1980. – Georg Moll, „Preußischer Weg" u. bürgerliche Umwälzung in Deutschland, Weimar 1988. – Thomas Nipperdey, Dt. Gesch. 1800–1866. Bürgerwelt u. starker Staat, München 1983. – Paul Nolte, Staatsbildung als Gesellschaftsreform. Politische Reformen in Preußen u. den süddeutschen Staaten 1800–1820, Frankfurt/M./New York 1990. – Occupants – occupés, 1792–1815. Colloque de Bruxelles 29 et 30 janvier 1968, Bruxelles 1969. – Louis Preneel, Bonaparte, le Concordat et les nouveaux diocèses en Belgique: RHE 57 (1962) 871–900. – Simon Schama, Patriots and Liberators. Revolution in the Netherlands 1780–1830, London 1977. – Wolfgang Schieder (Hg.), Volksreligion in der modernen Sozialgesch., Göttingen 1986 (GuG Sonderheft 11). – Werner Schubert, Franz. Recht in Deutschland zu Beginn des 19. Jh. Zivilrecht, Gerichtsverfassungsgesetz u. Zivilprozeßrecht, Köln/Wien 1977. – Hans-Peter Ullmann, Der Staatskredit im Rheinbund: Bayern, Württemberg u. Baden im Vergleich: Francia 10 (1982) 327–343. – Barbara Vogel (Hg.), Preußische Reformen 1807–1820, 1980 (NWB 96). – Dies., Allgemeine Gewerbefreiheit. Die Reformpolitik des preußischen Staatskanzlers Hardenberg (1810–1820), 1983 (KSWG 57). – Hans-Ulrich Wehler, Dt. Gesellschaftsgesch. Bd. 1, München 1987. – Eberhard Weis, Bayern u. Frankreich in der Zeit des Konsulats u. des Ersten Empires (1799–1815): HZ 237 (1983) 559–595. – Ders. (Hg.), Reformen im rheinbündischen Deutschland, München 1984. – Paul Wernle, Der Schweizerische Protestantismus in der Zeit der Helvetik 1798–1803, 2 Bde., Zürich/Leipzig 1938 1942. – Bernd Wunder, Privilegierung u. Disziplinierung. Die Entstehung des Berufsbeamtentums in Bayern u. Württemberg 1780–1825, München 1978.

Hans-Otto Binder

Nasiräer (s. a. →Askese, →Gelübde)

(Literatur S. 12)

Als *nᵉzîrîm*, „Geweihte" (sg. *nāzîr*), werden im Alten Testament Personen bezeichnet, die zeitweilig oder lebenslänglich Weingenuß und Unreinheit (insbesondere Leichenberührung) vermeiden, sowie ihr Haupthaar nicht scheren lassen. Dadurch sind sie von der Menge des Volkes abgesondert und befinden sich ständig in einem engen Verhältnis zu Gott, das sie zu besonderen Diensten geeignet macht. Das Verbum *nāzar* hat entsprechend die Bedeutung „weihen", „sich enthalten", „absondern". Es steht in naher Verwandtschaft zu *nādar*, „geloben", und ist vielleicht als eine Sonderbildung im Hebräischen anzusehen. Der Gebrauch beider Begriffe ist jedenfalls nur im Hebräischen und – wohl von ihm abhängig – im Syrischen belegt.

Im einzelnen bezeugen die alttestamentlichen Aussagen über das Nasiräertum sehr unterschiedliche Auffassungen. Joseph wird im Jakobssegen (Gen 49,26) und im Mosesegen (Dtn 33,16) „der Geweihte unter seinen Brüdern" genannt. Beide Texte reflektieren die Josephsgeschichte (Gen 37; 39–50) und spielen auf Josephs herausragende Position unter den Jakobssöhnen an. Die Kennzeichen des Nasiräers fehlen Joseph. Noch weiter entfernt vom Nasiräertum im engeren Sinne ist der Gebrauch von *nāzîr* Thr 4,7, wo allgemein die Vornehmen Jerusalems gemeint sind, falls nicht *nᵉzîrîm* an die Stelle eines ursprünglichen *nᵉ'ārîm* (Jünglinge) geraten ist.

Als eine komplexe Gestalt erscheint Simson in der Überlieferung. Er wird zu den Richtern (→Richterbuch) gezählt (Jdc 16,31) und gehört zu den Charismatikern unter ihnen. Jeweils vor seinen Heldentaten kommt der Geist Jahwes über ihn (Jdc 13,25; 14,6.19; 15,14). Die Verunreinigung durch Tote scheut er im blutigen Streite mit den Philistern nicht. Auch mit Tierkadavern geht er unbedenklich um (Jdc 14,6ff; 15,15ff). Des Weines und ähnlicher Getränke enthielt er sich nicht (14,10ff). Gleichwohl läßt ihn die Überlieferung sich selbst als *nāzîr* von Geburt an bezeichnen (16,17). Einziges Charakteristikum seines Nasiräertums ist der unberührte Wuchs seines Haupthaares. Seine Intaktheit ist die Voraussetzung für die außergewöhnlichen Kräfte des Helden, d. h. für das Wirksamwerden des Geistes Gottes (→Geist/Heiliger Geist). Hierbei spielen alte und weitverbreitete magische Vorstellungen mit. Mittelbar wird auch das Verbot des

Genusses von Wein, anderen berauschenden Getränken und unreinen Speisen eingehalten. In der vorangestellten Geburtslegende Simsons befolgt es die Mutter des Helden während ihrer Schwangerschaft (Jdc 13,4.7; in erweiterter Form 13,14: „Nichts genießen, was vom Weinstock kommt").

Ähnlich ist die Geburtslegende →Samuels gestaltet, der in verschiedener Hinsicht Simson verwandt ist. Seine Mutter gelobt, ihn „für sein ganzes Leben" Gott zu weihen. „Kein Schermesser soll an sein Haupt kommen" (I Sam 1,11). Doch wird Samuel nirgends *nāzîr* genannt. Im redaktionellen Zusammenhang der Jugendgeschichte Samuels erscheint das Scherverbot als Voraussetzung sowohl für seine Aufnahme in den Kultdienst am Heiligtum in →Silo (2,18f) als auch für seine Berufung zum Propheten (3,1–21).

Ausdrücklich nebeneinander werden Nasiräer und Propheten Am 2,11f genannt. Beide stehen im Auftrage Gottes. Amos erwähnt nur das Weinverbot, zu dessen Übertretung die Nasiräer frevelhaft gezwungen werden. Das könnte darauf verweisen, daß Scherverbot und Weinverbot ursprünglich nicht zusammengehören. Zur Verleitung von Abstinenz übenden frommen Gruppen vgl. Jer 35. Hier fordert Jeremia auf Gottes Geheiß die Rekabiten zum Weingenuß auf. Sie widerstehen der Versuchung. Nach Jer 35 steht die Enthaltung von Wein bei den vorbildlich jahwetreuen Rekabiten in Zusammenhang mit einer generellen Ablehnung der Lebensweise des Kulturlandes (→Nomadentum im Alten Testament). Eine ähnliche Einstellung ist wahrscheinlich für die Nasiräer vorauszusetzen.

Die seltenen Erwähnungen von Nasiräern in den Geschichts- und Prophetenbüchern haben nur wenig gemein mit den einschlägigen gesetzlichen Bestimmungen, die Num 6,1–21 als *tôrat hannāzîr* (Weisung für den Geweihten: V. 13.21) bzw. *tôrat nezær* (Weihe-Weisung: V. 21) zusammengestellt sind. Danach kann ein *nædær nāzîr* (Geweihten-Gelübde: V. 2) oder *nædær nezær* (Weihe-Gelübde: V. 5) von Männern und Frauen abgelegt werden. Wie das zu geschehen hat, wird im Text nicht festgelegt. Auch über den speziellen Zweck eines solchen Gelübdes verlautet nichts. Es handelt sich also offenbar um eine fromme Leistung, die ihren Wert in sich selbst trägt. Die drei Enthaltungsgebote, die während der Dauer des Weihegelübdes eingehalten werden müssen, gehen z.T. über das hinaus, was von Nasiräern der Vergangenheit berichtet wird. So darf der Nasiräer überhaupt keine Produkte des Weinstockes zu sich nehmen, auch keine Rosinen, Ranken oder Blätter. Um die Verunreinigung durch einen Leichnam auf jeden Fall zu vermeiden, darf er nicht einmal das Haus eines Verstorbenen betreten, auch wenn es ein naher Verwandter ist.

Dieses im Rahmen von P (→Priesterschrift) überlieferte Nasiräergesetz setzt nachexilische Verhältnisse voraus. Es wird ergänzt durch eine Bestimmung für den Fall, daß ein Nasiräer unabsichtlich mit einem Toten in Berührung kommt (V. 9–12). Der von solchem Mißgeschick Betroffene hatte das Nasiräat abzubrechen, nach sieben Tagen sein Haupt zu scheren und ein Sühnopfer durch den Priester darbringen zu lassen, entsprechend dem Mindestopfer von zwei Tauben bei anderen Reinigungszeremonien (vgl. Lev 12,8; 14,21f.30f; 15,14f). Weiterhin wird noch die Darbringung eines einjährigen Lammes als Schuldopfer gefordert (V. 12). Das Motiv für ein solches →Opfer ist unbekannt.

Ein Nachtrag bietet in V. 13–21 in einem ursprünglich wohl selbständig überlieferten Gesetz die Bestimmungen über die feierliche Beendigung des befristeten Nasiräer-Gelübdes. Erforderlich sind umfangreiche →Opfergaben: Je ein einjähriges Lamm als Brandopfer bzw. Sündopfer, ein Widder und Backwaren als Gemeinschaftsopfer (Heilsopfer) sowie Speis- und Trankopfer (Zusatz?). Der Nasiräer wird geschoren und das Haar im Opferfeuer verbrannt. Nach der Darbringung der Opfer darf der Nasiräer wieder Wein trinken.

Detaillierte Bestimmungen aus späterer Zeit finden sich im Mischna-Traktat Nazir: Mindestdauer für ein Nasiräat 30 Tage, Ablegung des Gelübdes in Notsituation und bei Krankheit, Übernahme der Kosten für das Auslösungsopfer armer Nasiräer als ver-

dienstliches Werk. Act 21,23–27 wird berichtet, daß Paulus angeblich vier Männern das Opfer bezahlt und selbst an den Auslösungsriten teilgenommen habe, um Zweifel in der Jerusalemer Gemeinde an seiner Gesetzestreue zu beseitigen. Das Gelübde, das Paulus nach Act 18,18 veranlaßt haben soll, sich in Kenchreä das Haupt scheren zu lassen, kann kein Nasiräergelübde gewesen sein.

Literatur

M. Boertien, Nazir (Nasiräer), 1971 (Die Mischna III,4). – Joseph Henninger, Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten: Die Wiener Schule der Völkerkunde. FS anläßlich des 25-jährigen Bestandes des Institutes für Völkerkunde der Univ. Wien, Wien 1956, 349–368 = ders., Arabica sacra, 1981 (OBO 40) 286–306 . – Diether Kellermann, Die Priesterschr. v. Numeri 1,1 bis 10,10 literarkrit. u. traditionsgesch. untersucht, 1970 (BZAW 120). – Georg Mayer, NZR: ThWAT V (1986) 329–334. – Zvi Weisman, The Biblical Nazirite, its Types and Roots: Tarbiz 36 (1967) 207–220. – Ernst Zuckschwerdt, Zur literarischen Vorgesch. des priesterlichen Nazir-Gesetzes Num 6,1–8: ZAW 88 (1976) 191–205.

Karl-Heinz Bernhardt

Nassau

1. Die Nassauer Grafschaften im Mittelalter 2. Die Nassauer Grafschaften bis zum Ende des alten Reiches 3. Das Herzogtum Nassau 1806–1866 4. Die Preußische Provinz Hessen-Nassau 1866–1945 (Bibliographien/Quellen und Zeitschriften/Literatur S. 17)

Die Geschichte Nassaus ist durch eine großräumige Verteilung des Territorialbesitzes, der im Westen bis über die Grenzen des alten Reiches hinausging, und dessen häufig wechselnde Aufteilung in zahlreiche Teilgrafschaften bestimmt.

1. Die Nassauer Grafschaften im Mittelalter

1.1. Die frühmittelalterliche Herkunft der Grafen von Nassau geht wahrscheinlich über die Herren von Laurenburg im Unterlahngebiet (11. Jh.) auf die Grafen Drutwin im Königssondergau um Wiesbaden zurück. Seit 1160 nennen sich die Laurenburger nach der von ihnen um 1125 erbauten und gegen das Domstift Worms seit 1159 endgültig behaupteten Burg Nassau (jetzt Trierer Lehen). Etwa gleichzeitig erwerben sie die Herborner Mark und die Kalenberger Zent (Beilstein/Ww.) als Thüringer Lehen und (gemeinsam mit den Grafen von Katzenelnbogen) von den Herren von Isenburg die Grafschaft auf dem Einrich. Diese stammt aus dem Erbe der Grafen von Arnstein, aus dem die Nassauer auch die Vogtei über Koblenz besitzen. Dazu kommen die Vogteien über die Stifte Limburg, Dietkirchen und Weilburg. Um 1170/80 erwerben sie den Reichshof Wiesbaden, ebenso (als Lehen des Erzstifts →Mainz) die Wildbannrechte über die Forste im Rheingau.

1.2. Der Aufstieg des Hauses Nassau zu einer der führenden Territorialmächte endet mit der 1255 zwischen den Grafen Walram II. und Otto I. vereinbarten Teilung der Grafschaft. Otto erhielt das Gebiet nördlich der Lahn mit Siegen und Dillenburg, Walram den südlichen Teil mit Weilburg, Idstein und Wiesbaden. Die ottonische und walramische Hauptlinie haben diese Spaltung dauernd aufrecht erhalten und dazu ihre Teilgrafschaften ständig weiter geteilt.

1.3. Der sich 1303 in die Linien Siegen, Dillenburg und Hadamar aufspaltende ottonische Zweig verliert zwar 1401 die Herrschaft Limburg/L. an das Erzstift →Trier, erwirbt aber 1403 die Herrschaft Breda und 1420 die Grafschaft Vianden. Die Teilung von 1516 trennt endgültig die Siegen-Dillenburger Stammlande von den niederländisch-luxemburgischen Besitzkomplexen und fördert die Einwurzelung des nassau-ottonischen Hauses im niederländischen Raum (→Niederlande), was dann zur Beteiligung des Grafenhauses am niederländischen Freiheitskampf führt. 1530 wird durch Heirat das (künf-

tig namengebende) Fürstentum Oranien an der unteren Rhône, das 1544 an Wilhelm von Nassau-Oranien (und 1713 an Frankreich) fällt, erworben. Im Katzenelnbogener Erbfolgestreit (1500–1557) muß Nassau-Dillenburg auf die Ober- und Niedergrafschaft Katzenelnbogen zugunsten von →Hessen verzichten, erhält dafür aber dessen Anteil an der Grafschaft Diez.

1.4. Die nassau-walramische Stammlinie erwirbt 1326 die Pfandschaft Neuweilnau (mit Usingen) und 1328 die Herrschaft Merenberg (mit der Reichsvogtei Wetzlar). Die 1355 entstandene (ältere) Idsteiner Linie stellt im 14./15. Jh. vier Mainzer Erzbischöfe. Territoriale Erfolge erzielt aber nur die ebenfalls 1355 entstandene (ältere) Nassau-Weilburg-Saarbrückener Linie (1381 Erwerb der Grafschaft Saarbrücken, 1394 der Herrschaft Kirchheimbolanden und Ottweiler sowie der Grafschaft Saarwerden im Elsaß).

2. Die Nassauer Grafschaften bis zum Ende des alten Reiches

Die Aufspaltung der nassauischen Linien, die zahlreichen Kondominate und der Katzenelnbogener Erbfolgestreit beeinflussen auch die (zeitlich unterschiedliche) Einführung der →Reformation in Nassau. Vor allem in der Grafschaft Diez wirkt sich auch der Einfluß von Kurtrier aus, dessen Territorium (nach 1564) von Koblenz über Montabaur und Molsberg bis nach Limburg und Camberg reichte.

2.1. Graf Philipp III. von Nassau-Weilburg berief 1526 den lutherischen Prediger Erhard →Schnepf nach Weilburg, erließ 1533 eine →Kirchenordnung und führte 1536 eine →Visitation durch. Die von Superintendent Caspar Goltwurm gemeinsam mit dem Nassau-Dillenburger Reformator Erasmus Sarcerius 1546 verfaßte Kirchenordnung für Nassau-Weilburg und Nassau-Dillenburg fiel dem →Interim zum Opfer. 1553 erließ Goltwurm eine Kirchenordnung nach Nürnberger Vorbild. Mit der Einführung der auf die Hessische →Agende von 1574 zurückgehenden „Nassau-Saarbrückenschen Kirchenordnung und Agende" von 1576 auch in Nassau-Weilburg kam die Reformation dort zum Abschluß. – In Nassau-Idstein-Wiesbaden gewann die Reformation erst nach 1540 an Boden; sie wurde 1609 mit der Einführung der Nassau-Saarbrückenschen Kirchenordnung von 1576 abgeschlossen. – Ab 1550 drang die Reformation in die Grafschaft Saarbrücken ein, wo sie aber erst nach dem Übergang der Herrschaft an Nassau-Weilburg (1574) offiziell anerkannt wurde.

2.2. In Nassau-Dillenburg berief Graf Wilhelm der Reiche 1529 den lutherisch gesinnten Heilmann Bruchhausen von Crombach als Hofkaplan nach Dillenburg, und 1530 Leonhard Wagner nach Siegen. 1532 erschien die Kirchenordnung „Bedenken von heiligen Trachten, Wallfahrten, Kirchenweihungen etc. und anderen Ceremonien etc. vor alten Zeiten". 1534 wurden die Pfarrer angewiesen, sich an die Nürnberger Kirchenordnung von 1533 zu halten. 1537 erschien die „Instruction für einfeltige Pfarrherren und Kyrchendiener", auch „Nassauische Kirchenordnung" genannt. 1538 kam Erasmus Sarcerius als Hofprediger und Superintendent nach Dillenburg. Im gleichen Jahr fand dort die erste Synode statt. Im Interim versuchten Mainz und Trier vergeblich eine Rekatholisierung des Territoriums. In seinem Diezer Teil konnte Graf Johann VI. von Nassau-Dillenburg die Reformation erst 1564 einführen.

2.2.1. Aus Glaubensüberzeugung, aber auch aus sonstigen persönlichen (verwandtschaftliche Beziehungen zu den Niederlanden) und politischen Gründen (Modernisierung des gräflichen Herrschaftssystems) führte Graf Johann VI. 1578 das reformierte Bekenntnis in Nassau-Dillenburg ein. Als Führer des Wetterauer Grafenvereins unterstützte er ähnliche Bestrebungen in Sayn, Wittgenstein, Wied, Solms-Braunfels, Isenburg-Büdingen und Hanau-Münzenberg und schließlich in Hessen-Kassel. Geistiger Mittelpunkt wurde →Herborn mit der 1584 gegründeten Hohen Schule. 1582 bzw. 1586 (Herborner Generalsynode) wurde die um das obrigkeitliche Kirchenregiment erweiterte Middelburger Kirchenordnung in Nassau-Dillenburg eingeführt.

Während sich die (bis 1755 gedruckte) Herborner Bibel von 1595 an Luthers Übersetzung (mit Beifügung der Psalmen Lobwassers und des →Heidelberger Katechismus) hielt, wurde die sog. Piscator-Bibel 1611 in Nassau verboten. 1586 erschien das (bis 1694 gedruckte) vierstimmige Herborner →Gesangbuch, das neben den Psalmen von Ambrosius Lobwasser mit ihren französischen Melodien auch lutherische Lieder enthielt. Das Nassau-Dillenburger Gesangbuch von 1711 wurde 1751 von Heinrich Schramm ergänzt. 1777 erschien die letzte nassau-oranische Kirchenordnung, 1786 das letzte nassau-oranische Gesangbuch.

2.3.1. 1606 teilte Graf Johann VI. von Nassau-Dillenburg sein Land unter seinen fünf Söhnen auf, woraus sich die Linien Nassau-Beilstein, Nassau-Siegen, Nassau-Dillenburg, Nassau-Diez und Nassau-Hadamar entwickelten. 1612 kehrte Graf Johann VIII. von Nassau-Siegen zum Katholizismus zurück; 1649 wurde das Siegerland (bis 1734 bzw. 1743) auf eine evangelische und eine katholische Linie aufgeteilt. Nach seinem Übertritt zum Katholizismus 1629 rekatholisierte Graf Johann Ludwig von Nassau-Hadamar seine Grafschaft. Seine Versuche, in Verbindung mit Nassau-Siegen die Nassau-Walramischen Gebiete zu erobern (1636 Siegener Pakt), scheiterten.

Die jüngere nassau-oranische Linie (Diez) beerbte schließlich alle ottonischen Linien: 1702 Nassau-Oranien, 1711 Nassau-Hadamar, 1738 Nassau-Dillenburg und 1743 Nassau-Siegen. 1783 kam es zum Erbvertrag zwischen den nassau-oranischen und nassau-walramischen Linien.

2.3.2. Die Vereinigung aller walramischen Grafschaften unter Graf Ludwig II. von Nassau-Saarbrücken von 1605–1629 blieb eine Episode. Wegen ihres Bündnisses mit →Schweden kamen 1635 Wiesbaden an Kurmainz, Idstein an den Fürsten von Schwarzenberg, Weilburg an den Fürsten von Lobkowitz und Saarbrücken an den Herzog von Lothringen. Erst der →Westfälische Frieden gab den Grafen ihre Territorien zurück. Seit 1728 bestanden die walramischen Hauptlinien Nassau-Weilburg und Nassau-Saarbrücken-Usingen. 1735 kam es aber wieder zu einer Teilung in eine Usinger und eine Saarbrückener Linie; letztere existierte bis 1797. 1744 wurde die Residenz der Usinger Linie nach Biebrich und die Regierung nach Wiesbaden verlegt. 1793 wurde Saarbrücken von den französischen Revolutionsheeren besetzt (→Französische Revolution). 1799 erbte Nassau-Weilburg die Grafschaft Sayn-Hachenburg.

2.4. In Nassau-Weilburg (Johann Adam Haßlocher), Nassau-Usingen (Viselius), Nassau-Idstein (Johann Daniel Herrnschmid, Johann Christian Lange, Egidius Günther Hellmund) sowie in Nassau-Oranien (Henrich Horche, Christoph Balthasar Klopfer, Johann Heinrich Schramm) finden sich Ansätze für eine (zum Teil radikale) pietistische Bewegung (→Pietismus). Die →Aufklärung blieb dem Landvolk eher fremd. Die Erweckungsbewegung (→Erweckung/Erweckungsbewegungen) breitete sich im 19. Jh. vor allem in Nordnassau aus.

3. Das Herzogtum Nassau 1806–1866

3.1. Durch den Reichsdeputationshauptschluß von 1803 erhielten Nassau-Usingen und Nassau-Weilburg (am 30. August 1806 wurden sie zu einem unteilbaren, souveränen Herzogtum erklärt) von Kurmainz den Rheingau und die Untermainlande, von Kurtrier Montabaur und Limburg, von Kurköln Deutz, Linz, Königswinter u.a., die Grafschaft Sayn-Altenkirchen und den hessen-darmstädtischen Anteil an der Niedergrafschaft Katzenelnbogen. Beide Linien traten 1806 dem Rheinbund bei und erwarben noch die Grafschaft Holzappel (mit Schaumburg), Diez, Neuwied, Teile der Grafschaft Solms sowie die Herrschaft Reifenberg und Kransberg; ihre Fürsten erhielten den Herzogstitel. Nassau-Oranien lehnte den Beitritt ab und verlor seine 1803 erworbenen Gebiete Bistum Fulda, Hochstift Corvey, Dortmund, Weingarten, Dietkirchen u.a.; mit Wied-Runkel, Westerburg und Schadeck kam es zum Großherzogtum Berg.

3.2. Nach dem Zusammenbruch der französischen Herrschaft übernahm Wilhelm VI. von Nassau-Oranien wieder die Herrschaft in Nassau-Dillenburg und die Statthalterschaft in den Niederlanden. Aufgrund des Vertrags vom 31. Mai 1815 bestieg er als König Wilhelm I. den Thron des Königreichs der Niederlande. Von den beiden noch bestehenden walramischen Linien Nassau-Usingen und Nassau-Weilburg erlischt erstere 1816; seitdem gibt es nur noch zwei nassauische Hauptlinien, die oranische (aus ottonischem Stamm) in den Niederlanden, dem damals auch das Großherzogtum →Luxemburg in Personalunion verbunden war, und die weilburgische im Herzogtum Nassau. Durch Tauschvertrag vom 31. Mai 1815 trat Nassau an →Preußen alle Bezirke ab, aus denen die preußischen Kreise Neuwied, Altenkirchen und Wetzlar sowie der rechtsrheinische Teil des Kreises Koblenz gebildet wurden. Dafür erhielt Nassau die nassau-dillenburgischen Gebiete, die Preußen von Fürst Wilhelm VI. von Nassau-Oranien gegen Luxemburg eingetauscht hatte. Das Siegerland blieb bei Preußen, das auch die Niedergrafschaft Katzenelnbogen von Kurhessen erwarb, sie aber 1816 an Nassau wieder abtrat.

3.3. 1815 erschien das Edikt über die Verwaltungsorganisation des aus über 30 Herrschaften zusammengewachsenen Herzogtums Nassau, das in 28 Ämter eingeteilt wurde. Von den etwa 300.000 Einwohnern waren um 1820 ca. 140.000 Katholiken und 160.000 Evangelische. Auf der Generalsynode in Idstein am 5. August 1817 einstimmig beschlossen und durch Edikt von Herzog Wilhelm am 11. August 1817 verkündet, wurden die lutherischen und reformierten Gemeinden des Herzogtums zur „Evangelisch-christlichen Kirche" vereinigt (→Unierte Kirchen). Das Kirchenedikt vom 8. April 1818 regelte ihre Organisation. Von 1827 an hatte Nassau einen evangelischen Landesbischof. 1843 erschien die „Liturgie bei dem öffentlichen Gottesdienste der evangelisch-christlichen Kirche in dem Herzogtum Nassau", 1831 der „Evangelisch-christliche Landeskatechismus für das Herzogtum Nassau" und 1841 das „Gesangbuch für die evangelisch-christlichen Einwohner des Herzogtums Nassau". Die 1817 eingeführte nassauische Simultanschule bedeutete nicht die Entkonfessionalisierung (1866 waren von 716 Elementarschulen faktisch noch 411 evangelisch, 249 katholisch), wohl aber die Verstaatlichung des Schulwesens. Oberhalb der Elementarschulen gab es die Pädagogien in Wiesbaden, Dillenburg, Idstein und Hadamar. Das Landesgymnasium befand sich in Weilburg, das (simultane) Lehrerseminar in Idstein. 1853 kam es zur faktischen konfessionellen Trennung des Lehrerseminars in ein katholisches in Montabaur und in ein evangelisches in Usingen. Der sog. „allgemeine →Religionsunterricht" wurde bis 1844 in Nassau wieder aufgehoben.

3.4. Die katholischen Teile des Herzogtums stammen aus Kurtrier, Kurmainz und Nassau-Hadamar. Nach dem Verlust der linksrheinischen Gebiete verwaltete das Limburger „Vikariat" (seit 1802 „Generalvikariat") das rechtsrheinische Restbistum Trier mit den Landkapiteln Dietkirchen, Kunostein-Engers und Kamp. Erst 1821 wurden ihm auch die früheren mainzischen Landkapitel Höchst, Königstein und Rheingau unterstellt. Die päpstlichen Bullen von 1821 und 1827 begründeten die Oberrheinische Kirchenprovinz und schufen für das Herzogtum Nassau das neue Bistum Limburg. Das zunächst rigide Staatskirchentum (→Staatskirche) in Nassau, auch der katholischen Kirche gegenüber, schwächte sich im Laufe der Zeit aber ab. 1866 genoß Herzog Adolf bei den großdeutsch und pro-österreichisch eingestellten Katholiken wohl größere Sympathien als beim protestantisch-liberalen Bürgertum.

3.5. Die eher bürokratisch-autoritärer Geisteshaltung entspringende, damals als modern geltende nassauische Gesetzgebung und die drückende wirtschaftliche Lage (Nassau war damals eines der Hauptauswanderungsländer Deutschlands) führten 1848/49 zu politischen Unruhen. 1866 mobilisierte Nassau, dessen Hof und Regierung überwiegend auf österreichischer Seite standen (→Österreich), gegen Preußen. Nach der Niederlage wurde Nassau annektiert und Herzog Adolf abgesetzt. Durch das Aussterben des nassau-ottonischen Hauses in den Niederlanden im Mannesstamm 1890 wurde er, aufgrund

des nassauischen Erbvertrags von 1783, Großherzog von Luxemburg. 1912 erlosch mit seinem Sohn Wilhelm IV. der letzte, der walramische Mannesstamm des Hauses Nassau.

4. Die Preußische Provinz Hessen-Nassau 1866–1945

4.1. Zusammen mit →Hannover, Kurhessen, Frankfurt/M. und Teilen von Hessen-Darmstadt wurde Nassau von Preußen 1866 annektiert. 1868 wurden die 1867 gebildeten Regierungsbezirke Kassel und Wiesbaden zur neuen preußischen Provinz →Hessen-Nassau vereinigt. Der neugebildete Regierungsbezirk Wiesbaden umfaßt das ehemalige Herzogtum Nassau, Frankfurt/M. und die von Hessen-Darmstadt abgetretenen Gebiete (außer Vöhl). Kurhessen, Nassau und Frankfurt/M. bleiben aber selbständige (jetzt preußische) →Landeskirchen; der bisherige Bekenntnisstand bleibt erhalten. 1877 erschien die „Kirchengemeinde- und Synodal-Ordnung für die evangelischen Gemeinden im Amtsbezirk des Consistoriums zu Wiesbaden". An der Spitze der Geistlichkeit stand jetzt ein Generalsuperintendent.

4.2. Auch das Bistum Limburg erfuhr einige territoriale Veränderungen. 1884 gingen die katholischen Gemeinden der von Preußen 1866 annektierten Landgrafschaft Hessen-Homburg von Mainz auf Limburg über, ebenso der Kreis Biedenkopf. 1889 kamen die ehemals nassauischen Enklaven Harheim und Dornassenheim, inzwischen hessen-darmstädtisch geworden, von Limburg nach Mainz. 1929 kamen die Fuldaer Gebiete um Frankfurt/M. als Folge von Eingemeindungen und 1933 das Trierer Gebiet um Wetzlar zu Limburg, nachdem 1932 der bisher zum Regierungsbezirk Koblenz gehörende Kreis Wetzlar mit dem Regierungsbezirk Wiesbaden vereinigt worden war. Auf evangelischer Seite blieb Wetzlar aber (bis heute) bei der Evangelischen Kirche im Rheinland.

4.3. Nach Beendigung des landesherrlichen Kirchenregiments in Preußen gingen dessen Befugnisse in Nassau durch Kirchengesetz 1922 auf das Konsistorium und den Bezirkssynodalvorstand über. Am 5. Dezember 1922 wurde die neue „Verfassung der Evangelischen Landeskirche in Nassau" angenommen und durch das preußische Gesetz vom 8. April 1924 bestätigt. Die Inkraftsetzung erfolgte abschnittsweise. Am 19. März 1925 wurde D. August Kortheuer einstimmig zum Landesbischof gewählt.

4.4. 1933 ging auch im Bereich der preußischen Provinz Hessen-Nassau die Macht an die Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei (NSDAP) über, was in der Folgezeit auch zur Veränderung der Verwaltungsstruktur führte, die der Parteistruktur angeglichen wurde: Neben der staatlichen Organisation des Landes gab es nämlich eine abweichend von ihr aufgebaute Verwaltungsorganisation der NSDAP. Diese umfaßte den Gau Kurhessen und den Gau Hessen-Nassau (Sitz: Frankfurt/M.) mit dem Regierungsbezirk Wiesbaden, dem Volksstaat Hessen und die von Kassel abgetrennten Kreise Hanau, Gelnhausen und Schlüchtern. Am 1. April 1944 wurde die bisherige preußische Provinz Hessen-Nassau aufgelöst. Die jetzt neugebildete Provinz Kassel erhielt den Regierungsbezirk Kassel ohne den Kreis Schmalkalden, der zu Thüringen kam, und ohne die Kreise Hanau, Schlüchtern und Gelnhausen, die dem Regierungsbezirk Wiesbaden zufielen, aus dem dann die neue Provinz Nassau gebildet wurde.

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs erhielt der Regierungspräsident in Wiesbaden am 1. Mai 1945 Regierungsbefugnisse für die ehemalige preußische Provinz Nassau. Die Kreise Ober- und Unterwesterwald, Unterlahn und St. Goarshausen fielen dann an das Land Rheinland-Pfalz der französischen Besatzungszone; das übrige nassauische Gebiet kam an das im Oktober 1945 neugebildete Land Hessen der amerikanischen Besatzungszone.

4.5. Am 12. September 1933 versetzte der neugewählte Dritte Landeskirchentag der Evangelischen Landeskirche in Nassau unter dem Einfluß der →„Deutschen Christen" Landesbischof D. Kortheuer in den Ruhestand und beschloß den Beitritt zur „Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen".

Nach dem Zusammenbruch wurde am 18. 05. 1945 die vorläufige Leitung der (wiedererstandenen) Evangelischen Kirche in Nassau gebildet; Landesbischof Kortheuer war vom Regierungspräsidenten in Wiesbaden mit der Leitung der kirchlichen Angelegenheiten betraut worden. Am 30. 09. 1947 „bestätigt der Kirchentag der Ev. Kirche in Hessen, Nassau und Frankfurt/M. den Zusammenschluß der Evangelischen Kirche im Gebiet der früheren Landeskirche Nassau-Hessen kirchlich und rechtlich". Die Kirche trägt den Namen: „Evangelische Kirche in Hessen und Nassau". Damit ist auch kirchlicherseits Nassau untergegangen. An seine frühere Landeskirche erinnern heute noch der Name der neuen Kirche und die Propsteibereiche Nordnassau und Südnassau.

Bibliographien

Harry Gerber, Schrifttumskunde zum nassauischen Kirchenwesen (bis zum Jahre 1935 einschließlich), 1952 (JHKGV) – Karl E. Demandt, Schrifttum zur Gesch. u. gesch. Landeskunde v. Hessen, 3 Bde., Wiesbaden 1965–1968; fortges. durch Winfried Leist, Marburg, I 1973 II 1979; dann durch Wolfgang Podehl, III 1979 IV 1984 (bis 1976 einschließlich); fortges. durch: Hessische Bibliogr., hg. v. der Stadt- u. Univ.bibliothek Frankfurt/M. in Zusammenarbeit mit den wiss. Bibliotheken des Landes Hessen, bisher 12 Bde., München 1979–1988 (wird jährlich fortges.).

Quellen und Zeitschriften

Almanach. Jb. des Bistums Limburg, 1973ff. – AMRhKG. – JHKGV. – NasA.

Literatur

Alfred Adam, Die Nassauische Union v. 1817: JHKGV 1 (1949) 35–408. – Johannes Arnoldi, Gesch. der Oranien Nassauischen Länder u. ihrer Regenten, Hadamar, I 1799 II 1800 III.1 1801 III.2 1816 Reg. 1819 = Kreuztal 1985–1988. – Karl E. Demandt, Gesch. des Landes Hessen, Kassel 1959 ²1972–1980. – Karl Dienst, Zur Reformation an der unteren Lahn. Bad Ems u. Nassau: JHKGV 40 (1989) 225–237. – Ders., Kleine Gesch. der Ev. Kirche in Hessen-Nassau, Frankfurt/M. 1992 ²1994. – C. Georg Firnhaber, Die Nassauische Simultanvolksschule, 2 Bde., Wiesbaden 1881/83. – Gesch. der Dt. Länder („Territorien-Ploetz"), 2 Bde., Würzburg 1964/1971. – Gesch. Atlas v. Hessen. Begr. u. vorbereitet v. Edmund E. Stengel, bearb. v. Friedrich Uhlhorn. Kartenwerk, Marburg 1960–1978. – Gesch. Atlas v. Hessen. Text- u. Erläuterungsbd., hg. v. Fred Schwind, Marburg 1984. – Herzogtum Nassau 1806–1866, Wiesbaden 1981. – Gerhard Kleinfeldt/Hans Weirich, Die ma. Kirchenorganisation im oberhessisch-nassauischen Raum, 1937 (SIGLH 16). – August Kortheuer, Aus der Endzeit der Ev. Landeskirche v. Nassau: JHKGV 2 (1950/51) 116–143. – Rüdiger Mack, Forschungsber. Pietismus in Hessen: JGP 13 (1987) 181–226. – Gerhard Menk, Die Hohe Schule Herborn in ihrer Frühzeit (1584–1660), Wiesbaden 1981 (VHKN 30). – Paul Münch, Nassau. Ottonische Linien, 1992 (KLK 52) 234–252 (Lit.). – Otto Renkhoff, Nassauische Biographie, Wiesbaden 1985 ²1992 (VHKN 39) (Lit.). – Klaus Schatz, Gesch. des Bistums Limburg, 1983 (QMRKG 48) (Lit.). – F. W. Theodor Schliephake/Karl Menzel, Gesch. v. Nassau v. den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, 4 Bde., Wiesbaden 1864–1875; fortges. v. Karl Menzel, Gesch. v. Nassau v. der Mitte des 14. Jh. bis zur Gegenwart, Bd. 5–7, Wiesbaden 1879–1889. – Heinrich Schlosser/Wilhelm Neuser, Die Ev. Kirche in Nassau-Oranien 1530–1930, 2 Bde., Siegen 1931/1933. – Georg Schmidt, Die „Zweite Reformation" im Gebiet des Wetterauer Grafenvereins: SVRG 195 (1986) 184–213. – Carl Spielmann, Gesch. v. Nassau, 2 Bde., Montabaur 1926. – Meinhard Sponheimer, Landesgesch. der Niedergrafschaft Katzenelnbogen, 1932 (SIGLH 11). – Heinrich Steitz, Gesch. der Ev. Kirche in Hessen u. Nassau, Marburg 1961–1971 = 1977. – Johann Hermann Steubing, Kirchen- u. Reformationsgesch. der Oranien-Nassauischen Lande, Hadamar 1804 = Kreuztal 1987. – Christian Daniel Vogel, Beschreibung des Herzogtums Nassau, Wiesbaden 1843. – Walter Wagner, Das Rhein-Main-Gebiet 1787, Darmstadt 1938–1975. – Anton Josef Weidenbach, Nassauische Territorien vom Besitzstande unmittelbar vor der Franz. Revolution bis 1866: NasA 10 (1870) 253–360 = Nachdr. Neustadt/Aich 1980.

Karl Dienst

Nathan

1. Das biblische Nathanbild und seine Nachwirkungen 2. Der geschichtliche Nathan (Literatur S. 20)

1. Das biblische Nathanbild und seine Nachwirkungen

Zeitgleich mit dem Königtum tritt in Israel das Prophetentum in Erscheinung (→Propheten/Prophetie). Einer seiner ersten Vertreter ist Nathan, der zur Zeit →Davids und →Salomos wirkt, d.h. um 1000 v. Chr. In seinem Bild, wie die Bibel es zeichnet, prägen sich bereits die wichtigsten Züge des biblischen Prophetismus aus. Nathan ist der getreue Begleiter und Berater der ersten Könige der Davidsdynastie (II Sam 7; I Reg 1) – er geht aber auch unerbittlich mit dem großen David ins Gericht, als der sich verfehlt (II Sam 12); er wird als Orakelgeber befragt (II Sam 7,1–3) – meldet sich aber auch ungefragt als Gottesbote zu Wort (II Sam 7,4ff; 12,1ff); er schaltet sich in das politische Gegenwartsgeschehen ein (II Sam 12,1–7.25; I Reg 1) – blickt aber auch voraus in die nahe und ferne Zukunft (II Sam 7,11ff; 12,8ff).

So schildert aus weit distanziertem Rückblick, am Ende der Königszeit, das deuteronomistische Geschichtswerk (→Deuteronomium/Deuteronomistisches Geschichtswerk) den Propheten Nathan. Das chronistische Geschichtswerk (→Chronistische Theologie/Chronistisches Geschichtswerk) sieht in ihm gar den Mitverfasser der David- und den Hauptverfasser der Salomo-Partien des Vorgängerwerkes sowie den Mitbegründer des Jerusalemer Tempelkultes (I Chr 29,29; II Chr 9,29; 29,25; →Tempel). Seinen denkwürdigen Zusammenstoß mit David übergeht der Chronist mit Schweigen, um desto heller die große Dynastieweissagung aufstrahlen zu lassen (I Chr 17//II Sam 7 – wobei freilich der Gerichtsgedanke von II Sam 7,14 wegbleibt und das irdische in ein göttliches Königtum transzendiert wird, I Chr 17,11.14). – Im „Lob der Väter" des →Sirachbuches wird der Abschnitt über David mit einer Notiz über Nathan eröffnet (47,1), so als gebühre dem Propheten Vortritt gegenüber dem König.

Größere Nachwirkung noch als die Gestalt Nathans hat sein Wort gehabt, namentlich dasjenige über die Unvergänglichkeit des Davidhauses. Die Psalmen 2; 89 und 132 scheinen darauf anzuspielen, in manchen Prophetensprüchen hat man es anklingen hören (z.B. Jes 7,1–9; 55,3; Am 9,11ff sowie in den sog. messianischen Weissagungen, →Messias). Der „Davidsbund" wird zu einem Eckpfeiler israelitisch-jüdischen Selbstverständnisses und messianischer Zukunftshoffnung. Im antiken Judentum integriert er sich in die Tora-Frömmigkeit (z.B. PsSal 17; 4Qflor.), im frühen Christentum in den Christusglauben (z.B. Mt 1,1; 21,9). Einige haggadische und frühchristliche Traditionen identifizieren den Propheten Nathan mit dem gleichnamigen Sohn Davids (II Sam 5,14; I Chr 14,4) und Bathsebas (I Chr 3,5; s. Abel 206–210). Möglicherweise liegen diese Traditionen der Aufnahme Nathans in den Stammbaum Jesu (Lk 3,31) zugrunde.

2. Der geschichtliche Nathan

In der neueren Forschung besteht Konsens nur über ein paar wenige Fakten: Da Nathan erst ab Davids Übersiedlung nach →Jerusalem (II Sam 5) auftritt, ist er wohl Jerusalemer. Er agiert als Einzel- und nicht als Gruppenprophet, stets in enger Bindung an den Königshof. Alles andere ist umstritten, hängt ab von der jeweiligen Quellenanalyse.

2.1. Relativ sicheren Grund bieten die Stellen, an denen Nathan als *Vertrauter Salomos* erscheint. Gleich nach seiner Geburt wird dieser ihm zur Erziehung übergeben (II Sam 12,25); er ist maßgeblich beteiligt an seiner Machtergreifung (I Reg 1); er hat zwei Söhne unter den Spitzenbeamten Salomos (I Reg 4,5). (Daß die Dynastieverheißung II Sam 7,11b.16 ursprünglich Salomo zugesprochen gewesen wäre, so v. Löwenclau, ist unwahrscheinlich.) Salomo ist im Machtkampf um die Nachfolge Davids offenbar der Repräsentant einer Stadtjerusalemer Partei um Nathan, den Priester →Zadok und den

Söldnergeneral Benaja, die einer landjudäischen Gegenpartei um den Kronprinzen Adonja, den Priester Ebjatar und den Heerbannführer Joab zuvorkommt. Das politische Gewicht im Staate verschiebt sich vom Tribalismus zum Zentralismus kanaanäischer bzw. gemeinorientalischer Prägung. Nathan, der dies entscheidend mitbetrieben hat, kann nicht Vertreter eines urisraelitischen, gar amphiktyonischen Jahwismus gewesen sein (gegen Rendtorff, Maass). Wohl sind die Namen, die er seinen Söhnen, und der Beiname, den er Salomo zugelegt hat, Jahwe-haltig. Doch bedurfte es dazu kaum einer förmlichen Konversion (Haag), sondern nur der Adaption mitgebrachter Frömmigkeit an den Dynastie- und Staatsgott. Die Trennlinien waren ohnehin nicht scharf, was sich an der Person des Zadok zeigt, der vom jebusitischen zum Oberpriester des salomonischen Staatsheiligtums avancieren konnte.

2.2. Das Bild des Hofpropheten Nathan gewinnt neue Züge in der *Nathanweissagung II Sam 7.*

Das gewichtige Kapitel hat eine Flut von Diskussionsbeiträgen ausgelöst, die sich um mehrere Kernfragen zentrieren:

– Wie hängen das Tempelorakel V. 1–7 und das Dynastieorakel V. 8–17 zusammen? Durch ägyptische Parallelen (Herrmann, Görg) und durch mesopotamische Analogien (Ishida, Malamat) läßt sich die Zusammengehörigkeit beider Teile nicht zwingend erweisen, weil die Divergenzen zu II Sam 7 doch zu groß sind. Möglicherweise wurden hier zwei verschiedene Orakel nachträglich miteinander verbunden: durch die deuteronomistische Redaktion (Coons, Veijola) oder durch eine prodynastische Bearbeitung der Thronfolgeerzählung (v. Löwenclau – freilich mit problematischer Frühdatierung). Oder das Tempelbauverbot ist zur Gänze deuteronomistisch (Dietrich, David).

– Welches sind die Motive des Tempelbauverbots V. 5ff? Man hat sie in Nathans streng-jahwistischer (z. B. Simon) oder gerade in seiner unjahwistischen Einstellung gesucht (Ahlström). Man hat darin Vorbehalte gegen eine bestimmte Tempelfrömmigkeit (Weiser, ähnlich Kumaki) oder gegen königliche Eigenmächtigkeit in einer so wichtigen Frage (Gese) gesehen. Man dachte an eine Entschuldigung Davids für seine diesbezügliche Untätigkeit (Mowinckel).

– Wie verhalten sich die Verheißung eines Nachfolgers und einer ganzen Dynastie zueinander? V. 14f reden von *einem* auf dem Davidsthron, dem Gott wie ein Vater sein wolle, V. 12 vom „Samen", den Gott nach Davids Ableben aufrichten wolle. Ist damit Salomo allein gemeint (Mettinger) oder jeder Nachfahr des Dynastiegründers (so die meisten) oder eine künftige, messianische Gestalt (Kruse)? In V. 11b.16 ist eindeutig die gesamte Dynastie im Blick, doch bleibt strittig, ob dies die ältesten (Rost) oder gerade die jüngsten Textbestandteile (Veijola) sind.

– Wie ist die literarische Beschaffenheit des Kapitels? Ist es (abgesehen von V. 13a, der allgemein als sekundär geltenden Weissagung des salomonischen Tempels) einheitlich vordeuteronomistisch (Gese, Herrmann, Ishida, Kutsch, Noth) oder einheitlich deuteronomistisch (mit der Annahme älteren Materials: Carlson, Kumaki, McCarthy)? Stellt es die Kurzfassung einer einst viel ausführlicheren Weissagung (Kruse) oder umgekehrt das Endstadium eines sukzessiven Wachstumsprozesses dar (Coppens, Dietrich, Levin, Mettinger, Rost, Veijola: mit je verschiedenen Modellen)?

– Wie verträgt sich die Erwählung des Davidshauses mit derjenigen Israels? Anders als die Selbstverpflichtung Gottes gegenüber Israel ergehen die Zusagen an David in V. 11ff bedingungslos (Tsevat). Werden die Herrscher auf dem Davidsthron der Verpflichtungen Israels gegenüber seinem Gott enthoben, baut sich ein Dualismus auf zwischen Davidbund und Mosebund (Brueggemann)? Oder wird durch die wiederholte Hervorhebung „Israels" vor allem in V. 6ff der Davidbund gerade eingebunden in den Israelbund (Levenson, Noth)?

Zum Hofpropheten Nathan paßt sehr gut eine Dynastiezusage – sei es, daß er sie gegeben, sei es, daß man sie ihm bald zugeschrieben hat. Die Seitentexte aus dem Alten Testament (und durchaus nicht nur aus dessen Spätzeit) erfordern geradezu diese Annahme. Als Grundbestand dafür bietet sich der Passus II Sam 7,12.13b–15(.17) an. Nicht zufällig schillert er in mehrfacher Hinsicht: zwischen Individuum (Salomo) und Kollektiv (Dynastie), zwischen Verheißung und Verwarnung (hier spricht kein Hoflakai, sondern ein Prophet im Namen Gottes). Die volltönenden Zusagen eines „ewigen Hauses" V. 11b.16 blicken nach der Zäsur von 587 v. Chr. auf die lange Geschichte der Dynastie zurück und vielleicht auf ihr erhofftes Wiederaufleben voraus. Die Rede vom „Haus" knüpft an den Diskurs über ein „Haus" für die Gotteslade in V. 1–7 an. Dieser ist wohl insgesamt deuteronomistisch (vgl. den Nachweis bei Rupprecht) und wird in der Tat

ausgelöst sein durch Davids Inaktivität auf dem Gebiet des Tempelbaus (V. 1–5.11b.13a). In V. 6f.10.11a klingt aber ein anderer, grundsätzlich tempelkritischer Ton auf: Hat Gott bisher etwa einen Tempel gebraucht? War er seinem Volk nicht ohne ihn nahe – und wird es auch künftig sein? Das gemahnt an spät-deuteronomistische Texte wie I Reg 8,27ff und hängt wahrscheinlich zusammen mit dem Ringen um den Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels in nachexilischer Zeit (Dietrich).

2.3. Die königskritischen Züge im Nathan-Bild, wie sie – freilich sekundär – in II Sam 7 eingezeichnet sind, kulminieren in der berühmten *Erzählung II Sam 11,27b–12,15*. Nathan, immerhin auch hier am Hof agierend, überführt den heimlichen Ehebrecher und Mörder David und sorgt für seine Verurteilung, indem er ihm einen fingierten Rechtsfall vorträgt, ihn zu einem Urteilsspruch verlockt – und diesen zum göttlichen Urteil über ihn erklärt (12,1–6.*7–10). Die dabei benutzte Parabel, wiewohl im Genre nicht einzig in der Bibel (vgl. Schottroff), ist von besonderer Feinheit und Eindringlichkeit. Die deuteronomistische Reaktion überarbeitete die deutende Prophetenrede und setzte die gesamte Erzählung in den Kontext ein (Dietrich, Prophetie; Werner; Würthwein). Ihre Geschichtstheologie hat keinen Platz für einen ungestraft sündigenden König und einen bedingungslos an den König gebundenen Propheten. Nathan zwingt David vor Gott in die Knie, und das gereicht beiden, es gereicht vor allem Gott zur Ehre. Viel stärker auf die Ehrenrettung Davids ausgerichtet ist die jetzt auf die Nathan-Szene folgende Geschichte vom Tod des Erstgeborenen Batsebas (V. [13f]15b–24a), die vermutlich Salomo von dem Makel befreien sollte, Frucht eines Ehebruchs zu sein (Veijola, Dynastie).

2.4. Das Nathan-Bild weist somit zwei Grundfarben auf: die hofprophetische und die gerichtsprophetische; die eine eignet ihm von Anfang an, die andere ist nach und nach hinzugekommen. Gerade diese Farbmischung macht den biblischen Nathan aus: den großen Begleiter und Gegenspieler zweier großer Könige; gewissermaßen den Begründer der Dynastie von Gottesmännern, welche die Königsdynastien begleiten und am Ende überdauern sollte. Meinten die Könige, Geschichte zu machen, so standen die Propheten für Gott als den Herrn der Geschichte ein. Wie er den Mächtigen Macht verleiht (II Sam 7,11ff; I Reg 1), so kann er sie begrenzen und entziehen (II Sam 7,1ff; 12); seine ohnmächtigen, über nichts als das Wort verfügenden Boten spielen dabei eine seltsam machtvolle Rolle.

Nathan bedeutet: „Er hat gegeben".

Literatur

E.L. Abel, The Genealogies of Jesus O ΧΡΙΣΤΟΣ: NTS 20 (1974) 203–210. – Gösta Werner Ahlström, Der Prophet Nathan u. der Tempelbau: VT 11 (1961) 113–127. – Walter Brueggemann, Trajectories in OT Literature and the Sociology of Ancient Israel: JBL 98 (1979) 161–185. – Rolf August Carlson, David, the Chosen King, Uppsala 1964. – George W. Coats, II Samuel 12,1–7a: Interp. 40 (1986) 170–175. – Charles S. Coons, Contemporary Thought Processes and Ideologies Underlying the Biblical Passage of II Samuel 7, Diss. phil. New York 1975. – Joseph Coppens, La prophétie de Nathan et sa portée dynastique: FS J.P.M. van der Ploeg, 1982 (AOAT 211) 91–100. – Walter Dietrich, Prophetie u. Gesch. Eine redaktionsgesch. Unters. zum dtr. Geschichtswerk, 1972 (FRLANT 108). – Ders., David, Saul u. die Propheten. Das Verhältnis von Religion u. Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel, ²1992 (BWANT 122). – Hartmut Gese, Der Davidsbund u. die Zionserwählung: ZThK 61 (1964) 10–26 = ders., Vom Sinai zum Zion, 1974 (BEvTh 64) 113–129. – Manfred Görg, Gott-König-Reden in Israel u. Ägypten, 1975 (BWANT 105). – Herbert Haag, Gad u. Nathan. Archäologie u. AT: FS K. Galling, 1970, 135–143. – Siegfried Herrmann, Die Königsnovelle in Ägypten u. in Israel: WZ(L) 3 (1953/54) 51–62 = ders., GS zur Gesch. u. Theol. des AT, 1986 (TB 75) 120–144. – Ders., 2 Samuel VII in the Light of the Egyptian Königsnovelle – Reconsidered: Pharaonic Egypt. The Bible and Christianity, hg. v. Sarah I. Groll, Jerusalem 1985, 119–128. – Tomoo Ishida, The Royal Dynasties in Ancient Israel. A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology, 1977 (BZAW 142). – Ders., Solomon's Succession to the Throne of David – A Political Analysis: Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays, hg. v. T. Ishida, Winona Lake 1982, 175–187.

– Gwilym H. Jones, The Nathan Narratives, 1990 (JSOT.S 80). – Heinz Kruse, David's Covenant: VT 35 (1985) 139–164. – Kenro F. Kumaki, The Deuteronomistic History of the Temple – As Crystalized in 2Sam 7, 1Kgs 8: AJBI 7 (1981) 16–52. – Ernst Kutsch, Die Dynastie v. Gottes Gnaden. Probleme der Nathanweissagung in 2. Sam 7: ZThK 58 (1961) 137–153 = ders., KS zum AT, 1986 (BZAW 168) 129–145. – John Douglas Levenson, The Davidic Covenant and Its Modern Interpreters: CBQ 41 (1979) 205–219. – Christoph Levin, Die Verheißung des Neuen Bundes in ihrem theologiegesch. Zusammenhang ausgelegt, 1985 (FRLANT 137). – Ilse v. Löwenclau, Der Prophet Nathan im Zwielicht v. theol. Deutung u. Historie: FS C. Westermann, Göttingen/Neukirchen–Vluyn 1980, 202–215. – Fritz Maass, Art. Nathan: RGG³ 4 (1960) 1311f. – Abraham Malamat, A Mari Prophecy and Nathan's Dynastic Oracle: FS G. Fohrer, 1980 (BZAW 150) 68–82. – Dennis J. McCarthy, II Samuel 7 and the Structure of the Deuteronomic History: JBL 84 (1965) 131–138. – Tryggve N. D. Mettinger, King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings, 1976 (CB.OT 8). – Sigmund Mowinckel, Natanforjettelsen, II Sam. Kap. 7: SEÅ 12 (1947) 220–229. – Eckhard v. Nordheim, König u. Tempel. Der Hintergrund des Tempelbauverbotes in 2 Samuel VII: VT 27 (1977) 434–453. – Martin Noth, David u. Israel in 2. Samuel 7: Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert, Paris 1957, 122–130 = ders., GS zum AT, ²1960 (TB 6) 334–345. – Rolf Rendtorff, Erwägungen zur Frühgesch. des Prophetentums in Israel: ZThK 59 (1962) 145–167 = ders., GS zum AT, 1975 (TB 57) 220–242. – Leonhard Rost, Die Überlieferung v. der Thronfolge Davids, 1926 (BWANT III/6) = ders., Das kleine Credo u. andere Stud. zum AT, Heidelberg 1965, 119–253. – Konrad Rupprecht, Der Tempel v. Jerusalem, 1977 (BZAW 144). – Marcel Simon, La prophétie de Nathan et le Temple. Remarques sur II Sam. 7: RHPhR 32 (1952) 41–58. – Matitiahu Tsevat, The Steadfast House: What Was David Promised in II Sam 7:13b–16?: HUCA 34 (1963) 71–82 = ders., The Meaning of the Book of Job and Other Biblical Studies, New York 1980, 101–117. – Timo Veijola, Die ewige Dynastie. David u. die Entstehung seiner Dynastie nach der dtr Darst., Helsinki 1975. – Ders., Salomo – der Erstgeborene Bathsebas: VT.S 30 (1980) 230–250 = ders., David. GS zu den Davidüberlieferungen des AT, Helsinki/Göttingen 1990, 84–105. – Wolfgang Werner, Stud. zur atl. Vorstellung vom Plan Jahwes, 1988 (BZAW 173). – N. Wyatt, „Jedidiah" and Cognate Forms as Title of Royal Legitimation: Bib. 66 (1985) 112–125.

Walter Dietrich

Nationalismus

1. Begriff 2. Formen des Nationalismus 3. Geschichte 4. Nationalismus und christliche Sozialethik (Literatur S. 34)

1. Begriff

Nationalismus ist eine politische Einstellung, die der Nation als sozialer Gemeinschaft große Bedeutung beimißt. Er behauptet, die Menschheit sei in eine Anzahl von Nationen aufgeteilt, deren jede ihre besonderen Merkmale aufweise. Die jeweils eigene Nation erscheint in spezifischer Hinsicht von anderen unterschieden. Als politische Anschauung betrachtet der Nationalismus den Nationalstaat als Idealgestalt politischer Organisation. Er vertritt die Auffassung, daß jede Nation als solche ein Recht auf politische Selbstbestimmung habe und jedes Staatswesen auf nationaler Unabhängigkeit beruhen sollte. Desgleichen strebt er kulturelle Selbstbestimmung an und verficht die Ansicht, daß die stärkste Verpflichtung des einzelnen der eigenen Nationalität gelten müsse.

Grundlegend ist für den Nationalismus das *Nationalitätsprinzip*. Es besagt, daß eine Staatsbildung sprachlich oder kulturell vorgegebenen Nationalitätsgrenzen zu entsprechen habe. Jeder Staat soll demnach eine Nation bilden, und jede Nation hat das Recht, einen eigenen Staat zu bilden.

Das Bestreben nach nationaler Selbstbestimmung erweist sich somit als bestimmender Grundzug des Nationalismus. Nicht allein das einzelne Individuum, sondern auch die Nation als soziale Gruppe habe ein Recht auf Selbstbestimmung. Der Nationalismus überträgt damit den Gedanken der →Freiheit vom einzelnen Individuum auf die Nation in ihrem Verhältnis zu anderen Nationen. →Autonomie wird zu einer grundlegenden politischen Zielsetzung. Wie jeder Mensch hat auch jede Nation das Recht, ihr eigenes Dasein selbständig und ohne fremde Einmischung zu gestalten. Dazu soll sie in einem unabhängigen →Staat vereint sein, der souverän und autonom ist.

Als politische Einstellung unterscheidet Nationalismus sich von Patriotismus. Nationalismus schließt eine bestimmte, häufig politisch ideologisch eingebundene Vorstellung von staatlicher Gestaltung ein (→Ideologie/Ideologiekritik). Patriotismus dagegen ist ein allgemeines Empfinden der Liebe zum Heimatland und der Verbundenheit mit der eigenen Nation, das nicht mit einer spezifischen politischen Theoriebildung verbunden ist.

2. Formen des Nationalismus

Nationalismus ist eine politische Einstellung, die das Recht einer jeden Nation auf Selbstbestimmung behauptet. Er stellt aber allein noch keine eigenständige politische Ideologie dar. Vielmehr kann seine Forderung nationaler Unabhängigkeit eine Verbindung mit unterschiedlichen politischen Vorstellungen eingehen. Nationalismus kann mit →Liberalismus, Konservatismus, →Faschismus oder →Sozialismus verbunden sein und dadurch ganz unterschiedliche Ausformungen erfahren. Demnach lassen sich zumindest vier Arten des Nationalismus unterscheiden.

2.1. Der *liberale Nationalismus* ist eine Form des Nationalismus, bei der sich das Streben nach nationaler Selbstbestimmung mit dem nach Gleichheit und individueller Freiheit vereint. Er verficht zugleich mit dem Grundsatz, daß jede Nation unabhängig sein müsse, die Überzeugung, daß der Staat eine Schöpfung von Individuen sei, die sich in freier Entscheidung zusammengeschlossen haben und darum dem Staat nicht völlig untergeordnet sind. Das Nationalitätsprinzip verbindet sich mit der Auffassung, daß politische Macht vom Volk ausgeht und ihre Ausübung auf der freien Zustimmung der Bürger beruhen muß. Diese Ausformung des Nationalismus geht einher mit der Achtung der individuellen Rechte und dem Streben nach politischer →Demokratie.

Der liberale Nationalismus geht auf Vorstellungen zurück, die sich im Zusammenhang der →Französischen Revolution ausgebildet haben. Er knüpft an Gedanken an, die den demokratischen Nationalismus →Rousseaus kennzeichnen. In erster Linie begegnet er innerhalb des englischen Nationalismus, wie er in besonderer Weise von John Locke entfaltet worden ist. Grundlegend ist für diesen konstitutionellen Nationalismus die Auffassung, daß die Ausübung politischer Macht durch das Volk von einer Verfassung geregelt werden soll. Auch in den Vereinigten Staaten begegnet ein mit dem Liberalismus verbundener Nationalismus.

2.2. Der *konservative Nationalismus* ist eine Gestalt des Nationalismus, die sich mit einem organischen Gesellschaftsverständnis verbindet. Danach bilden Menschen mit bestimmten Wesensmerkmalen eine natürlich ausgegrenzte Gesamtheit, die ein organisches Ganzes ist und nicht lediglich eine Anhäufung ihrer Teile darstellt. Der konservative Nationalismus betont den Wert nationaler Zusammengehörigkeit unter dem Band eines geschichtlich vorgegebenen kulturellen und sozialen Erbes. Er mißt der militärischen Verteidigung als einem Mittel zur Wahrung der nationalen Identität und Zusammengehörigkeit große Bedeutung bei.

Diese Art des Nationalismus beruht auf Gedanken, die in der deutschen →Romantik des ausgehenden 18. Jh. begegnen. Für diesen romantischen Nationalismus, dessen vornehmlichste Vertreter →Herder und →Fichte sind, ist der Volksbegriff grundlegend. Jede Nation wird von einem →Volk mit einer eigenen Sprache und Kultur gebildet. Das Volk stellt eine organische Ganzheit dar, während Individuen sich mit der kollektiven Persönlichkeit identifizieren müssen, um sich zu verwirklichen. Dem romantischen Nationalismus zufolge ist die Nation eine naturgegebene Größe, die nicht auf einer Entscheidung von Individuen beruht. Die Nationen sind durch Gott voneinander geschieden und haben von ihm ihre jeweiligen Eigenheiten und Aufgaben erhalten.

2.3. Der *faschistische Nationalismus* ist eine Gestalt des Nationalismus, die sich mit einem Streben nach Ausdehnung und Machterweiterung der eigenen Nation verbindet.

Es ist ein aggressiver, von einer negativen Einstellung gegenüber anderen Völkern gekennzeichneter Nationalismus. Er begegnet im italienischen Faschismus, nach dessen Zielvorstellung die eigene Nation eine beherrschende Großmacht werden sollte. Um dieses Zieles willen wird der Krieg verherrlicht und eine starke Militärmacht aufgebaut. Nach Mussolinis Vorstellung ist der Staat totalitär, und der einzelne hat sich völlig dem staatlichen Willen unterzuordnen.

Im deutschen →Nationalsozialismus begegnet der Nationalismus im Verbund mit einer Rassenideologie (→Rassismus). Er behauptet, es gäbe von Natur aus unterschiedliche Rassen mit unterschiedlichem Wert. Die arische Rasse habe den höchsten Wert, und das umso mehr, je reiner sie sei, weshalb Rassenmischung vermieden werden müsse. Im Brennpunkt des nationalsozialistischen Denkens steht die Verachtung für das, was als Schwachheit gilt. Die arische Rasse ist die starke Rasse, die sich durchsetzen wird und durchsetzen muß. Die ihr nicht Angehörenden sind dagegen die Schwachen, die unterliegen werden. Für diese Ausformung des Nationalismus wird das eigene Volk von einer Gruppe von Menschen gebildet, die derselben Rasse angehören. Der Staat soll ein Mittel sein, durch das dieses Volk seinen Willen verwirklicht. Darum haben die einzelnen sich dem Staat unterzuordnen. Die Einschätzung des eigenen Volkes verbindet sich im faschistischen Nationalismus mit Verachtung für Menschen anderer Nationalität, die als Angehörige einer unterlegenen Rasse gelten.

2.4. Der *sozialistische Nationalismus* ist eine Form des Nationalismus, bei der sich das Streben nach nationaler Selbstbestimmung mit dem nach sozialer und wirtschaftlicher Gleichstellung verbindet. Er schließt eine scharfe Kritik des europäischen →Kolonialismus und des westlichen →Imperialismus ein. Um nationale Selbständigkeit in politischer wie in wirtschaftlicher und kultureller Hinsicht zu erreichen, strebt er eine Befreiung von jeder Art ausländischer wirtschaftlicher und politischer Kontrolle an.

Diese Art von Nationalismus wächst nach dem Zweiten Weltkrieg in Asien und Afrika heran. Der Grundsatz nationaler Selbstbestimmung wird dabei für die Entwicklungsländer in ihrem Streben nach Befreiung von den europäischen Kolonialmächten bedeutsam. Zugleich mit dem Streben nach wirtschaftlicher und politischer Unabhängigkeit gegenüber dem Westen suchen sie auch eine eigene nationale Identität auszubilden. Auch wenn der Marxismus (→Marx/Marxismus) sich im allgemeinen kritisch gegenüber Nationalismen unterschiedlicher Art verhält, ist der zeitgenössische Nationalismus in der Dritten Welt noch häufig mit dem Sozialismus als Ideologie verbunden. Das macht sich in einer Kritik sowohl des wirtschaftlichen Imperialismus als auch bodenständigen sozialen Unrechts geltend.

Gemeinsam ist diesen vier unterschiedlichen Ausformungen des Nationalismus die Auffassung, daß jeder Staat eine Nation darstellen solle und jede Nation das Recht hat, einen eigenen, selbstbestimmten Staat zu bilden. Dagegen unterscheiden sich unterschiedliche Formen des Nationalismus voneinander in der Frage, was eine „Nation" ausmacht. Zumindest fünf verschiedene Kriterien zur Bestimmung einer Nation sind vorgetragen worden.

Einer Auffassung nach wird eine Nation von einer Gruppe von Individuen gebildet, die bestimmte gemeinsame *Interessen* haben, die sie zu wahren suchen. Eine Nation wird demnach dadurch konstituiert, daß die Individuen selbst sich für ihren Zusammenschluß zu einer politischen Organisation entscheiden. Diese ist eine Vereinigung von Individuen, die durch ein gemeinsames Gesetz regiert und durch die gleiche gesetzgebende Körperschaft vertreten werden. Ein solches Verständnis von Nation begegnet im demokratischen und liberalen Nationalismus.

Nach einer anderen Auffassung wird eine Nation von einem Volk mit gemeinsamer *Sprache* und *Kultur* gebildet. Ihr Dasein beruht demnach nicht auf einer Entscheidung von Individuen. Das Volk ist von Gott geschaffen und hat von Natur aus sein eigenes Wesen. Dieses Wesen hängt eng zusammen mit der gemeinsamen Sprache, die wiederum Gestaltungsmittel der gemeinsamen Kultur ist. Diese Auffassung begegnet in dem auf die deutsche Romantik zurückgehenden konservativen Nationalismus.

Für die dritte Auffassung wird eine Nation von einer Gruppe von Menschen mit gemeinsamem *Erbe* gebildet. Eine gemeinsame Sprache und Kultur ist danach nicht hinreichend zur Konstituierung einer Nation. Es ist vielmehr darüber hinaus erforderlich, daß die Gruppe eine gemeinsame Tradition hat. Was die Nation konstituiert, ist einesteils eine gemeinsame Geschichte und anderenteils der Wille zu einer das gemeinsame Erbe lebendig erhaltenden Lebensgemeinschaft. Auch diese Vorstellung begegnet in bestimmten Ausformungen eines konservativen Nationalismus.

Nach einer vierten Auffassung wird eine Nation von einem Volk gebildet, das derselben *Rasse* angehört. Die Zugehörigkeit zu einer Nation wird demnach nicht durch eine Entscheidung der einzelnen Individuen bestimmt. Sofern die Rassen als ungleichwertig gelten, verbindet sich diese Vorstellung mit einer Mißachtung von Menschen anderer Nationalität. Diese Sicht begegnet im faschistischen Nationalismus.

Einer fünften Auffassung zufolge wird eine Nation von einer Gruppe von Individuen mit bestimmten gemeinsamen politischen *Zielen* gebildet. Danach konstituiert sich eine Nation dadurch, daß die Individuen selbst sich für einen Zusammenschluß zu einer politischen Organisation entscheiden. Die den sich Zusammenschließenden gemeinsamen Ziele können soziale Gerechtigkeit oder Befreiung von einer Kolonialmacht sein. Das die Gruppe Verbindende kann einfach das Bestreben zur Umwandlung einer Kolonie in einen politisch unabhängigen Staat sein. Diese Vorstellung begegnet im zeitgenössischen afrikanischen und asiatischen Nationalismus.

3. Geschichte

Nationalismus ist eine Einstellung, die sich zuerst im ausgehenden 18. Jh. in Europa herausbildet. Der moderne Nationalismus hat vor allem zwei Quellen. Deren eine ist die →Französische Revolution, in der die Nation mit dem Staat gleichgesetzt wird und deren Erklärung der →Menschenrechte den Grundsatz nationaler Souveränität enthält. Die zweite Quelle ist die deutsche →Romantik, von der die Nation als naturgegebene Gemeinschaft verstanden wurde, wobei jedes Volk seine sprachliche und kulturelle Eigenart hat.

Indessen hat dieser neuzeitliche Nationalismus weiter zurückreichende Wurzeln. Die mittelalterliche Gesellschaft war universalistisch in dem Sinn, daß man eine übernationale Gemeinschaft anstrebte und sich die Gesellschaft nicht in Nationen aufgeteilt vorstellte. Mit der →Renaissance und der →Reformation verfiel jedoch die mittelalterliche europäische Einheit der Auflösung. Mit der italienischen Renaissance verband sich ein →Individualismus und ein wachsendes Nationalbewußtsein. Bei →Machiavelli stößt man sowohl auf einen auf den Nationalismus vorausgreifenden Patriotismus als auch auf die Vision eines autonomen säkularen Staates. Die lutherische Reformation geht Hand in Hand mit einem wachsenden Nationalbewußtsein und der Herausbildung des neuzeitlichen Nationalstaats. Im Gefolge des Calvinismus werden bestimmte nationalistische Züge des Alten Testaments wieder ins Leben gerufen, und zumal der →Puritanismus wird für die Herausbildung des englischen Nationalismus bedeutsam.

In entscheidendem Maße hat indessen die Französische Revolution zum Aufkommen des neuzeitlichen Nationalismus beigetragen. Der Grundsatz nationaler Souveränität verband sich hier mit einer Kritik an den Vorrechten von Adel und Geistlichkeit. Die Souveränität sollte dem Volk und nicht dem Monarchen zukommen. Das war ein demokratischer Nationalismus, der sich mit dem Streben nach Freiheit, Zusammenarbeit und Gleichheit verband.

Einer der ersten Vertreter dieses demokratischen Nationalismus war Jean-Jacques →Rousseau. Er verband Nationalbewußtsein mit einem eingehenden Eintreten für politische Demokratie. Seiner Ansicht nach gibt es Unterschiede zwischen den Nationen, doch er sah sie nicht als naturgegeben an. Vielmehr sah er in den Staaten Zusammenschlüsse freier verantwortlicher Individuen. Mit ihrem freiwilligen Eingehen eines Gesellschaftsvertrages haben sie ihre natürlichen Rechte nicht aufgegeben.

Der englische Nationalismus hat seine Wurzeln schon in der puritanischen Revolution des 17. Jh. Sie knüpfte an nationalistische Züge im Alten Testament an, die Sicht Israels als des auserwählten Volkes mit einer gemeinsamen Geschichte und einer besonderen Berufung. Dementsprechend konnte der Puritanismus das englische Volk als auserwähl-

tes Volk mit einem besonderen geschichtlichen Auftrag betrachten. Für John →Milton bestand dieser Auftrag Englands darin, den Freiheitsgedanken bis ans Ende der Welt zu tragen.

Ende des 17. und während des 18. Jh. entwickelte sich dann in England der liberale Nationalismus. Klaren Ausdruck hat er in der politischen Philosophie von John Locke (1632–1702) gefunden. In ihr stößt man auf einen konstitutionellen Nationalismus, der betont, daß die Regierung des Volkes sich auf die freie Zustimmung der Bürger stützen muß. Er verbindet sich mit einer hohen Achtung des einzelnen und seines individuellen Rechtes dem Staat gegenüber.

Auch der amerikanische Nationalismus tritt Ende des 17. und zu Beginn des 18. Jh. als liberaler Nationalismus in Erscheinung. Er geht mit dem Streben nach Freiheit und der Wahrung der Rechte des einzelnen einher. Gekennzeichnet ist er durch die Überzeugung, daß die eigene Nation anders ist als andere und daher einen besonderen Auftrag in der Welt hat. Demgemäß sehen Thomas Jefferson (1743–1826) und Thomas Paine (1737–1809) in Amerika ein Vorbild für andere Nationen, weil es die erste Nation ist, die das Streben nach Freiheit und grundlegender Gleichheit verwirklicht.

In Deutschland tritt der Nationalismus Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jh. als romantische Haltung in Erscheinung. Im Unterschied zum französischen Nationalismus behauptet diese romantische Vorstellung, daß die nationale Gemeinschaft nicht in einem freien Willensentschluß gründe, sondern eine Naturgegebenheit sei. Dabei wird auch die liberale Lehre vom Recht des einzelnen zurückgewiesen und statt dessen unterstrichen, daß der einzelne ein Teil der Ganzheit sei, die das Volk ausmache.

Für Johann Gottfried →Herder, eine der herausragenden Gestalten des deutschen Nationalismus, hat der Volksbegriff zentrale Bedeutung. Das Volk hat für ihn den Charakter einer Persönlichkeit, und der einzelne ist lediglich ein Teil dieser höheren Ganzheit. Herder ist der Ansicht, daß jedes Volk eine Nation bilde und die Menschheit von Natur aus in unterschiedliche Nationen aufgeteilt sei. Die Aufteilung der Menschheit in Nationen, deren jeder ihr spezifisches Eigenwesen verliehen ist, gehöre zu Gottes Schöpfung. Jede Nation sei von Gott mit je eigenen Möglichkeiten und einer eigenen Aufgabe geschaffen worden und so von den anderen abgesetzt. Das nationale Eigenwesen komme in einer eigenen Kultur und einer gemeinsamen Sprache zum Ausdruck. Herder hat nicht daran gedacht, daß ein Volk über andere herrschen sollte, für ihn hat vielmehr jedes Volk seine in Gottes Schöpfungsplan liegende Aufgabe. Jede Nationalität ist nach seiner Auffassung ein lebendiger Organismus, und der einzelne Mensch kann sich nur innerhalb seiner eigenen Nationalität verwirklichen.

Auch Friedrich →Schleiermacher ist der Meinung, daß Gott bei der Schöpfung die Menschheit in unterschiedliche Nationen aufgeteilt habe. Daher gelte es, die zumal in der Sprache zum Ausdruck kommende besondere Identität der eigenen Nation zu pflegen. Die beste politische Ordnung sieht Schleiermacher darin, daß jede Nation ihren eigenen souveränen Staat bildet. Er entwirft eine organische Staatslehre und zeigt kein Verständnis für die liberale Menschenrechtslehre. Es erscheint ihm sinnlos, von Rechten der einzelnen gegenüber dem Ganzen zu sprechen, von dem sie ein Teil sind, und weist daher der Obrigkeit weitgehende Befugnisse zu.

Bei Johann Gottlieb →Fichte begegnet eine philosophische Begründung des Nationalitätsprinzips. Er knüpft an den Autonomiebegriff →Kants an; doch während Kant von der Freiheit des einzelnen spricht, entfaltet Fichte die Vorstellung von der Nation als dem Träger der Selbstbestimmung. Auch er ist der Auffassung, daß die Menschheit von Natur aus in Nationen aufgeteilt sei und die Sprache ein äußeres Merkmal der zwischen diesen bestehenden Unterschiede darstelle. In seinen „Reden an die deutsche Nation" (1808) vertritt er die Ansicht, daß ein Volk, das eine gemeinsame Sprache spricht, eine Nation sei und eine Nation einen Staat bilden müsse. Er schreibt, daß jede Nation ihren besonderen Auftrag habe und diesen Auftrag erfüllen müsse, und geht dabei insbesondere der Frage nach der Eigenart des deutschen Volkes nach.

Die in der Französischen Revolution und der deutschen Romantik begegnenden Vorstellungen werden während des 19. Jh. im liberalen und konservativen Nationalismus weiterentwickelt. Zu Beginn des 20. Jh. wächst jedoch in Verbindung mit dem italienischen Faschismus und dem deutschen Nationalsozialismus eine neue Art von Nationalismus heran. Es ist ein autoritärer Nationalismus, für den der einzelne völlig dem Staat untergeordnet ist und den ihm Übergeordneten unbedingten Gehorsam schuldet. Dadurch unterscheidet der faschistische Nationalismus sich vom liberalen und dessen Streben nach Freiheit und Gleichheit. Er unterscheidet sich aber auch vom konservativen Nationalismus, sofern er das jeweils eigene Wesen und den eigenen Auftrag einer jeden Nation nicht achtet. Stattdessen verficht er die Vorstellung, daß jede Nation von einem Volk gebildet werde, das einer bestimmten biologischen Rasse angehöre, und daß die Rassen unterschiedlichen Wert haben. Die nationalsozialistische Auffassung, daß die arische Rasse den höchsten Wert habe, begründet einen aggressiven Nationalismus, der durch eine abwertende Einstellung gegenüber anderen Nationen gekennzeichnet ist. Damit verbindet sich eine Verherrlichung von Krieg und Gewalt als legitimer Mittel der Politik.

In Afrika und Asien begegnet nach dem Zweiten Weltkrieg eine ganz andere Art von Nationalismus. Er erwächst aus dem Kampf der Entwicklungsländer gegen die europäischen Kolonialmächte und darüber hinaus auch gegen den wirtschaftlichen Einfluß der Vereinigten Staaten und der Sowjetunion in der Dritten Welt. Das Ziel dieses Nationalismus ist nicht allein politische und wirtschaftliche Selbstbestimmung, sondern zugleich auch der Gewinn von Selbstvertrauen und kultureller Unabhängigkeit. Nach der Befreiung vom Kolonialismus versuchen die selbständigen afrikanischen und asiatischen Nationen ihre kulturelle Eigenart wieder zu beleben. Für eine Reihe nationalistischer Bewegungen in der Dritten Welt erweist sich der Sozialismus als anziehend; doch suchen sie dabei eine eigene, bodenständige Gestalt des Sozialismus zu entwickeln. Die Befreiung vom westlichen Kolonialismus und Imperialismus verbindet sich auf diese Weise mit dem Bestreben, auch eine Alternative zum westlichen Kapitalismus auszubilden.

In vergleichbarer Weise ist der während der 80er Jahre des 20. Jh. in Osteuropa erwachsende Nationalismus eine Reaktion gegen die Herrschaft einer Großmacht. Sein Streben nach Befreiung geht allerdings nicht mit einer sozialistischen Ideologie einher, sondern stellt im Gegenteil eine Erhebung gegen die sowjetische Vormachtstellung und den →Kommunismus als politisches System dar. Der Nationalismus in Osteuropa unterscheidet sich in mancher Hinsicht auch von demjenigen Westeuropas. Hier sahen die meisten Nationen seit langem ihre Identität im Rahmen unabhängiger souveräner Nationalstaaten gesichert. In Ost- und Mitteleuropa war dagegen die nationale Identität lange von unterschiedlichen Großmächten wie etwa dem Osmanischen und dem Russischen Reich bedroht, die die Idee des Nationalstaates ablehnten. Zugleich entsteht der Nationalismus hier in einer sozial instabilen Lage, die durch tiefgreifende wirtschaftliche Gegensätze und starke Spannungen zwischen einzelnen Volksgruppen bestimmt ist.

Der Kommunismus ist in Osteuropa dem Nationalismus entgegengetreten und hat stattdessen einen proletarischen Internationalismus angestrebt. Er suchte die nationale Frage durch föderative Verfassungsgebilde zu lösen, in denen sich eine starke zentralisierte Staatsmacht mit Achtung vor den unterschiedlichen Kulturen und Sprachen verbinden sollte. Durch den Zerfall der Sowjetunion ergaben sich demgegenüber neue Möglichkeiten des Ausdrucks nationaler Identität. Jede Nation mit eigener Kultur verlangt nun das Selbstbestimmungsrecht in einem eigenen Hoheitsgebiet. Zugleich erwachen alte innereuropäische ethnische Gegensätze zu neuem Leben. In Osteuropa begegnet ein Nationalismus, der insofern konservativ ist, als er die Nationen mit der ihr eigenen Sprache und Kultur als Naturgegebenheit versteht. Zugleich damit begegnet auch ein expansionistischer Nationalismus, der anderen ethnischen Gruppen gegenüber aggressiv auftritt.

Besonders deutlich zeigt sich das am Beispiel des ehemaligen Jugoslawien. Dessen multiethnische Gesellschaft bildete nach dem Zweiten Weltkrieg einen Bundesstaat, innerhalb dessen die Identität der verschiedenen Nationen und ihre kulturelle Eigenart anerkannt wurden, während zugleich der Kommunismus die ideologische Grundlage für einen übernationalen Zusammenhalt bilden sollte. In dem Maße, in dem der Kommunismus an Bedeutung verlor, schwand auch das auf den Bundesstaat bezogene Identitätsbewußtsein und blühte der Nationalismus auf. Kroatische, slowenische und muslimische Nationalisten wollten anstelle des Bundes die eigene nationale Selbstbestimmung, während gleichzeitig alte ethnische Gegensätze zwischen Serben und anderen Volksgruppen wieder auflebten.

4. Nationalismus und christliche Sozialethik

Das Verhältnis zwischen →Religion und Nationalismus ist dialektisch. Einerseits wird die Religion oft dazu herangezogen, unterschiedliche Ausprägungen des Nationalismus zu untermauern und zu legitimieren. Sie kann dazu benutzt werden, in einer Nation ein Gefühl des Zusammenhalts und eines gemeinsamen kulturellen Erbes zu schaffen. Sie kann einen bedeutsamen Teil der nationalen Tradition darstellen und daher dazu beitragen, ein Volk zu einen. So trägt das →Judentum zum jüdischen Nationalismus und der →Islam zu verschiedenen Formen des arabischen Nationalismus bei. In ähnlicher Weise spielt die katholische Kirche eine gewichtige Rolle für den polnischen und kroatischen Nationalismus. Die Reformation ist wahrscheinlich einer der Faktoren gewesen, die zur Entstehung des Nationalismus in Westeuropa beigetragen haben, der dann später wiederum auch bei einer Reihe protestantischer Theologen Rückhalt fand.

Auf der anderen Seite kann die Religion auch zu einer theoretischen Kritik des Nationalismus beitragen. Eine solche Kritik findet sich in der heutigen protestantischen und katholischen Sozialethik. Ihre Vertreter zeigen ein gewisses Verständnis für den Nationalismus in der Dritten Welt und in Osteuropa als berechtigte Reaktion gegen den Kolonialismus und gegen Herrschaftsansprüche der Großmächte. Zugleich aber erhebt sich in der christlichen Sozialethik Kritik vornehmlich an allen Ausprägungen eines totalitären und aggressiven Nationalismus, die als hinderlich für das Bemühen um Frieden und internationale Solidarität angesehen werden.

4.1. Nationalismus in der protestantischen Theologie. Innerhalb der protestantischen Theologie ist lange eine positive Haltung gegenüber verschiedenen Formen des Nationalismus gepflegt worden. Bereits Herder hat dem Nationalismus eine theologische Begründung gegeben, sofern er behauptete, Gott habe bei der Schöpfung die Menschheit in verschiedene Völker und Nationen aufgeteilt. Eine ähnliche schöpfungstheologische Begründung des Nationalismus hat auch Schleiermacher gegeben. In seinem Gefolge stößt man im deutschen Protestantismus des 19. Jh. auf einen ausgeprägten Nationalismus. Christentum und Vaterlandsliebe gelten als untrennbar. Der einzelne erscheint als Teil eines Volkes, das von Gott mit einem eigenen Auftrag geschaffen ist. Gelegentlich begegnet selbst die Vorstellung vom deutschen Volk als Gottes auserwählter Nation. Nach 1895 erweist sich Friedrich →Naumann als einer der vornehmlichsten Vertreter dieses theologischen Nationalismus.

In der protestantischen Theologie des beginnenden 20. Jh. begegnet eine Theologie der Schöpfungsordnungen, für die Volk und Nation als göttliche Schöpfungsordnungen erscheinen. Sie verbindet sich mit einer unkritischen Einstellung gegenüber dem konservativen und vielfach auch gegenüber dem heranwachsenden faschistischen Nationalismus. Der Unterschied zwischen verschiedenen Völkern und Rassen erscheint hier als von Gott in der Schöpfung gesetzt. In einer Arbeit von 1933 schreibt Walter Künneth, es gehöre zu Gottes Schöpferwillen, daß jedes Volk sich auf sein eigenes Wesen besinne. Daher müsse die Kirche das Streben des deutschen Volkes unterstützen, seine nationale Eigenart zu pflegen und von da aus eine Lösung der Judenfrage zu suchen. In derselben

Schrift heißt es auch, die nationalsozialistische Staatsauffassung sei der liberalen und demokratischen vorzuziehen, da sie die Zugehörigkeit des einzelnen zu seinem Volk und den Gehorsam gegenüber der politischen Autorität zur Geltung bringe.

Es finden sich auch Verfechter einer Theologie der Schöpfungsordnungen, die größere Distanz zum faschistischen Nationalismus wahren. So schreibt etwa Emil →Brunner, daß das Volk wie das Individuum sowohl von Gott geschaffen als auch ein Produkt der Sünde seien. Die Nationalität gehört nach Brunner zu den Ordnungen Gottes, die wir nach seinem Willen beibehalten sollen, doch er ist zugleich der Meinung, in den Nationalstaaten liege die Gefahr einer möglichen Bedrohung für den Frieden und die internationale Zusammenarbeit. Auch Helmut →Thielicke kritisiert einen Nationalismus, der das eigene Volk verabsolutiere. Er sieht im Volk einen Ausdruck des Schöpferwillens Gottes, aber zugleich auch einen Niederschlag der Zersplitterung der Menschheit im Gefolge des Sündenfalles.

Nach dem Zweiten Weltkrieg stößt man in der protestantischen Sozialethik indessen auf eine weitergehende Kritik des faschistischen und auch des konservativen Nationalismus. Sie geht im allgemeinen einher mit einer kritischen Auseinandersetzung mit der Theologie der Schöpfungsordnungen. Ein Wortführer dieser Kritik ist Heinz-Dietrich Wendland. Früher hatte er zu denen gehört, die von einer Ordnungstheologie her eine autoritäre und totalitäre Staatsauffassung vertreten hatten. In seinen späteren sozialethischen Arbeiten kritisiert er jedoch eine derartige konservative Ordnungstheologie und wendet sich zugleich kritisch gegen jede Form des Nationalismus.

4.2. Christlicher Internationalismus. In seiner Sozialethik richtet Heinz-Dietrich Wendland seine Kritik nicht nur gegen den konservativen und faschistischen, sondern auch gegen den liberalen Nationalismus. Der Ausgangspunkt dieser Kritik ist das christliche Liebesgebot, das uns nach Wendland dazu aufruft, das Wohl aller Menschen und Völker anzustreben. Christliche Ethik ist universalistisch in dem Sinne, daß sie die Fürsorge für alle Menschen gebietet. Die Nächstenliebe soll nicht allein die Angehörigen des eigenen Volkes und der eigenen Nation umfassen. Sie soll vielmehr alle Grenzen zwischen Nationen und Rassen zu überwinden suchen. Ihr Ziel ist die Einheit des gesamten Menschengeschlechts und Solidarität zwischen allen unterschiedlichen Nationen.

Wendland erhebt drei Einwände gegen den Nationalismus. Der erste ist, daß der Nationalismus gute Beziehungen der Nationen untereinander erschwere. Das universelle Liebesgebot ruft uns zur Fürsorge für die gesamte Menschheit und zur Zusammenarbeit zwischen den Nationen auf. Unsere Aufgabe ist es daher, gute internationale Beziehungen herzustellen und übernationale Organisationen auszubilden. Das wird durch den Nationalismus mit der in ihm liegenden Gefahr, Spannungen und Konflikte zwischen den Nationen heraufzuführen, erschwert.

Der zweite Einwand besagt, daß der Nationalismus gute Beziehungen zwischen dem einzelnen und der Nation, der er angehört, erschwere. Er stellt eine Bedrohung der einzelmenschlichen Individualität dar, sofern er vom einzelnen die völlige Hingabe an die Nation verlange. Insbesondere dem faschistischen und dem konservativen Nationalismus wohnt eine kollektivistische Tendenz inne, die ein totalitäres System mit ernsthafter Bedrohung der Freiheit des einzelnen heraufführen kann.

Wendlands drittes Argument gegen den Nationalismus lautet, daß er der Gefahr unterliegt, zu einer Pseudo-Religion zu werden, sofern er die Nation verabsolutiert und ihr einen nahezu metaphysischen Rang zuerkennt. Der Nationalismus macht die Nation zur höchsten Norm politischen Handelns und zu einer uns mit letzter Verbindlichkeit betreffenden Gegebenheit, und das heißt, er vergöttlicht sie. Dabei übersieht er, daß sie eine geschichtlich begrenzte und vergängliche Größe ist. In eschatologischer Sicht steht die Nation für Wendland unter Gottes Herrschaft und muß daher relativiert werden. Sie gehört in eine unvollkommene Welt und hat eine begrenzte Aufgabe. In Gottes Reich dagegen gibt es keine Aufteilung in unterschiedliche Nationen und Völker.

Für den in Afrika und Asien nach dem Zweiten Weltkrieg herangewachsenen sozialistischen Nationalismus zeigt Wendland ein gewisses Verständnis. Er richtet sich gegen den Kolonialismus und alle Formen eines nationalistischen Imperialismus. Zugleich trägt er zu politischer Integration bei. Er ermöglicht die Ausbildung neuer politischer Einheiten, die soziale Gegensätze und kulturelle Unterschiede überbrücken. Allerdings ist Wendland der Meinung, daß auch dieser Nationalismus mit der Universalität der christlichen Ethik in Konflikt gerät, sofern er die Interessen der eigenen Nation denen anderer vorordnet.

Als Alternative zum Nationalismus befürwortet Wendland ein *patriotisches Weltbürgertum*. Er lehnt den Nationalismus ab, billigt aber den Patriotismus im Sinne eines allgemeinen Empfindens von Vaterlandsliebe. Der einzelne hat das Recht und die Pflicht, „Patriot" zu sein in dem Sinne, daß er dem eigenen Volk und Land dienen soll. Das ist eine Weise, das Gebot der Nächstenliebe zu verwirklichen. Zugleich aber soll der einzelne auch „Weltbürger" sein in dem Sinn, daß er allen Menschen, auch den Angehörigen anderer Rassen und Nationen, seine Sorge zukommen lassen soll. Das Liebesgebot verpflichtet uns, Solidarität zwischen allen Nationen und das Wohl der gesamten Menschheit anzustreben.

Ein patriotisches Weltbürgertum ist für Wendland dadurch gekennzeichnet, daß es die eigene Nation als bedeutsame geschichtliche Größe ansieht und sie in ihrer Geltung zugleich darauf beschränkt, Teil einer übernationalen Ordnung zu sein. Jedwede quasireligiöse Verabsolutierung der eigenen Nation wird damit zurückgewiesen. Diese Haltung ermutigt den einzelnen zur Vaterlandsliebe und hebt zugleich hervor, daß die Interessen der eigenen Nation nicht die höchste Verbindlichkeit zu beanspruchen haben. Sie wendet sich gegen jede Art von nationalem Egoismus und ist offen für Solidarität und Zusammenarbeit mit anderen Nationen. Für sie ist es Aufgabe einer jeden Nation, das Wohl aller Nationen anzustreben.

4.3. Kritik des romantischen Nationalismus. Eine eingehende Kritik des auf die deutsche Romantik zurückgehenden konservativen Nationalismus findet man bei Wolfgang Schweitzer. Sie geht von der Auffassung aus, daß es allgemein menschliche Normen und Wertvorstellungen gibt, die unserem politischen Handeln zugrundeliegen sollen. Nach der lutherischen Zwei-Regimenten-Lehre (→Zwei-Reiche-Lehre) ist es die Vernunft und nicht das Evangelium, die das weltliche Regiment führen soll. Damit wird nicht eine Eigengesetzlichkeit der Politik verfochten, da die Vernunft dem allgemein menschlichen Liebesgebot untersteht. Jedoch ist die Politik Angelegenheit der Vernunft, und sie soll es sein.

Die →Aufklärung hat Schweitzer zufolge eine Entmythologisierung des Staates mit sich gebracht. Hobbes, Locke und Rousseau haben alle in der Politik einen Bereich gesehen, der allein mit der menschlichen Vernunft zu tun hat. Der Staat wurde nicht mehr als Schöpfung Gottes und Vertreter seines Willens verstanden. Stattdessen wurde dem Menschen eine eigene Verantwortung für die Welt zugewiesen. Theologisch ist diese Entmythologisierung des Staates nach Schweitzer von der Zwei-Regimenten-Lehre her zu bejahen.

Die deutsche Romantik sucht indessen frühere mythologische Staatsauffassungen wieder zu beleben. Sie sah den Staat als Vertreter Gottes an. Herder und Schleiermacher betrachten ihn zugleich als Organismus mit eigenpersönlichem Charakter. Sie hoben hervor, daß der Staat eine Ganzheit bilde, und ließen die zwischen dem einzelnen und dem Staat bestehenden Differenzen nicht gelten. Daher entwickelten sie auch keine Lehre von den Rechten des einzelnen. Sie wandten sich kritisch gegen die Französische Revolution und ihr Streben nach Freiheit und Gleichheit.

Der innerhalb der deutschen Romantik sich entwickelnde Nationalismus unterscheidet sich nach Schweitzer wesentlich von dem liberalen Nationalismus. Die Nation wird in ihm nicht als Ergebnis einer von Menschen getroffenen Entscheidung angesehen, sondern als etwas Naturgegebenes. Herder und Schleiermacher waren der Meinung, daß Volk und Nation von Gott geschaffen seien und von ihm ihre besondere Eigenart und

Aufgabe erhalten haben. Jedes Volk und jede Nation ist mit seiner kulturellen Eigenprägung ein Glied in Gottes Offenbarung. Darum hat auch jede Nation das Recht auf ihren eigenen Staat.

Gegen diesen konservativen Nationalismus erhebt Wolfgang Schweitzer drei Einwände. Der erste ist, daß dieser Nationalismus im Widerstreit steht zu dem Universalismus, der zu einer christlichen Ethik gehört. Die Botschaft vom Reich Gottes ruft uns auf, über nationale Begrenzungen hinauszukommen. Die vornehmste Verpflichtung des Menschen soll nicht der eigenen Nation, sondern der Sorge für alle Menschen gelten. Auch wenn zwischen den Völkern kulturelle Unterschiede bestehen, so ist doch die Aufgabe gestellt, deren politische Bedeutung zu vermindern.

Der zweite Einwand besagt, daß der konservative Nationalismus nicht mit der notwendigen Achtung des einzelnen und seiner Rechte verbunden ist. Schweitzer bejaht den liberalen Nationalismus, der vom einzelnen Menschen ausging und sich mit einer Lehre von den Menschenrechten auf Leben, Freiheit und Glück verband. Diese Menschenrechtslehre steht nach Schweitzer in Einklang mit einer christlichen Ethik. Der romantische Nationalismus ging demgegenüber mehr von der Gesamtheit als vom einzelnen aus. Daher wurde dem einzelnen keine Rechnung getragen, und seine Rechte dem Staat gegenüber fanden keine Beachtung.

Das größte Gewicht mißt Schweitzer seinem dritten Einwand gegen den romantischen Nationalismus bei. Er setzt dabei an, daß diese Art des Nationalismus darüber hinwegsieht, daß wir bemüht sein sollen, politische Fragen nach allgemein menschlichen Normen und mit Hilfe der Vernunft zu entscheiden. Der Kardinalfehler der Romantik war es, daß sie mythologische Staatsauffassungen wiederzubeleben suchte. Doch Politik ist nach Schweitzer eine Sache der Vernunft. Wir müssen auf rein vernunftmäßige Weise zu entscheiden suchen, mit welchen Mitteln Politik betrieben werden soll. Kriterium rechten Handelns ist nicht seine Übereinstimmung mit Gottes Schöpferwillen. Darum müssen wir auch die Vorstellung zurückweisen, Volk und Staat stellten göttliche Schöpfungsordnungen dar. Die Nation ist kein Medium der Offenbarung Gottes.

4.4. Kritik des liberalen Nationalismus. Auch in der amerikanischen Theologie ist der Nationalismus nach dem Zweiten Weltkrieg zum Gegenstand kritischer Untersuchung geworden. Im Rahmen einer eingehenden Analyse der unterschiedlichen politischen Ordnungsgestalten von Nation und Großmacht kritisiert Reinhold →Niebuhr den liberalen Nationalismus. Er bejaht diese in Frankreich, England und den Vereinigten Staaten ausgebildete Art des Nationalismus in weitem Umfang. Die neuzeitlichen autonomen Nationalstaaten entstehen in einer geschichtlichen Lage, in der die mittelalterlichen Reiche nicht mehr als Instrumente politischer Ordnung wirksam waren. Sie bieten Gruppen mit gemeinsamer Sprache, gemeinsamer Geschichte, gemeinsamem Territorium und gemeinsamen wirtschaftlichen Interessen eine geeignete Form zur Bildung integrierter Gemeinschaften. Das Streben des liberalen Nationalismus nach nationaler Integrität und Autonomie müsse daher bejaht werden. Es ist eine Art des Nationalismus, der darum ansprechend erscheint, weil er sich mit dem Streben nach politischer Demokratie verbindet.

Zugleich aber kritisiert Niebuhr die mit diesem liberalen Nationalismus verbundene Theorie internationaler Beziehungen. In der liberalen und demokratischen Tradition finden sich ein vager Universalismus und eine positive Einstellung zum Völkerbund und zu den Vereinten Nationen. Im übrigen aber rechne diese Tradition mit keiner organisierten Form von Gemeinsamkeit oberhalb der nationalen Ebene. Ein solch vager Universalismus findet sich bereits bei Locke, und Rousseau kritisiert am Christentum, daß es zu universalistisch sei. Er war offenbar davon überzeugt, daß ein Volk, das seine Freiheit und Selbstbestimmung erhält, niemals ein anderes Volk angreifen werde.

Niebuhr ist der Meinung, daß der liberale Nationalismus in seinem Universalismus allzu unbestimmt sei. Das gilt insbesondere für den von ihm so genannten „naiven

Liberalismus". Nach dessen Auffassung verändert die Demokratie das Wesen der Staaten in einer Weise, die sie weniger eigennützig sein läßt. Es bedürfe daher auch, wenn alle Nationen autonom werden, keiner weiteren Schritte mehr, um zu Frieden und internationaler Solidarität zu finden. Diese Sicht beruht für Niebuhr auf einem zu optimistischen Menschenbild. Sie sei sich nicht der starken Eigennützigkeit bewußt, die jeden Menschen und jede menschliche Gemeinschaft kennzeichnet.

Der Kritik Niebuhrs am liberalen Nationalismus liegt sein eigenes realistisches Menschenbild zugrunde. Er betont, daß der Mensch als der, der nach dem Bilde Gottes erschaffen ist, die geistige Freiheit und das Vermögen besitzt, sich über sich selbst zu erheben. Er ist aber zugleich der Meinung, daß er mit eben dieser Freiheit auch ein von zerstörerischen Neigungen gekennzeichneter Sünder ist. Darum ist es nicht möglich, in der zeitlichen Wirklichkeit zu einer vollkommenen Gesellschaft zu finden. Daher sind auch politische Einrichtungen zum Schutz des Rechts und zur Zügelung der alle sozialen Gruppen prägenden Selbstsucht erforderlich.

Aus dieser realistischen Sicht des Menschen hält Niebuhr es für notwendig, internationale Organisationen zur Förderung des Friedens und der Zusammenarbeit zwischen unterschiedlichen Nationen zu schaffen. Er äußert das auf dem Hintergrund des Kalten Krieges zwischen zwei Supermächten, die beide imperialistische Neigungen zeigen, und der Drohung eines künftigen Kernwaffenkrieges. Das Selbstbestimmungsrecht der einzelnen Nationen sei zu achten. Zugleich aber bestehe ebenso ein Bedürfnis nach Organisationen für eine übernationale Zusammenarbeit zum Schutz des Friedens und der kollektiven Sicherheit. Die Vereinten Nationen sind ein solches notwendiges Forum der Begegnung unterschiedlicher Nationen. Sie müßten gestärkt werden, und es bedürfe auch darüber hinaus noch anderer internationaler Organisationen wie des Nordatlantikpaktes (NATO) oder der Europäischen Gemeinschaft zur Dämpfung nationaler Selbstsucht.

Von seinem realistischen Menschenbild aus kritisiert Niebuhr auch die Verbohrtheit und Überheblichkeit, die seiner Ansicht nach bestimmte Formen des liberalen Nationalismus kennzeichnen. Jede Nation müsse sich ein realistisches Bild von ihren eigenen Begrenztheiten machen und dürfe den eigenen Utopien keine absolute Geltung zusprechen. Auch wenn man seinen eigenen Idealen huldigt, ist es wichtig, für die Weltgesellschaft einen →Pluralismus gelten zu lassen. Das Bewußtsein der Unvollkommenheit der eigenen Gruppe bildet einen Damm gegen allzu besessene Bestrebungen, andere Nationen zur Übernahme der eigenen Ideale zu bringen.

4.5. Katholische Kritik am Nationalismus. In der katholischen Soziallehre begegnet ebenfalls eine eingehende Kritik an verschiedenen Ausprägungen des Nationalismus, die als Hindernis für das Bemühen um internationale Solidarität und Gerechtigkeit angesehen werden. Weil christliche Ethik universalistisch ist und die Zuwendung nicht nur zu den Angehörigen der je eigenen Nation, sondern zu allen Menschen gebietet, ist es angebracht, internationale politische Organisationen zu unterstützen. Nationalstaaten reichen nicht aus, um Frieden und internationale Gerechtigkeit zu fördern. Sie wahren ihre eigenen nationalen Belange und geben häufig Anlaß zu internationalen Konflikten.

Aus dem Subsidiaritätsprinzip heraus, dem in der katholischen Soziallehre große Bedeutung beigemessen wird, ist es allerdings möglich, das Streben nach nationaler Selbstbestimmung zu bejahen. Nach diesem Prinzip soll Macht und Autorität nicht von Individuen und Institutionen auf niedrigerer Ebene an Institutionen auf höherer Ebene übertragen werden. Politische Entscheidungen sollen auf einer Ebene getroffen werden, die den davon Betroffenen so nahe wie möglich liegt. Zugleich wird jedoch in der katholischen Soziallehre auch hervorgehoben, daß es Probleme gibt, die nur auf internationaler Ebene gelöst werden können, weshalb internationale Organisationen wie die Vereinten Nationen notwendig sind.

In der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils (→Vatikanum II) wird betont, daß das Bemühen um Frieden und internationale Gerechtigkeit eine universale Wirtschaftsordnung voraussetzt. Deshalb müsse man sowohl dem Militarismus als auch dem Nationalismus entgegenwirken. Statt dessen sei es geboten, die Vereinten Nationen und andere Organisationen für internationale wirtschaftliche Zusammenarbeit zu unterstützen.

Die Kirche hat nach der Pastoralkonstitution in besonderem Maß die Aufgabe, solcherart internationale Zusammenarbeit zu fördern, da sie eine über allen Nationen stehende universale Gemeinschaft darstellt. Sie ist nicht innerhalb einer bestimmten Nation organisiert und grenzt sich nicht etwa durch die Sprache oder politische Verfassung von anderen Menschen ab. Als gute Staatsbürger sollen Christen Patrioten sein, doch sie müssen sowohl Rassismus als auch verschiedene Ausprägungen des Nationalismus meiden. Statt dessen sollen sie für eine universelle Liebe zu allen Menschen eintreten.

Auch in der Encyklika *Populorum progressio* Papst →Pauls VI. wird betont, daß der Nationalismus der Schaffung einer solidarischen Weltgemeinschaft hinderlich sei. Zur Förderung von Frieden und Entwicklung in der Dritten Welt sind eine internationale Zusammenarbeit und weltweite Organisationen wie die Vereinten Nationen erforderlich. Der Nationalismus trennt dagegen die Völker voneinander und ist ihrem eigenen Wohl abträglich.

Diese Enzyklika erhebt ebenfalls Kritik am Nationalismus in der Dritten Welt. Zwar heißt es, es sei verständlich, daß die jungen Nationen in der Dritten Welt ihre nationale Einheit und ihr kulturelles Erbe wahren. Es wird jedoch zugleich hervorgehoben, daß dieses Bestreben von einer Liebe überhöht werden müsse, die alle Glieder der Menschheitsfamilie umfaßt.

Einer der katholischen Moraltheologen, die sich kritisch gegen den Nationalismus gewandt haben, ist Bernhard Häring. Auch er betrachtet Nationalismus als Hemmnis für das Streben nach Frieden und internationaler Solidarität. Ein zentrales Ziel der katholischen Soziallehre sei eine Weltgemeinschaft, in der Gerechtigkeit, gegenseitige Hilfe und Friede herrschen. Das Streben nach diesem Ziel werde jedoch durch den Nationalismus und souveräne Nationalstaaten, die ihre eigenen politischen und wirtschaftlichen Belange an erste Stelle setzen, erschwert.

Um zu einer Weltgemeinschaft zu kommen, muß daher nach Häring das Machtstreben der Nationalstaaten und ihr Kampf um die Durchsetzung ihrer Interessen begrenzt werden. Solange sie mit uneingeschränkter Souveränität und ungezügelter Selbstsucht ihre Kämpfe um wirtschaftliche und politische Herrschaftsinteressen austragen, werden die Würde und die Rechte des Einzelnen nicht den Vorrang erhalten. Solange dieser Konkurrenzkampf zwischen den Nationalstaaten anhalte, sei stets auch der Friede gefährdet.

4.6. Nationalismus und internationale Solidarität. Welche Folgerungen ergeben sich aus der in der gegenwärtigen christlichen Sozialethik geführten Diskussion über den Nationalismus? Zunächst einmal erweist es sich als schwierig, ein generelles Urteil über den Nationalismus schlechthin abzugeben. Jede Gestalt des Nationalismus muß für sich beurteilt werden. Dabei scheint es so, als seien bestimmte Formen des Nationalismus abzulehnen, während andere zumindest in gewisser Hinsicht anerkannt werden können.

Der *faschistische Nationalismus* ist mit einer rassistischen Ideologie und der Vorstellung verbunden, daß Nationen und Rassen ungleichwertig seien. Gelegentlich verbindet er sich mit einer Mißachtung dessen, was ihm als Schwachheit erscheint. Diese Auffassungen widerstreiten dem Grundsatz der gleichen Würde aller Menschen unabhängig von Rasse, Nation oder Geschlecht. Dieser Grundsatz uneingeschränkter gleicher Menschenwürde aber erscheint fundamental in einer christlichen Ethik, in der er aus der Überzeugung begründet werden kann, daß alle Menschen nach Gottes Bild erschaffen sind.

Ein anderer Einwand gegen den faschistischen Nationalismus besteht darin, daß er dem Universalismus widerstreitet, der zur christlichen Ethik gehört. Wie Wendland betont, ruft das Gebot der Nächstenliebe zur Fürsorge für alle Menschen. Dieses Trachten nach dem Wohl aller Menschen gerät indessen in Konflikt mit der Aggressivität und der Lehre vom Herrschaftsanspruch bestimmter Nationen, die den faschistischen Nationalismus ausmachen. Der damit verbundene Staatsabsolutismus widerstreitet ebenfalls der Überzeugung, daß das einzelne Individuum bestimmte grundlegende Menschenrechte hat. Eine Folge des Grundsatzes der allgemeinen Menschenwürde ist es, daß der

einzelne dem Staat gegenüber solche Rechte besitzt. Der faschistische Nationalismus erweist sich daher für einen angemessenen Entwurf christlicher Sozialethik als unannehmbar.

Der *konservative Nationalismus* ist mit der Vorstellung verbunden, daß jede Nation naturgegeben, von Gott mit einem je eigenen Wesen und Auftrag geschaffen sei. Eine derartige Theologie der Schöpfungsordnungen bringt eine Absolutsetzung der Nation mit sich, die sich nicht als annehmbar erweist. Es erscheint angemessener, in der nationalen Aufgliederung der Menschheit ein Ergebnis menschlicher Entscheidungen zu sehen als einen Ausdruck des Schöpferwillens Gottes. Zudem verkennt die Vorstellung von der Nation als Schöpfungsordnung, daß der Mensch selbst dafür verantwortlich ist, wie er das politische Zusammenleben ordnet, und daß auch seine politischen Entscheidungen von seiner Sünde und Unvollkommenheit betroffen sind. Wie Schweitzer hervorhebt, versucht der konservative Nationalismus wieder eine Mythologie des Staates ins Leben zu rufen und verkennt dabei, daß Politik eine nach allgemein menschlichen Normen zu regulierende Angelegenheit der Vernunft ist.

Ein zweiter Einwand gegen den konservativen Nationalismus besteht darin, daß er eine Bedrohung der Freiheit des einzelnen darstellt. Diese Art des Nationalismus geht mit einer organischen Gesellschaftstheorie einher, der zufolge der einzelne lediglich Teil einer höheren Ganzheit sei. Damit gerät sie offensichtlich in Konflikt mit der Auffassung, daß der einzelne in seinem Verhältnis zum Staat bestimmte Rechte auf Leben, Freiheit und Glück hat. Diese Menschenrechte lassen sich aus dem Grundsatz der gleichen Würde aller Menschen begründen. Der konservative Nationalismus läßt indessen mit seiner organischen und autoritären Staatsauffassung keinen hinreichenden Freiraum für die Achtung von Freiheit und Recht des einzelnen.

Der *liberale* und der *sozialistische Nationalismus* erscheinen demgegenüber als Ausformungen des Nationalismus, die zumindest in einem gewissen Grad annehmbar sind. Der liberale Nationalismus ist mit dem Streben nach Freiheit und Demokratie verbunden. Er verficht die Meinung, daß die höchste politische Autorität nicht der Obrigkeit, sondern dem Volk zukomme. Der sozialistische Nationalismus ist mit dem Streben nach Befreiung vom westlichen Kolonialismus und Imperialismus verbunden. Alle diese Zielsetzungen dürften innerhalb des Rahmens eines angemessenen Entwurfs christlicher Sozialethik bejaht werden können.

Grundlegend ist für den liberalen und sozialistischen Nationalismus das Nationalitätsprinzip, demzufolge jede Nation das Recht hat, einen eigenen Staat zu bilden. Wenn die Nation keine Naturgegebenheit ist, sondern auf einer Entscheidung der Individuen selbst zum Zusammenschluß beruht, dann scheint dieses Prinzip im Rahmen einer Menschenrechtslehre vertretbar zu sein. Der Grundsatz eines Selbstbestimmungsrechtes der Nation erscheint hier als Folge des Grundsatzes des individuellen Selbstbestimmungsrechtes. Damit erweist sich das Nationalitätsprinzip als Ausdruck des Strebens nach menschlicher Freiheit und Emanzipation.

Zugleich erscheint es wichtig, daß der Nationalismus in einer Weise Gestalt findet, die ihn nicht in Widerstreit zu dem für eine christliche Ethik kennzeichnenden Universalismus bringt. Das Gebot der Nächstenliebe ist universalistisch, sofern es zur Fürsorge für das Wohl der gesamten Menschheit aufruft. Die Achtung des Selbstbestimmungsrechtes jeder Nation muß sich daher verbinden mit einem Eintreten für *internationale Zusammenarbeit* zur Förderung von Frieden und weltweiter Gerechtigkeit. Um eine internationale Gerechtigkeit zu erreichen, ist es erforderlich, daß die Nationen der Dritten Welt das Recht der politischen und wirtschaftlichen Selbstbestimmung erhalten. Zugleich aber sind, wie Reinhold Niebuhr betont, auch Organisationen für internationale Zusammenarbeit notwendig. Die Vereinten Nationen und andere internationale Organisationen müssen gestärkt werden.

Der liberale und der sozialistische Nationalismus müssen sich demnach mit dem Eintreten für eine internationale Solidarität verbinden. Dadurch können sie es vermeiden,

zu einem engstirnigen, in selbstsüchtiger Weise lediglich um die eigenen nationalen Interessen bekümmerten Nationalismus zu werden. Es ist möglich, das Nationalitätsprinzip und die Gebundenheit des einzelnen an die eigene Nation zu bejahen, doch muß damit eine Fürsorge für das Wohl aller Menschen und ein Streben nach Solidarität zwischen den Nationen einhergehen. Der im christlichen Liebesgebot zum Ausdruck kommende Universalismus bedeutet, daß die Wahrung der eigenen nationalen Belange nur dann legitim ist, wenn sie sich mit der Fürsorge auch für das Wohl anderer Nationen verbindet. Jede annehmbare Gestaltfindung des Nationalismus ist daher mit dem Eintreten für internationale Solidarität verbunden.

Literatur

Benedict Anderson, Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism, London 1983. – Stanley I. Benn, Art. Nationalism: EncPh 5 (1967) 442–445. – John C. Bennett/Harvey Seifert, U.S. Foreign Policy and Christian Ethics, Philadelphia 1977. – Arnold Bergsträsser, Art. Nationalismus: RGG³ 4 (1960) 1312–1315. – John J. Breuilly, Nationalism and the State, Manchester 1982. – Christofer Cviic, Remaking the Balkans, London 1991. – David Fromkin, The Independence of Nations, New York 1981. – Ernest Gellner, Nations and Nationalism, Oxford 1983. – Carl-Henric Grenholm, Christian Social Ethics in a Revolutionary Age. An Analysis of the Social Ethics of John C. Bennett, Heinz-Dietrich Wendland and Richard Shaull, Uppsala 1973. – Bernhard Häring, Frei in Christus. Moraltheol. für die Praxis des christl. Lebens, Freiburg, III 1981. – Eugene Serge Kamenka, Nationalism. The Nature and Evolution of an Idea, London 1973. – Elie Kedourie, Nationalism, London 1960. – Ders., Nationalism in Asia and Africa, London 1971. – James K. Kellas, The Politics of Nationalism and Ethnicity, London 1991. – Hans Kohn, Nationalism. Its Meaning and History, Princeton 1955. – Ders., The Age of Nationalism. The First Era of Global History, New York 1962. – Ders., The Idea of Nationalism. A Study of Its Origins and Background, New York 1944. – Walter Künneth/Helmuth Schreiner, Die Nation vor Gott. Zur Botschaft der Kirche im Dritten Reich, Berlin 1933 ³1934. – Eugen Lemberg, Gesch. des Nationalismus in Europa, Stuttgart 1950. – Ders., Nationalismus, 2 Bde., Hamburg 1964. – David Miller, Art. The Ethical Significance of Nationality: Ethics 98 (1988) 647–662. – Reinhold Niebuhr, The Structure of Nations and Empires, New York 1959. – Öyvind Österud, Nasjonenes selvbestemmelserett, Oslo 1984. – Harald Ofstad, Vårt förakt för svaghet. Nazismens normer och värderingar – och våra egna, Stockholm 1972. – Jan-Gunnar Rosenblad, Nation, nationalism och identitet, Nora 1992. – Wolfgang Schweitzer, Der entmythologisierte Staat. Stud. zur Revision der ev. Ethik des Politischen, Gütersloh 1968. – Boyd C. Shafer, Nationalism. Myth and Reality, New York 1955. – Anthony David Smith, The Ethnic Origins of Nations, Oxford 1986. – Ders., Nationalist Movements in the Twentieth Century, Oxford 1989. – Heinz-Dietrich Wendland, Nationalismus u. Patriotismus in der Sicht der christl. Ethik, Münster 1965. – Ders., Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft, Gütersloh 1967. – Ders., Einf. in die Sozialethik, Berlin 1971. – Reinhard Wittram, Das Nationale als europ. Problem. Beitr. zur Gesch. des Nationalitätsprinzips vornehmlich im 19. Jh., Göttingen 1954.

Carl-Henric Grenholm

Nationalsozialismus

1. Die Anfänge des Nationalsozialismus 2. Die NSDAP in der Weimarer Republik 3. Der Nationalsozialismus an der Macht (Literatur S. 41)

1. Die Anfänge des Nationalsozialismus

Die Geschichte des Nationalsozialismus ist in ihren Anfängen eng verknüpft mit den politischen Umbrüchen und gesellschaftlichen Erschütterungen im Gefolge des verlorenen Ersten Weltkrieges und der Revolution von 1918/19 (vgl. TRE 8,591,9ff). In einer von vielen empfundenen Atmosphäre nationaler Demütigung, sozialer Unsicherheit, wirtschaftlichen Niedergangs und der für real gehaltenen Bedrohung durch den Bolschewismus (→Rußland), in die sich Elemente einer schon vor der Jahrhundertwende formulierten Rassenideologie (→Rassismus), der Zivilisationskritik und ganz allgemein des Unbehagens an der Moderne mischten, wuchs die Empfänglichkeit für „völkisches" Gedankengut (vgl. TRE 8,557,35ff). Besonders zahlreich in Süddeutschland – als Re-

aktion auf die Räterevolution in München –, aber auch in anderen Teilen des Reiches, schossen entsprechende Gruppen und Vereine empor: Gegenrevolutionär und antimarxistisch, antiliberal und antisemitisch, griffen sie in manchem auf alldeutsche Positionen der Vorkriegszeit zurück, blieben jedoch meist regional beschränkt. Das galt zunächst auch für die Anfang 1919 in München gegründete *Deutsche Arbeiterpartei* (DAP), deren 25-Punkte-Programm dort ein Jahr später Adolf Hitler (1889–1945) auf einer ersten Großversammlung verkündete. So wenig dieses bald für unabänderlich erklärte Programm der Partei irgendwelche Fesseln anlegte, so deutlich sprachen daraus doch bereits Anschauungen und Motive, aus denen sie ihre außerordentliche, über zweieinhalb Jahrzehnte anhaltende Antriebskraft und innere Dynamik bezog.

Der im ersten Programmpunkt von der DAP geforderte „Zusammenschluß aller Deutschen auf Grund des Selbstbestimmungsrechtes der Völker zu einem Groß-Deutschland" stand für den mit der Niederlage im Ersten Weltkrieg keineswegs erschöpften, durch die harten Bedingungen des Versailler „Schmachfriedens" im Gegenteil neu angestachelten Nationalismus; die spezifisch völkische Komponente zeigte sich in der nachfolgenden Unterscheidung zwischen den nach dem Kriterium des „deutschen Blutes" definierten „Volksgenossen", die allein „Staatsbürger" sein sollten, und den Juden sowie anderen Nicht-Deutschen, die unter „Fremden-Gesetzgebung" gestellt bzw. ausgewiesen werden sollten (vgl. TRE 3,161,24ff).

Die Forderung nach „Land und Boden (Kolonien) zur Ernährung unseres Volkes und Ansiedlung unseres Bevölkerungs-Überschusses" nahm den ungebrochenen →Imperialismus der Vorkriegszeit auf, wies in Kombination mit den aufgestellten Rassekriterien aber zugleich darüber hinaus. Parolen wie „Brechung der Zinsknechtschaft" und „Gewinnbeteiligung an Großbetrieben", das Verlangen nach einer sofortigen „Kommunalisierung der Groß-Warenhäuser", nach einem „großzügigen Ausbau der Altersversorgung", des „Volksbildungswesens" und nach „Hebung der Volksgesundheit" brachten neben dem virulenten →Antisemitismus und den Interessen der einstweilen vorwiegend kleinbürgerlichen Klientel auch Elemente jenes antimarxistisch-idealistischen, im Rahmen einer „Volksgemeinschaft" zu verwirklichenden „nationalen Sozialismus" zum Ausdruck, den die Partei nicht nur in ihrem ergänzten Namen trug – sie firmierte seit Februar 1920 als *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei* (NSDAP) –, sondern, zumal auf ihrem linken Flügel, durchaus verkörperte.

Entgegen dem Eindruck, den dieser Forderungskatalog und mehr noch die bald zum rhetorischen Kanon gehörende Berufung auf eine „nationalsozialistische Weltanschauung" erwecken könnten, blieben programmatische oder gar theoretische Anstrengungen innerhalb der NSDAP die Sache von Einzelgängern. Bei weitem wichtiger als alle Theorie war die „Tat". Das galt besonders für jene tief enttäuschten Angehörigen der Frontgeneration, die, überzeugt davon, „im Felde unbesiegt" geblieben zu sein, alle Schuld an der nationalen Misere den „Novemberverbrechern" anlasteten und nun in Freikorps und Einwohnerwehren darauf brannten, den Feind an den „blutenden Grenzen" nach außen wie im Innern zu bekämpfen. Für sie gründete die Attraktivität der Partei, die sich mit einer eigenen Saalschutz- und Propagandatruppe von Beginn an militärisch-gewalttätig gab und das vertraute Vokabular des heroischen „Kampfes", der soldatischen „Haltung" pflegte, in dem dort auch um seiner selbst willen gepredigten Radikalismus und Aktivismus. Darin befand sich die frühe NS-„Bewegung" zugleich am sichtbarsten in Übereinstimmung mit den übrigen europäischen Faschismen der Epoche.

2. *Die NSDAP in der Weimarer Republik*

2.1. Hitlers Eintritt im September 1919 hob die Partei beinahe augenblicklich aus dem konturlosen Vielerlei völkischer Gruppierungen heraus. Sein außergewöhnliches rednerisches Talent in Kombination mit der ebenso aggressiven wie effektvollen Propaganda, die er als „Werbeobmann" entwickelte, machten die Nationalsozialisten und ihren „Trommler" rasch bekannt. Im Sommer 1921 setzte sich Hitler durch vorüber-

gehenden Parteiaustritt gegen Kräfte zur Wehr, die auf ein Zusammengehen mit verwandten Gruppen zielten, und verankerte damit zugleich seinen Führungsanspruch; der Begriff des „Führers" löste nun zunächst zwar nur die ursprüngliche Bezeichnung „Vorsitzender der NSDAP" ab, doch schon in den nächsten Jahren mehrten sich die Stimmen, die Hitler als den von vielen ersehnten künftigen „Führer" Deutschlands priesen.

Begünstigt durch die zunehmende politische und wirtschaftliche Zerrüttung (rechtsextremistischer Terror, Inflation, Ruhrbesetzung, Separatismus) und die ebenso eingängige wie maßlose Kritik an der „Erfüllungspolitik" der Regierungsparteien, registrierte die NSDAP in diesem *ersten Abschnitt* der „Bewegungsphase" erheblichen Zulauf; beim ersten Parteitag im Januar 1923 in München verfügte sie über 20.000 Mitglieder und eine schlagkräftige „Sturm-Abteilung" (SA) unter dem Kommando von Ernst Röhm (1887–1934). Nicht zuletzt stimuliert durch Mussolinis Machtergreifung in Italien (vgl. TRE 16,415,4ff u. →Faschismus), verfolgte Hitler einen klaren Putschkurs. Als aber der Staatsstreich gegen die Regierungen des Reichs und Bayerns durch die von ihm geführten bayerischen Kampfbundverbände am 8. November 1923 scheiterte und die Polizei den „Marsch auf die Feldherrnhalle" am Morgen des fünften Jahrestages der Ausrufung der Republik von Weimar stoppte, schien das Ende der Partei besiegelt zu sein. Doch im anschließenden Hochverratsprozeß, der die Verstrickung der Reichswehr und der konservativen Kräfte in die Diktaturpläne verschleierte, gelang es Hitler, sich gegenüber der Öffentlichkeit als der Alleinverantwortliche zu stilisieren, der ausschließlich von der Sorge um das Schicksal der Nation geleitet war. Er legte damit die Grundlage für sein politisches Comeback nach der vorzeitigen Entlassung aus der Festungshaft in Landsberg Ende 1924.

2.2. Der *zweite Abschnitt* in der „Bewegungsphase" der NSDAP begann mit ihrer Wiedergründung am 26. Februar 1925. In etwa parallel zu der politischen und wirtschaftlichen Konsolidierung, die dem Wählerzustrom enge Grenzen setzte, konzentrierte sich die Partei auf den Ausbau ihrer Organisation und die Verdrängung unmittelbarer Konkurrenz. Tatsächlich gelang es Hitler, dessen im Gefängnis entstandene Bekenntnisschrift *Mein Kampf* in diesen Jahren ein Bestseller wurde, die NSDAP zum Alleinerben der völkischen Rechten und sich selbst zu deren unumstrittenem „Führer" zu machen. Zeichen seines gewandelten Selbstverständnisses war nicht zuletzt die parteiinterne Einführung des „Heil Hitler"-Grußes. Während Hitler alle Versuche einer programmatischen Arbeit unterband und erfolgreich auf der Zentralstellung der Münchener Parteiführung beharrte, trieben ihm größtenteils ergebene Gauleiter die regionale Ausdehnung und Vereinheitlichung der NSDAP voran. Nun nicht mehr nur in betontem Kontrast zu sektiererischen völkischen Splittergruppen, sondern in offener Konkurrenz zu den zwar etablierten, aber eben auch im selbstgenügsamen Honoratiorentum und in ideenloser Abwehrhaltung gegenüber der gesellschaftlichen und politischen „Vermassung" erstarrten Rechtsparteien, präsentierte sich die NSDAP als eine ausgesprochen junge, dynamisch-kämpferische „Bewegung". Hierin lag wohl ein wichtiger Grund dafür, daß die Destruktivität ihrer demagogischen Frontstellung gegen Parlamentarismus und →Demokratie, →Parteien und →Gewerkschaften, Juden und Kommunisten, Kirchen und Großkapital nicht durchgängig abschreckend wirkte: Der schiere Hinweis auf den „nihilistischen" Grundzug dieser „Partei des Anti" verfing wenig bei den durch den Krieg aus ihrer Lebensbahn geworfenen Frontsoldaten, bei den von der Inflation sozial Deklassierten, bei verängstigten Kleinbürgern und bei Antisemiten, die an Hitler Gefallen gefunden hatten und sich vom unentwegten Aktionismus seiner Propagandabewegung mitreißen ließen oder sich in der Gemeinschaft der SA aufgehoben und geachtet fühlten.

Die Zahl der am Rand der Gesellschaft stehenden Menschen, deren soziale und politische Ressentiments auch in den „guten Jahren" der Weimarer Republik nicht schwanden, war jedoch begrenzt. Darin lag der Grund dafür, daß die NSDAP in dieser Phase allenfalls lokale Erfolge feiern konnte und etwa bei der Reichstagswahl 1928 nur auf 2,6 Prozent der Stimmen kam.

Die mangelnde Resonanz an den Wahlurnen in den mittleren Jahren der Republik relativiert die Bedeutung der häufig betonten Zielgerichtetheit Hitlers und seiner parteiinternen Stabilisierungspolitik. So konsequent der Weg der NSDAP in der Rückschau auch erscheinen mag: Die Gründe für ihre schlagartige Entwicklung zur Massenpartei kamen im wesentlichen von außen.

2.3. Zum entscheidenden *dritten Abschnitt* in der „Bewegungsphase" der Partei wurden die Jahre der Wirtschafts- und Staatskrise ab 1929/30. Das sensationelle Ergebnis der NSDAP bei der Reichstagswahl vom 14. September 1930, die ihr 107 Mandate (von 577) und damit die zweitgrößte Fraktion (nach der SPD) bescherte, war zweifellos ein Ausdruck des Protests gegen die nach Meinung vieler allzuoft miteinander im Hader liegenden Regierungsparteien, deren Versagen in der Weltwirtschaftskrise offensichtlich geworden schien. Aber die Entwicklung der übrigen oppositionellen Flügelparteien deutete an, daß die Motive der NSDAP-Wählerschaft offenbar komplizierter lagen. Denn nicht nur halbierte sich der Stimmenanteil der Deutschnationalen Volkspartei (DNVP), auch der Zugewinn der KPD hielt sich in bescheidenen Grenzen. Die in den beiden nächsten Jahren rasant sich fortsetzenden Wahlerfolge der NSDAP – und ihr Mitgliederzuwachs – waren nicht allein das Ergebnis einer durch die ökonomische Krise ausgelösten „Panik im Mittelstand", sondern in beträchtlichem Maße Ausdruck einer wachsenden „realen sozialen Motivation" und „Veränderungsdynamik" (Broszat), die nach politischer Partizipation drängte und in dem von Hitler verkörperten Nationalsozialismus ihr Medium fand.

Die Perfektion und Modernität ihrer ganz auf den „Führer" zugeschnittenen Propaganda hob die NSDAP schon äußerlich aus dem Parteienspektrum heraus und dürfte vor allem zu ihren Siegeszügen im Dauer-Wahljahr 1932 erheblich beigetragen haben. Aber ihr außergewöhnlicher Appeal beruhte auf der Kombination dieses Erscheinungsbildes mit einem „Programm", dessen suggestives Pathos und Ambivalenz gerade seine Attraktivität ausmachte: Indem es rückwärtsgewandte Sekuritätsbedürfnisse und ständische Utopien ebenso ansprach wie Hoffnungen auf sozialen Fortschritt, „revolutionäre Erneuerung", „nationale Wiedergeburt" und eine machtvolle staatliche Ordnung.

Der Zulauf, den die Hitler-Bewegung mit solchen vielfach widersprüchlichen Parolen verzeichnete, war gleichwohl weniger das Ergebnis besonders geschickter Manipulation als Ausdruck eines weit verbreiteten, in der Weimarer Republik unbefriedigt gebliebenen Hungers nach sozialer Integration und in gewisser Weise auch nach weltanschaulicher Bindung. Für diese Interpretation spricht im Umkehrschluß die hohe Stabilität des katholischen Zentrums, der Sozialdemokratie und der KPD, die als „Weltanschauungsparteien" über gleichsam ideologisch immunisierte Wählerschaften verfügten. Die stärksten Bastionen der Nationalsozialisten lagen im nationalprotestantisch-mittelständischen Milieu. Darüber hinaus aber zeigt die historische Wahlforschung (vgl. Falter), daß die NSDAP in der Endphase der Republik von allen Parteien am ehesten die soziologischen Kriterien einer Volkspartei erfüllte.

Insofern hatte auch das Argument eine gewisse Berechtigung, auf Dauer könnte nicht gegen die mit Abstand erfolgreichste Partei und deren charismatischen „Führer" regiert werden. Das Faktum, daß die NSDAP erklärtermaßen angetreten war, die parlamentarische Demokratie zu überwinden, konnte schon deshalb nicht wirkungsvoll gegen sie ins Feld geführt werden, weil jene hochkonservativen Kräfte um den Reichspräsidenten, der über den Zutritt zum Reichskanzlerpalais entschied, selbst entschlossen waren, nach einer dreijährigen Phase letztlich unbefriedigender Präsidialkabinette die autoritäre Transformation von Staat und Gesellschaft voranzutreiben. Der Gedanke, die junge NS-„Volksbewegung", die die frühere Wählerschaft der „alten Rechten" inzwischen nahezu vollständig aufgesogen hatte, in diese Pläne einzubeziehen, lag zwar aus legitimatorischen Gründen nahe, stieß bei vorsichtigeren Verfechtern des Verfassungsumbaus jedoch auch auf Vorbehalte. Tatsächlich war, gerade weil die traditionelle Rechte

über keine eigene Massenbasis verfügte, das nach langem Taktieren dann doch gewagte „Experiment" im Grunde schon gescheitert, noch ehe es am 30. Januar 1933 mit Hitlers Ernennung zum Reichskanzler begann.

3. Der Nationalsozialismus an der Macht

3.1. Unterschiedliche Kräfte aus deutschnationalem Bürgertum, Großagrariern, Wirtschaft, Bürokratie und Reichswehr hatten sich zuletzt für die Bündelung ihrer Interessen in einem „Kabinett der nationalen Konzentration" unter Einschluß der NSDAP bereitgefunden, in dem diese außer durch Hitler lediglich durch Hermann Göring (1893–1946) und Wilhelm Frick (1877–1946) vertreten war, letzterer allerdings in dem wichtigen Amt des Reichsinnenministers. Erklärte gemeinsame Absicht der Koalition war die Befreiung der deutschen Politik vom „Marxismus" und die Abschaffung des parlamentarischen Systems. Entgegen den Wünschen der DNVP suchte Hitler aber zunächst eine plebiszitäre Bestätigung in Gestalt nochmaliger Wahlen, bei denen er angesichts der nun zur Verfügung stehenden staatlichen Propaganda- und Finanzmittel auf eine deutliche Verbesserung des im November 1932 abgesackten NSDAP-Ergebnisses hoffen konnte.

Ehe der Reichstagsbrand am 27. Februar 1933 für die Außerkraftsetzung von Grundrechten durch die Verordnung „Zum Schutz von Volk und Staat" die Handhabe lieferte, verfolgten die Nationalsozialisten noch eine Taktik vorsichtiger Machteroberung und scheinbarer Legalität. Die dann aber sogleich einsetzende Verhaftungswelle gegen KPD-Funktionäre und die massive Behinderung des Wahlkampfs auch von SPD und Zentrum steigerte sich nach der Reichstagswahl am 5. März 1933 zu wochenlangem ungehemmtem Terror, der sich unter dem erklärten Ziel der Monopolisierung der politischen Macht auf allen Ebenen (Reich, Länder, Gemeinden) zunehmend auch gegen die übrigen Parteien richtete. Parallel dazu erfolgte, teils unter Einsatz staatlicher Machtmittel von oben, teils auf Druck der Partei- und SA-Basis, die sogenannte Gleichschaltung nahezu aller gesellschaftlichen Gruppen, Vereine und Verbände.

Bereits im Sommer 1933 war dieser Prozeß der politischen Formierung, der nicht zuletzt eine scharfe Zensur der Medien und die Ausschaltung sämtlicher Foren öffentlicher Kritik umfaßte, weit gediehen: Die Parteien und Gewerkschaften waren verboten (Gesetz vom 2. Mai 1933) oder hatten sich selbst aufgelöst, „unzuverlässige Elemente" und Juden waren aus dem Staatsdienst entfernt (Gesetz vom 7. April 1933), viele politische Gegner und kritische Intellektuelle waren geflohen, saßen in „Schutzhaft", in SA-„Bunkern" oder in den eilends errichteten Konzentrationslagern der SS („Schutz-Staffeln").

Die Geschwindigkeit und Effektivität, mit der sich diese Säuberung und Usurpation, die Ausweitung des „Führerprinzips" von der Partei auf Staat und Gesellschaft und die Eliminierung aller demokratischen Mechanismen vollzog, beruhte nicht allein auf dem Durchsetzungswillen der nationalsozialistischen Führung und der Gewaltbereitschaft ihrer „Alten Kämpfer", sondern auf der spezifischen „Verschränkung" (Mommsen) der NS-Führungsgruppen mit den traditionellen Eliten: Wesentliche Faktoren waren die anfangs wohlwollende Unterstützung, dann zunehmend hilflose Duldung dieser Vorgänge durch die Konservativen innerhalb und außerhalb des Kabinetts, durch Bürokratie und Wirtschaft – und das prinzipielle Einverständnis der Reichswehr. Hinzu kam die Begeisterung breiter Kreise der Bevölkerung über die in immer neuen Inszenierungen beschworene „nationale Erhebung"; diese Zustimmung fand – neben massenhaftem Opportunismus – ihren Niederschlag auch in einen Ansturm auf die NSDAP, deren Mitgliederzahl sich zwischen Januar 1933 und der im darauffolgenden Mai verhängten Aufnahmesperre auf 2,5 Millionen verdreifachte.

Gegenstück der außerordentlich großen Bereitschaft zur Teilnahme an der „nationalen Erweckung" waren freilich außerordentliche Erwartungen an die Hitler-Regierung. Die dem pseudorevolutionären Taumel der ersten Monate deshalb unweigerlich folgende Ernüchterung angesichts zunächst weiter bestehender Massenarbeitslosigkeit,

außenpolitischer Isolierung und wachsenden konservativen Disziplinierungsverlangens, insbesondere gegenüber der SA, deutete bereits die Kehrseite des noch im Aufbau steckenden „Führerstaates" an: seine Abhängigkeit von populären Erfolgen, deren Ausbleiben durch den charismatischen „Führer" und den Einsatz sowohl terroristischer wie propagandistischer Mittel zwar eine Zeitlang überbrückt, aber nicht auf Dauer ersetzt werden konnte.

3.2. Mit einem blutigen Doppelschlag gegen die Führung der SA, die auf eine „zweite Revolution" drängte, und gegen konservative Kritiker, die genau diese fürchteten, trieb Hitler mit Billigung der Reichswehr am 30. Juni 1934 die Stabilisierung der Diktatur voran. Seine Ernennung zum „Führer und Reichskanzler" und die Vereidigung der Reichswehr auf ihn sofort nach dem Tod von Reichspräsident Hindenburg am 2. August 1934 beschloß die Errichtung des „Führerstaates", die Hitler bezeichnenderweise in einem Plebiszit bestätigen ließ (fast 90 Prozent Ja-Stimmen). Die Phase der politischen „Machtergreifung" war damit definitiv abgeschlossen. In den folgenden Jahren konsolidierter Herrschaft ging es im Innern vor allem um die totalitäre Durchdringung und ideologische Mobilisierung der Gesellschaft. So deutlich sich diese Ansprüche des Regimes über den Bereich des Politischen hinaus auf das gesamte gesellschaftliche Leben und bis in die Privatsphäre hinein erstreckten, so unterschiedlich war doch auch der Grad ihrer Verwirklichung. Die Totalität der Herrschaft war eine Frage sowohl des Zeitpunkts wie des Gegenstandes. Eine streng totalitarismustheoretisch orientierte Analyse der NS-Zeit vermag deshalb weder die vielschichtige Lebenswirklichkeit noch die extreme Dynamik dieser Epoche zu erfassen.

Für die große Mehrheit der „Volksgenossen" waren die mittleren Jahre des „Dritten Reiches" durchaus nicht in erster Linie geprägt von politischer Gewalt und Unterdrükkung. So wenig die Furcht vor der Gestapo und dem im Windschatten des NS-„Wirtschaftswunders" und des außenpolitischen Prestigegewinns ausgebauten Überwachungssystem auf jene Minderheiten beschränkt blieb, die dem Terror physisch ausgesetzt waren, so sehr bestimmten nun doch Regimeloyalität und „Führer"-Begeisterung, nicht Verweigerung und Widerstand die innere Siuation.

Die Untergrundarbeit von Kommunisten und Sozialdemokraten war fast völlig zum Erliegen gekommen, und selbst die unspezifische, oft unpolitischen Motiven entspringende, vom Sicherheitsdienst der SS aber stets sorgfältig beobachtete Volksopposition war tendenziell zurückgegangen. Daß gleichwohl nirgendwo Ansätze zu einer Rückkehr in den 1933/34 auf breiter Front durchbrochenen Normenstaat erkennbar wurden, im Gegenteil der „Maßnahmestaat" (Fraenkel) immer weiter um sich griff, zur inflationären Bestellung von Sonderbeauftragten und zu immer neuen institutionellen Wucherungen führte, werteten nur wenige als böses Omen.

Die Schwierigkeit, aber auch das mangelnde Bemühen, den zerstörerischen Charakter des Regimes zu erkennen, gründete in der verwirrenden Alltagssituation, die bestimmt war durch die ständige Gleichzeitigkeit – nicht durch die Alternative – von Lockung und Zwang, Verführung und Verbrechen, Angeboten zur Integration und Drohung mit Terror.

3.3. Neuere wirkungsgeschichtliche Untersuchungen zeigen, daß die soziale Integration der deutschen Gesellschaft in der NS-Zeit insgesamt erheblich höher angesetzt werden muß, als eine auf den repressiven Apparat und seine Verfolgungsmechanismen konzentrierte Forschung nahelegt. Integrierend wirkte keineswegs allein die Verbesserung der materiellen Lage, sondern auch die beharrliche Arbeit des Regimes am sozialpsychologischen Überbau: nicht nur die seit Beginn der rüstungsbedingten Hochkonjunktur steigenden betrieblichen Lohnneben- und die überbetrieblichen Sozialleistungen, die den offiziellen Lohnstopp unterliefen, oder etwa die (zumal dann während des Krieges) erweiterten Aufstiegschancen, sondern auch die unentwegt ventilierten Volksgemeinschafts-Parolen und die damit verbundenen, ebenso symbolischen wie suggestiven Aktionen (Winterhilfswerk, „Eintopfessen" usw.). Hinzu kam die Faszinations- und Mo-

bilisationskraft des ob seiner zunehmenden außenpolitischen Erfolge enthusiastisch gefeierten „Führers". Mochten die Möglichkeiten des privaten Konsums schon aufgrund der teuren Autarkiebestrebungen begrenzt, im internationalen Vergleich bescheiden und im Fall des KdF-Wagens („Volkswagen") sogar ein unerfülltes Versprechen bleiben, so zehrten doch viele vom Glauben an die wiedergewonnene nationale Geschlossenheit und Größe.

Zweifellos bedurfte der Nimbus der Volksgemeinschaft, ähnlich wie der des „Führers", der ständigen Aktualisierung. Doch indem diese erfolgte, wurde Wirkung erzielt: Stärker wohl in die Breite als in die Tiefe – aber das galt in gewisser Weise auch für die Politik der Ausgrenzung rassisch „Minderwertiger" und „Gemeinschaftsfremder", die mit der Ideologie einer Gemeinschaft auf völkischer Grundlage eng zusammenhing.

Die neuere Forschung hat die Dimensionen des →Rassismus und den Stellenwert der Bevölkerungs- und Rassenpolitik des „Dritten Reiches" akzentuiert. Dabei ist deutlich geworden, daß die nationalsozialistische Vision einer umfassenden „völkischen Erneuerung" den ideologischen Rahmen darstellte für die Praxis einer gesellschaftssanitären „Ausmerze", die 1933/34 mit der Erbgesundheits-Gesetzgebung und massenhaften Zwangssterilisationen eingeläutet wurde und nach dem verzweigten „Euthanasie"-Programm schließlich auch den Mord an den europäischen Juden ermöglichte.

Antisemitismus, Rassenbiologie und völkische „Lebensraum"-Utopien lagen im Kerngehäuse der NS-Weltanschauung eng beieinander; unter den Bedingungen des Krieges verschmolzen sie zu monströser Vernichtungskraft. Diese beruhte nicht zuletzt darauf, daß das Regime ideologische Überzeugung und fanatischen politischen Willen mit den von wissenschaftlichen Experten bereitgestellten Handlungsangeboten moderner Sozialtechnik und Arbeitsteiligkeit zusammenband.

3.4. Seit Kriegsbeginn (1. September 1939) brach sich die weltanschauliche Dynamik des Nationalsozialismus immer stärker Bahn. Seine nach außen gerichtete Aggressivität führte nicht etwa zu einer Verringerung des ideologisch-politischen Druckes im Innern, sondern im Gegenteil auch dort zur forcierten „Gegnerbekämpfung" und zur Radikalisierung im Sinne der Verwirklichung oder wenigstens Anbahnung bislang zurückgestellter Weltanschauungs-Vorhaben. Ein Beispiel dafür waren die im Herbst 1940 (im Blick auf die vermeintlich schon bald bevorstehende großgermanische Nachkriegs-Ära) verkündeten sozialpolitischen Planungen der *Deutschen Arbeitsfront*. Wirkte das vorgeschlagene einheitliche „Versorgungswerk" und der Abbau von Statusunterschieden zwischen Arbeitern und Angestellten fraglos auf viele attraktiv und modern, so stachen doch die rassistische Grundstruktur und ein auf rücksichtslose Leistungsmaximierung ausgerichteter Biologismus hervor. In der Logik der Ideologen gehörte beides zusammen – und zu den Voraussetzungen deutscher Größe nach dem „Endsieg": Denn der mit unerbittlicher Härte geführte Krieg gegen die Sowjetunion sollte den „Lebensraum" für die Verwirklichung jener rassenimperialistischen Herrschaftsideen erbringen, in dem die Deutschen die Rolle des Herrenvolkes auszufüllen haben würden.

Gerade diese in ihrer Vernichtungsdynamik immer widersinniger werdende Kriegführung und Besatzungspolitik in Polen und in der Sowjetunion, wo bezeichnenderweise auch der Mord an den Juden seine Tatorte fand, ist es freilich, die die Vermutung einer wohl strukturellen Unfähigkeit des Nationalsozialismus nahelegt, zu einer wie auch immer gearteten Begrenzung seines Herrschaftsanspruchs und damit zu einer Restabilisierung finden zu können. Diese Unfähigkeit war das Ergebnis einer sich allein durch Bezugnahme auf das Institut des „Führerwillens" legitimierenden Machtausübung weitgehend verselbständigter Subsysteme und Satrapien, die an die Stelle des vielfach parasitär zersetzten Staatsapparates getreten waren oder diesen überlagert hatten. Geregelte Politikformulierung und rationaler Interessenausgleich scheiterten in dem zu keinem Zeitpunkt dem monolithischen Selbstbild genügenden „Führerstaat" zusehends an seiner oft beschriebenen polykratischen Zersplitterung. Im Innern und mehr noch im

Äußeren resultierte daraus eine völlige Überdehnung der politischen bzw. militärischen Möglichkeiten. Gleichwohl war es im engeren Sinne weder diese Hybris noch gar das Handeln innerer Gegenkräfte, die dem Nationalsozialismus ein Ende setzten, sondern die militärische Anstrengung seiner äußeren Gegner.

3.5. Die Wirklichkeit des „Dritten Reiches" war geprägt durch eine nicht aufzulösende Verknüpfung von technischer Modernität und reaktionärer Vision. Unbehindert von der Rückwärtsgewandtheit vieler seiner ideologischen Postulate bediente sich der Nationalsozialismus der modernen →Technik und trieb auch ihre Durchsetzung voran. Ein verbreitetes Verlangen nach materieller Teilhabe und sozialer →Emanzipation wurde beantwortet mit permanenter klassenübergreifender Mobilisierung und dem expliziten Verzicht auf politische Normalität. Das Ergebnis war eine Gesellschaft im Ausnahmezustand (vgl. TRE 13,36,3ff). Die dadurch dann tatsächlich begünstigte Aufweichung überkommener sozialmoralischer Bindungen setzte enorme Energien frei. Diese beförderten die soziale und ökonomische Modernisierung ebenso wie die ideologische Tat – und damit einen singulären Prozeß der Kulturentledigung (vgl. TRE 20,202,41ff), der Tod und Leid über Millionen von Menschen brachte. Im Abstand eines halben Jahrhunderts erscheint uns der Nationalsozialismus als Versuch, in der Inhumanität einer rassischen Ordnung den Herausforderungen der modernen Massengesellschaft zu begegnen.

Literatur

Die nachstehende Auswahl aus einer international kaum noch zu übersehenden Fülle von Veröffentlichungen zu Nationalsozialismus und „Drittem Reich" legt den Schwerpunkt auf monographische *Darstellungen* in deutscher Sprache. Laufende Orientierung, insbesondere auch über die hier nicht berücksichtigte Zeitschriftenliteratur, bietet die vom *Institut für Zeitgeschichte* seit 1953 herausgegebene „Bibliographie zur Zeitgeschichte" (Beiheft der *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* [VZG]).

Allgemein: Hannah Arendt, Elemente u. Ursprünge totaler Herrschaft, Frankfurt/M. 1955 = 1975. – Martin Broszat, Der Nationalsozialismus. Weltanschauung, Programm u. Wirklichkeit, Stuttgart 1960. – Ders./Norbert Frei (Hg.), Das Dritte Reich im Überblick. Chronik, Ereignisse, Zusammenhänge, München/Zürich 1989 ³1992. – Hans Buchheim, Totalitäre Herrschaft. Wesen u. Merkmale, München 1962. – Allan Bullock, Hitler, Düsseldorf 1953 Kronberg 1977. – Joachim C. Fest, Hitler, Berlin 1973 Frankfurt/M. 1979. – Sebastian Haffner, Anm. zu Hitler, München 1978 Frankfurt/M. ²1983. – Klaus Hildebrand, Das Dritte Reich, München 1979 ⁴1991. – Peter Hüttenberger, Die Gauleiter. Stud. zum Wandel des Machtgefüges in der NSDAP, Stuttgart 1969. – Ian Kershaw, Der NS-Staat. Geschichtsinterpretationen u. Kontroversen im Überblick, Reinbek ²1994. – Dietrich Orlow, The History of the Nazi Party, 2 Bde., Pittsburgh 1969/1973. – Wolfgang Schieder (Hg.), Faschismus als soziale Bewegung. Deutschland u. Italien im Vergleich, Hamburg 1976. – Gerhard Schreiber, Hitler. Interpretationen 1923–1983, Darmstadt 1984 ²1988. – Josef Peter Stern, Hitler. Der Führer u. das Volk, München 1978. – Rainer Zitelmann, Hitler. Selbstverständnis eines Revolutionärs, Hamburg 1987 Stuttgart ⁴1991.

Zu 1. u. 2.: William Sheridan Allen, „Das haben wir nicht gewollt!". Die nationalsozialistische Machtergreifung in einer Kleinstadt 1930–1935, Gütersloh 1966. – Karl Dietrich Bracher, Die Auflösung der Weimarer Republik, Stuttgart 1955 Düsseldorf ⁵1984. – Martin Broszat, Die Machtergreifung. Der Aufstieg der NSDAP u. die Zerstörung der Weimarer Republik, München 1984 ³1990. – Ders. u.a. (Hg.), Deutschlands Weg in die Diktatur, Berlin 1983. – Jürgen W. Falter, Hitlers Wähler, München 1991. – Rudolf Heberle, Landbevölkerung u. Nationalsozialismus, Stuttgart 1963. – Konrad Heiden, Gesch. des Nationalsozialismus, Berlin 1932. – Ders., Geburt des Dritten Reiches, Zürich 1934. – Heinz Höhne, Die Machtergreifung, Reinbek 1983. – Wolfgang Horn, Führerideologie u. Parteiorganisation in der NSDAP (1919–1924), Düsseldorf 1972. – Gotthard Jasper, Die gescheiterte Zähmung. Wege zur Machtergreifung Hitlers, Frankfurt/M. 1986. – Udo Kissenkoetter, Gregor Straßer u. die NSDAP, Stuttgart 1978. – Werner Maser, Die Frühgesch. der NSDAP. Hitlers Weg bis 1924, Frankfurt/M. 1965 = 1981. – Erich Matthias/Rudolf Morsey (Hg.), Das Ende der Parteien 1933, Düsseldorf 1960 = 1984. – Hans Mommsen, Die verspielte Freiheit. Der Weg der Republik von Weimar in den Untergang 1918–1933, Berlin 1990. – Ernst Nolte, Der Faschismus in seiner Epoche, München 1963 ⁴1984. – Gerhard Schulz, Aufstieg des Nationalsozialismus, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1975. – Walter Struve, Aufstieg u. Herrschaft des Nationalsozialismus in einer industriellen Kleinstadt. Osterode am Harz 1918–1945, Essen 1992.

– Henry A. Turner jr., Die Großunternehmer u. der Aufstieg Hitlers, Berlin 1985. – Albrecht Tyrell, Vom Trommler zum Führer. Der Wandel von Hitlers Selbstverständnis zwischen 1919 u. 1924 u. die Entwicklung der NSDAP, München 1975. – Thilo Vogelsang, Reichswehr, Staat u. NSDAP, Stuttgart 1962. – Heinrich August Winkler, Der Weg in die Katastrophe. Arbeiter u. Arbeiterbewegung in der Weimarer Republik 1930 bis 1933, Berlin/Bonn 1987.

Zu 3.: Uwe Dietrich Adam, Judenpolitik im Dritten Reich, Düsseldorf 1972 Düsseldorf/Königstein 1979. – Götz Aly/Susanne Heim, Vordenker der Vernichtung. Auschwitz u. die dt. Pläne für eine neue europ. Ordnung, Hamburg 1991. – Shlomo Aronson, Reinhard Heydrich u. die Frühgesch. von Gestapo u. SD, Stuttgart 1971. – Gisela Bock, Zwangssterilisation im Nationalsozialismus, Opladen 1986. – Reinhard Bollmus, Das Amt Rosenberg u. seine Gegner, Stuttgart 1970. – Karl Dietrich Bracher, Die dt. Diktatur, Köln 1969 [6]1980. – Ders./Wolfgang Sauer/Gerhard Schulz, Die nationalsozialistische Machtergreifung, Köln 1960 Frankfurt/M. 1974. – Ders./Manfred Funke/Hans-Adolf Jacobsen (Hg.), Nationalsozialistische Diktatur 1933–1945, Düsseldorf 1983. – Dies. (Hg.), Deutschland 1933–1945. Neue Stud. zur nationalsozialistischen Herrschaft, Düsseldorf 1992. – Martin Broszat, Nationalsozialistische Polenpolitik 1939–1945, Frankfurt/M./Hamburg 1965. – Ders., Der Staat Hitlers. Grundlegung u. Entwicklung seiner inneren Verfassung, Müncen 1969 [13]1992. – Ders. u. a. (Hg.), Bayern in der NS-Zeit, 5 Bde., München/Wien 1977–1983. – Hans Buchheim u. a., Anatomie des NS-Staates, Olten 1965 München [5]1989. – Philippe Burrin, Hitler u. die Juden. Die Entscheidung für den Völkermord, Frankfurt/M. 1993. – Das Dt. Reich u. der Zweite Weltkrieg, hg. vom Militärgesch. Forschungsamt, bisher 6 Bde., Stuttgart 1979–1990. – Peter Diehl-Thiele, Partei u. Staat im Dritten Reich, München 1969 [2]1971. – Jost Dülffer, Dt. Gesch. 1933–1945. Führerglaube u. Vernichtungskrieg, Stuttgart/Berlin/Köln 1992. – Dietrich Eichholtz, Gesch. der dt. Kriegswirtschaft 1939–1945, 2 Bde., Berlin 1969/1985. – Ernst Fraenkel, Der Doppelstaat, Frankfurt/M. 1974 1984. – Norbert Frei, Der Führerstaat. Nationalsozialistische Herrschaft 1933 bis 1945, München 1987 [3]1993. – Hermann Graml, Reichskristallnacht. Antisemitismus u. Judenverfolgung im Dritten Reich, München 1988 [2]1989. – Ders., Europas Weg in den Krieg. Hitler u. die Mächte 1939, München 1989. – Lothar Gruchmann, Justiz im Dritten Reich. 1933–1940. Anpassung u. Unterwerfung in der Ära Gürtner, München 1988 [2]1990. – Ders., Totaler Krieg. Vom Blitzkrieg zur bedingungslosen Kapitulation, München 1991. – Richard Grunberger, Das zwölfjährige Reich. Eine Sozialgesch. des nationalsozialistischen Deutschland, Wien 1971. – Helmut Heiber, Walter Frank u. sein Reichsinstitut für Gesch. des neuen Deutschlands, München 1966. – Ulrich Herbert, Fremdarbeiter. Politik u. Praxis des „Ausländer-Einsatzes" in der Kriegswirtschaft des Dritten Reiches, Bonn 1985. – Ludolf Herbst, Der totale Krieg u. die Ordnung der Wirtschaft, Stuttgart 1982. – Klaus Hildebrand, Dt. Außenpolitik 1933–1945, Stuttgart u. a. 1971 [4]1980. – Andreas Hillgruber, Hitlers Strategie, Politik u. Kriegführung 1940–1941, München 1965 [2]1982. – Gerhard Hirschfeld/Lothar Kettenacker (Hg.), Der „Führerstaat". Mythos u. Realität, Stuttgart 1981. – Heinz Höhne, Der Orden unter dem Totenkopf. Die Gesch. der SS, Gütersloh 1967. – Ders., Die Zeit der Illusionen. Hitler u. die Anfänge des Dritten Reiches, Düsseldorf u. a. 1991. – Peter Hoffmann, Widerstand, Staatsstreich, Attentat, München [2]1970. – Hans-Adolf Jacobsen, Nationalsozialistische Außenpolitik 1933–1938, Frankfurt/M. 1968. – Eberhard Jäckel, Hitlers Weltanschauung, Tübingen 1969 Stuttgart 1981. – Ders., Hitlers Herrschaft, Stuttgart 1986. – Michael H. Kater, Das „Ahnenerbe" der SS 1935–1945, München 1984. – Ian Kershaw, Der Hitler-Mythos. Volksmeinung u. Propaganda im Dritten Reich, Stuttgart 1980. – Ders., Hitlers Macht. Das Profil der NS-Herrschaft, München 1992. – Eugen Kogon, Der SS-Staat, Frankfurt/M. 1946 München 1988. – Helmut Krausnick/Hans-Heinrich Wilhelm, Die Truppe des Weltanschauungskrieges. Die Einsatzgruppen der Sicherheitspolizei u. des SD 1938–1942, Stuttgart 1981. – Peter Longerich, Die braunen Bataillone. Gesch. der SA, München 1989. – Timothy W. Mason, Arbeiterklasse u. Volksgemeinschaft: Dokumente u. Materialien zur dt. Arbeiterpolitik 1936–1939, Opladen 1975. – Alan Milward, Die dt. Kriegswirtschaft 1939–1945, Stuttgart 1966. – Hans Mommsen, Beamtentum im Dritten Reich, Stuttgart 1966. – Ders., Der Nationalsozialismus u. die dt. Gesellschaft. Reinbek 1991. – Klaus-Jürgen Müller, Das Heer u. Hitler, Stuttgart 1969. – Franz Neumann, Behemoth. Struktur u. Praxis des Nationalsozialismus 1933–1944, Köln 1977 Frankfurt/M. 1984. – Lutz Niethammer (Hg.), „Die Jahre weiß man nicht, wo man die heute hinsetzen soll." Faschismuserfahrungen im Ruhrgebiet, Berlin/Bonn 1983. – Dieter Petzina, Autarkiepolitik im Dritten Reich. Der nationalsozialistische Vierjahresplan, Stuttgart 1968. – Detlev Peukert, Volksgenossen u. Gemeinschaftsfremde, Köln 1982. – Dieter Rebentisch, Führerstaat u. Verwaltung im Zweiten Weltkrieg, Stuttgart 1989. – Marie-Luise Recker, Nationalsozialistische Sozialpolitik im Zweiten Weltkrieg, München 1985. – Carola Sachse u. a., Angst, Belohnung, Zucht u. Ordnung. Herrschaftsmechanismen im Nationalsozialismus, Opladen 1982. – Jürgen Schmädecke/Peter Steinbach (Hg.), Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus, München/Zürich 1985. – Karlheinz Schmeer, Die Regie des öffentlichen Lebens im Dritten Reich, München 1956. – Hans-Walter Schmuhl, Rassenhygiene, Nationalsozialismus, Euthanasie, Göttingen 1987. – David Schoenbaum,

Die braune Revolution. Eine Sozialgesch. des Dritten Reiches, Köln 1968 München 1980. – Wolfgang Sofksy, Die Ordnung des Terrors. Das Konzentrationslager, Frankfurt/M. 1993. – Marlis G. Steinert, Hitlers Krieg u. die Deutschen. Stimmung u. Haltung der dt. Bevölkerung im Zweiten Weltkrieg, Düsseldorf/Wien 1970. – Christian Streit, Keine Kameraden. Die Wehrmacht u. die sowjetischen Kriegsgefangenen 1941–1945, München 1978. – Hans-Ulrich Thamer, Verführung u. Gewalt. Deutschland 1933–1945, Berlin 1986. – Klaus Vondung, Magie u. Manipulation. Ideologischer Kult u. politische Religion des Nationalsozialismus, München 1979. – Bernd-Jürgen Wendt, Großdeutschland. Außenpolitik u. Kriegsvorbereitung des Hitler-Regimes, München 1987 ²1989. – Wolfgang Zollitsch, Arbeiter zwischen Weltwirtschaftskrise u. Nationalsozialismus, Göttingen 1990.

Norbert Frei

Nationalsozialismus und Kirchen

1. Begriff, Forschungsgeschichte und Forschungsaufgaben 2. Die Religionspolitik der NSDAP vor 1933 3. Stellungnahmen der Kirchen zum Nationalsozialismus vor 1933 3.1. Katholische Kirche 3.2. Evangelische Kirche 4. Nationalsozialismus und Kirchen 1933–1934 4.1. Die Kirchenpolitik der Regierung Hitlers 4.2. Evangelische Kirche 4.3. Katholische Kirche 5. Nationalsozialismus und Kirchen 1935–1939 5.1. Evangelische Kirche 5.2. Katholische Kirche 6. Die Kirchen im Zweiten Weltkrieg 6.1. Überblick 6.2. Die Kirchen und die Staatsverbrechen 6.3. Die Kirchen und die Widerstandsbewegung 7. Der Übergang in die Nachkriegszeit (Anmerkungen/Quellen/Literatur S. 71)

1. Begriff, Forschungsgeschichte und Forschungsaufgaben

1.1. Begriff

Die Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland während der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft (→Nationalsozialismus) ist bislang fast immer unter der Gesamtüberschrift *Kirchenkampf* dargestellt worden.[1] Dieses Wort war im Frühsommer 1933 aufgekommen und hatte schnell eine sehr weite Verbreitung gefunden. Anfangs bezog man es ausschließlich auf die innerkirchlichen Auseinandersetzungen („Kirchenwirren": Gauger), die durch das Vordringen der Kirchenpartei der →Deutschen Christen in die kirchlichen Leitungsgremien und Leitungsämter ausgelöst worden waren (s. u. 4.2.). Schon Anfang 1934 konnte einer der Hauptbeteiligten an diesem Kampf *in* der Kirche *um* die Kirche, M. →Niemöller, erklären, daß „der Kampf jetzt abgebrochen" sei und rückblickend das Geschehen mit den Worten charakterisieren:

> „Es ist nach wie vor unsere Überzeugung: der Kampf, der seit dem Sommer 1933 gegen ein Gewaltregiment in der Deutschen evangelischen Kirche geführt worden ist, war und ist noch ein Ringen um die bekenntnismäßige Haltung und das evangeliumsgemäße Handeln unserer Kirche. Er begann damit, daß auf Synoden mit Majorität Gesetze beschlossen wurden, die den Bekenntnisstand der Kirche gegen die ernsten und gewissensmäßig begründeten Einwände einer erheblichen Minderheit kurzerhand abänderten" (JK 2 [1934] 140).

Als Bezeichnung für diese während der Jahre 1933/34 in der evangelischen Kirche sich ereignenden Auseinandersetzungen um die Leitung der Kirche, ihre Ordnung und ihren Bekenntnisstand, ist der Begriff *Kirchenkampf* durchaus zutreffend; als kirchengeschichtliche Epochenbezeichnung für die Gesamtheit aller die Kirchen betreffenden Ereignisse in den Jahren zwischen 1933 und 1945 kann er hingegen nicht mehr verwendet werden. Vor allem zwei Gründe zwingen zum Verzicht auf den über Jahrzehnte hinweg in der Forschung fest etablierten Begriff:

1. Da es vergleichbare innerkirchliche Auseinandersetzungen in der Römisch-katholischen Kirche in Deutschland während der nationalsozialistischen Herrschaft nicht gab, engt der Begriff *Kirchenkampf* die historiographische Perspektive auf die evangelische Kirche ein; die Geschichte des deutschen Katholizismus zwischen 1933 und 1945 kann nicht unter der Überschrift *Kirchenkampf* dargestellt werden. 2. Völlig untauglich ist der Begriff *Kirchenkampf*, wenn mit ihm die Gesamthaltung der Kirchen in den Jahren der nationalsozialistischen Diktatur bezeichnet werden soll. Nur kleine bis kleinste Segmente des vielschichtigen Geschehens können als „Kampf", als „resistentes Verhalten", als „Opposition" oder als „Widerstand" gegen die nationalsozialistische Herrschaft bezeichnet werden (→Widerstandsrecht). Weil das Wort *Kirchenkampf* bereits eine

wertende Deutung des Geschehens in sich enthält, ist es als zeithistorische Epochenbezeichnung nicht verwendbar.

Die neuere Kirchliche Zeitgeschichtsforschung (→Zeitgeschichte, Kirchliche) gibt dem Zeitabschnitt zwischen 1933 und 1945 die jede vorauslaufende Deutung vermeidende Überschrift *Nationalsozialismus und Kirchen*. Durch die Zusammenstellung dieser beiden Worte wird ohne jede Wertung der Forschungsgegenstand benannt. Zu erforschen sind: 1. Die Kirchenpolitik der Nationalsozialisten vor und nach der Übernahme der Regierungsverantwortung am 30. Januar 1933 und 2. die Haltung, die beide großen christlichen Kirchen zum Nationalsozialismus als →Ideologie (bzw. als →Weltanschauung) und als Herrschaftssystem eingenommen haben; darin eingeschlossen ist die Frage, wie die Kirchen auf die sie betreffenden Maßnahmen der nationalsozialistischen Regierung reagierten. Es liegt auf der Hand, daß es in beiden Bezugsfeldern eine Fülle von variablen Phänomenen gegeben hat, die sich zudem unter den jeweiligen politischen Rahmenbedingungen ständig veränderten.

1.2. Forschungsgeschichte

1.2.1. Die ersten Veröffentlichungen nach 1945, in denen über die Geschichte der Kirchen in der Zeit des Nationalsozialismus berichtet wurde, waren aus dem Blickwinkel von Beteiligten und Betroffenen geschrieben worden. Man versuchte entweder apologetisch die eigene Haltung in den Jahren zwischen 1933 und 1945 zu erklären und zu rechtfertigen oder man wollte „bezeugen, daß Gott heute noch Wunder tut, und daß Er durch seine Wundermacht eine müde und satte, kampfentwöhnte und leidensscheue Kirche gezwungen hat, eine bekennende Kirche zu werden" (W. Niemöller, Kampf u. Zeugnis 9). Die Herausgabe erster Dokumentensammlungen (Wolf, Zeugnisse [1946–1947]; Beckmann, KJ 1933–1944 [1948]; Hermelink, Kirche im Kampf [1950]) zeigte das früh einsetzende Bemühen, neben die persönlichen Erlebnis- und Erfahrungsberichte objektive Informationen zu stellen. Dennoch stand der Streit für und wider die „Kirchenkampflegenden" (Baumgärtel) bis in die Mitte der 50er Jahre im Vordergrund fast aller Veröffentlichungen zum „Kirchenkampf im Dritten Reich".

1.2.2. Eine erste deutliche Zäsur bildet in der Forschungsgeschichte die Berufung von kirchlichen Kommissionen, denen der Auftrag erteilt wurde, die jüngste Kirchengeschichte wissenschaftlich zu erforschen. So berief der Rat der EKD (TRE 10,672,43ff) im Jahre 1955 eine *Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit*. Diese Kommission, deren erster Vorsitzender der Kirchenhistoriker Kurt Dietrich Schmidt (1896–1964) war, sollte die Voraussetzungen für eine später zu schreibende Geschichte der Kirchen in der Zeit des Nationalsozialismus schaffen. Dazu gehörten die Registrierung, Sicherung und Archivierung des nicht von Kirchenbehörden verwalteten Aktenmaterials, die Sammlung und Sichtung von Nachlässen sowie die Befragung noch lebender Beteiligter aller kirchenpolitischen Gruppierungen. Darüber hinaus regte die Kommission Einzeluntersuchungen zum Verlauf der Synoden der *Bekennenden Kirche* (BK) und zu anderen Themen an. In der Veröffentlichungsreihe *Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes* (AGK) erschienen bis 1975 29 Bände, die 1984 durch einen Registerband (Grünzinger-Siebert) erschlossen wurden. In einer Ergänzungsreihe (AGK.E) wurden Untersuchungen veröffentlicht, die sich mit Sonderentwicklungen (auch außerhalb Deutschlands) beschäftigten (bis 1978 11 Bde.).

Die personelle Zusammensetzung der „Kirchenkampfkommission" – es handelte sich anfangs ausschließlich um Kirchenvertreter, die zwischen 1933 und 1945 selbst an exponierter Stelle gestanden hatten – brachte es mit sich, daß bei der Auswahl der Forschungsgegenstände Themen aus dem Bereich der BK bevorzugt wurden. „Das starke positionelle Legitimationsinteresse der Kirchenkampf-Geschichtsschreibung [in dieser Phase], der es immer auch um den ‚Ertrag' des Kirchenkampfes ging, implizierte, daß die historische Wahrheit in ihrer Einbindung in die gesellschaftlich-politische Wirklichkeit nicht immer in ihrer Komplexität erkannt und analysiert wurde, zumal wenn die Vorentscheidungen im Hinblick auf die Resultate historischer Untersuchung bereits feststanden" (Nicolaisen: EvErz 42 [1990] 414).

Die 1970 erfolgte Umbenennung der EKD-Kommission in *Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte* und der etwa gleichzeitig einsetzende Generationenwechsel unter den evangelischen Kirchenhistorikern führten zu einer Erweiterung des Forschungszeitraums und des Forschungsinteresses. Die Jahre 1933 bis 1945 wurden nicht mehr als ein in sich abgeschlossener Zeitraum angesehen, sondern als integraler Teil der gesamten Kirchlichen Zeitgeschichte, die schwerlich als bloße Vor- und Nachgeschichte des „Kirchenkampfes" betrachtet werden kann. Die neue Veröffentlichungsreihe der EKD-Kommission (*Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte* [AKZG], Reihe A *Quellen*, B *Darstellungen*, bisher 28 Bde.) nimmt Untersuchungen zum gesamten Zeitraum und zu allen kirchenpolitischen und theologischen Positionen auf.

1.2.3. Die katholische *Deutsche Bischofskonferenz* (s. TRE 19,417,6–14) berief im Jahr 1962 eine *Kommission für Zeitgeschichte* zur „Anregung, Förderung, Durchführung und Veröffentlichung wissenschaftlicher Arbeiten über die Geschichte des deutschen Katholizismus im 20. Jahrhundert mit ihren Wurzeln im 19. Jahrhundert". Diese Formulierung zeigt, daß man auf katholischer Seite von Anfang an nicht allein die Periode der Herrschaft Hitlers behandeln wollte, sondern sich vornahm, umfassendere Problemstellungen zu erörtern, weil sonst „kein befriedigendes Verständnis der Geschichte des 20. Jahrhunderts erwartet werden" könne.[2] Dennoch ist die Mehrzahl der *Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte* (VKZG, Reihe A *Quellen*, B *Forschungen*, bisher 42 u. 62 Bde.) Themen aus der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft gewidmet.

1.2.4. Mitte der 70er Jahre waren die vorbereitende Quellenerschließung und die Klärung von wesentlichen Geschehensabläufen so weit vorangeschritten, daß nahezu gleichzeitig zwei große Gesamtdarstellungen mit ihrem Erscheinen beginnen konnten. Der Leipziger Kirchenhistoriker Kurt Meier (geb. 1927) veröffentlichte 1976 den ersten Band des Werkes *Der evangelische Kirchenkampf* (1984 mit Bd. 3 abgeschlossen). Meiers Gesamtdarstellung zeichnet sich dadurch aus, daß sie die Entwicklungen in der *Reichskirche* ebenso wie in den einzelnen →Landeskirchen berücksichtigt. Der Tübinger Kirchenhistoriker Klaus Scholder (1930–1985) brachte 1977 den ersten Band einer Geschichte *beider* Kirchen in der Zeit des Nationalsozialismus heraus (*Die Kirchen und das Dritte Reich*). Der Untertitel *Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934* deutete Scholders Periodisierungsvorschlag für die gesamte Kirchliche Zeitgeschichte an; der Untertitel des 1985 postum erschienenen zweiten Bandes, *Das Jahr der Ernüchterung 1934. Barmen und Rom*, hob die von Scholder programmatisch vertretene Konzentration der Darstellung auf die *1. Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche* (s. u. 4.2.8.) und auf das *Reichskonkordat* (s. u. 4.3.2.) hervor (Lit. zur Diskussion der Thesen Scholders bei Mehlhausen: VF 34 [1989] 67 f).

1.2.5. Nach dem Erscheinen dieser ersten maßstabsetzenden Gesamtdarstellungen – zu denen auf katholischer Seite Aufsatzsammlungen traten, die den gesamten Zeitraum im Überblick erschlossen (Albrecht; Gotto/Repgen) – ist die Forschung in großer Breite weiter vorangeschritten. Das Thema *Nationalsozialismus und Kirchen* blieb keineswegs die Domäne der Kirchenhistoriker. Auch Wissenschaftler anderer historischer Spezialdisziplinen wandten sich der Thematik mit unterschiedlichen Methoden zu. Die Quellenerschließung und die Klärung von Einzelproblemen wurden durch Zentenar-Gedenkfeiern (etwa: Barmen 1934–1984) kräftig gefördert. Zudem gaben Landeskirchen, kirchliche Einrichtungen und Werke die Erforschung ihrer Institutionengeschichte bei eigens berufenen historischen Kommissionen in Auftrag. Besonders brisante Fragenkomplexe, wie etwa die Haltung der Kirchen zu den sog. Euthanasieaktionen (→Euthanasie), zur Verfolgung und Vernichtung des europäischen Judentums (s. TRE 3,161,42 ff; 17,367,42 ff; 390,19 ff), zur Entnazifizierung (vgl. Vollnhals) und zu den Kriegsverbrecher-Prozessen der Alliierten (vgl. Klee), wurden und werden unter großer öffentlicher Beteiligung nicht nur von Fachhistorikern leidenschaftlich und kontrovers diskutiert.

1.3. Forschungsaufgaben

Das gesamte Schrifttum zum Thema *Nationalsozialismus und Kirchen* ist so umfangreich geworden, daß es auch von Spezialbibliographien nicht mehr vollständig erfaßt werden kann. Dennoch gibt es Desiderate der Forschung:

Es fehlen Biographien der Hauptbeteiligten aus *allen* kirchenpolitischen Lagern; noch sind nicht einmal alle wichtigen Nachlässe gesichert. Es fehlen ferner detaillierte Studien über Entstehung, Organisation, Konzeption, Aktivität und personelle Zusammensetzung wichtiger kirchlicher Gremien und Amtsstellen (vgl. Braun/Nicolaisen, Verantwortung II,XXIII; 556–562). Es müßten Gesamt- und Übersichtsdarstellungen erarbeitet werden, die das Geschehen nicht nur von der kirchlichen Leitungsebene her betrachten, sondern die Alltags- und Mentalitätsgeschichte der Kirchenglieder zu erfassen versuchen. Zur Frömmigkeitsgeschichte des Zeitraums sowie zu Einzelfragen, wie etwa der Entwicklung der Predigt, gibt es noch keine Untersuchungen. Die Erforschung der Rolle der Frauen im *Kirchenkampf* steht noch in den Anfängen (vgl. Schröder/Nützel). Auch für die Thematik *Kirchenkampf und Ökumene* (vgl. Boyens; Schjørring) gibt es noch viele Desiderate. Ferner hat die anfängliche Konzentration der Forschung auf das Jahr 1933 – und hier wiederum auf theologische und theologiepolitische Fragen – bis heute zur Folge, daß die frühe Vorkriegszeit sowie die Kriegszeit wenig bekannt sind; dasselbe gilt für die Sozial- und Gesellschaftsgeschichte der Christen in Deutschland im gesamten Zeitraum (vgl. KoGe 1,VII f). Schließlich ist der christlich motivierte Widerstand gegen den Nationalsozialismus – auch in den während des Krieges besetzten Ländern – bislang nur im Blick auf einige herausragende Persönlichkeiten (etwa D. →Bonhoeffer, Hans von Dohnanyi [1902–1945] und sein Kreis) untersucht worden (Übersichten bei Meier III,587–616; Schmädeke/Steinbach [Hg.], Widerstand 227–326).

2. *Die Religionspolitik der NSDAP vor 1933*

2.1. Innerhalb der politischen Zielsetzungen der NSDAP hatte in der Frühzeit der „Bewegung" die Stellung der Partei zu den beiden großen Konfessionskirchen in Deutschland nur eine untergeordnete Position eingenommen. Das 25 Punkte umfassende *Parteiprogramm* vom 24. Februar 1920 forderte in Art. 24 „die Freiheit aller religiösen Bekenntnisse im Staat, soweit sie nicht dessen Bestand gefährden oder gegen das Sittlichkeits- oder Moralgefühl der germanischen Rasse verstoßen". Auf diese Grundsatzforderung folgte der vielfältige Interpretationen zulassende Satz: „Die Partei als solche vertritt den Standpunkt eines positiven Christentums, ohne sich konfessionell an ein bestimmtes Bekenntnis zu binden" (Huber/Huber IV,438 A.7). Hitler wollte auf seinem Weg zur politischen Macht Konflikte mit den Kirchen vermeiden. Er betonte seine Indifferenz gegenüber theologischen und religiösen Streitfragen, sofern es sich nicht um das →Judentum handelte. In *Mein Kampf* hatte er erklärt: „Es konnte in den Reihen unserer Bewegung der gläubigste Protestant neben dem gläubigsten Katholiken sitzen, ohne je in den geringsten Gewissenskonflikt mit seiner religiösen Überzeugung geraten zu müssen".[3]

2.2. Radikale kirchenkritische und antichristliche Thesen und Programme einzelner Parteigenossen wurden schon vor 1933 von der Parteiführung abgelehnt. Im Blick auf die Wähler – vor allem aus den protestantischen Bevölkerungskreisen – sollte es hier zu keinen unnötigen Konfrontationen kommen. So mußte Alfred Rosenberg (TRE 8,557,35–41) sein 1930 erschienenes Werk *Der Mythus des 20. Jahrhunderts* im Vorwort und in einem Artikel im *Völkischen Beobachter* ausdrücklich als „Privatmeinung des Verfassers" bezeichnen, für die die Partei nicht verantwortlich gemacht werden könne. Auch zu besonders profilierten Vertretern der →Deutschgläubigen Bewegungen ließ Hitler eine Trennlinie ziehen.

Der thüringische NS-Gauleiter Arthur Dinter (1876–1948), der eine völkisch-freireligiöse *Deutsche Volkskirche* gegründet hatte und mit provozierenden antikatholischen Thesen über *Religion und Nationalsozialismus* hervorgetreten war, wurde nach einem langwierigen Verfahren 1928 aus der Partei ausgeschlossen. Damit hatte sich die Partei von einem Repräsentanten jener völkischen Tradition getrennt, „aus der sie 1919 entstanden war, der sie ihre Weltanschauung, ihre Grundlagen und ihre Ziele verdankte" (Scholder I,122). Hinter dieser Entscheidung stand bei Hitler allerdings kein Abrücken von den alten Grundüberzeugungen, sondern die pragmatische Einsicht, daß theoretische Auseinandersetzungen über Weltanschauungsfragen der Partei auf ihrem Weg zur Macht nur schaden könnten.

2.3. Als die Nationalsozialisten seit Anfang der 30er Jahre in den Parlamenten mit immer größer werdenden Fraktionen vertreten waren, kam es zu heftigen Zusammenstößen mit den Abgeordneten der Zentrumspartei (→Parteien), denen die Nationalso-

zialisten →Ultramontanismus sowie die Vermischung von Politik und Religion vorwarfen. Die NSDAP lehnte bis 1933 alle Staatskirchenverträge (→Konkordate) grundsätzlich ab, weil solche Verträge in Staat und Kirche gleichgestellte Partner sehen. Demgegenüber vertrat die NSDAP den kirchenpolitischen Grundsatz, das Verhältnis zwischen →Kirche und Staat müsse auf dem Weg der Gesetzgebung geklärt werden, weil auch dem nachrevolutionären Staat die Kirchenhoheit zustehe. Diese Argumentation wurde nicht nur gegen den „politischen Katholizismus" geltend gemacht, sondern – etwas abgemildert – auch gegenüber der evangelischen Kirche. Als im Preußischen Landtag nach jahrelanger Vorarbeit im Mai 1931 der *Vertrag des Freistaates Preußen mit den Evangelischen Landeskirchen* zur Abstimmung stand (Huber/Huber IV,705–722), erklärte der NSDAP-Fraktionssprecher, man achte die Rechte der christlichen Kirchen, sei aber der Meinung, „daß es Sache des Staates, und zwar des nationalsozialistischen Staates, ist, die Kirchen und ihre Interessen zu schützen und das Verhältnis zwischen Staat und Kirche nach den Grundsätzen des Deutschtums und des Christentums zu ordnen".[4]

3. *Stellungnahmen der Kirchen zum Nationalsozialismus vor 1933*

3.1. *Katholische Kirche*

Die Katholische Kirche hat seit Mitte der 20er Jahre ihre Mitglieder in offiziellen Stellungnahmen vor der Weltanschauung des Nationalsozialismus gewarnt. Im Februar 1931 wurde eine *Pastorale Anweisung* des bayerischen Episkopats veröffentlicht, in der es hieß, der Nationalsozialismus setze „eine neue Weltanschauung an die Stelle des christlichen Glaubens". Art. 24 des Parteiprogramms wolle „das ewig gültige christliche Sittengesetz an dem Moralgefühl der gemanischen Rasse" nachprüfen und stehe somit „im Widerspruch mit der christlichen Gesellschaftslehre ... Die Bischöfe müssen also als Wächter der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre vor dem Nationalsozialismus warnen, solange und soweit er kulturpolitisch Auffassungen kundgibt, die mit der katholischen Lehre nicht vereinbar sind". Man verbot die „Teilnahme von Nationalsozialisten an gottesdienstlichen Veranstaltungen in geschlossenen Kolonnen mit Uniform und Fahne". Aktiven Nationalsozialisten wurden Kirchenstrafen angedroht (Huber/Huber IV,438). Eine Instruktion der *Fuldaer Bischofskonferenz* (TRE 19,417,4ff) vom 17. August 1932 erklärte „die Zugehörigkeit zu dieser Partei [NSDAP] für unerlaubt" (a.a.O. 454).

Bis zum Zeitpunkt der Machtübernahme Hitlers haben die katholischen Bischöfe insgesamt keinen Zweifel daran gelassen, daß es zwischen ihnen und dem Nationalsozialismus als Weltanschauung eine offene Gegnerschaft gebe, wenn sich auch der Tenor der Stellungnahmen unterschied: Der Vorsitzende der *Fuldaer Bischofskonferenz*, Adolf Kardinal Bertram (1859–1945), bevorzugte abgrenzende Aussagen lehrhaften Inhalts, während die bayerischen Bischöfe Anweisungen für die Seelsorge in Einzelfällen geben wollten.

3.2. *Evangelische Kirche*

Die evangelischen Kirchenleitungen bemühten sich, ihre während der gesamten Weimarer Zeit eingenommene neutrale Haltung „über den Parteien" (Wright) auch gegenüber der NSDAP einzuhalten. Vor 1933 wurden keine grundsätzlichen Erklärungen zum Nationalsozialismus abgegeben. Die Stellungnahmen einzelner evangelischer Theologen zum Nationalsozialismus im gleichen Zeitraum reichten von wenigen entschiedenen Ablehnungen bis zur vorbehaltlosen Zustimmung.

3.2.1. Als namhafter Vertreter der →Religiösen Sozialisten erklärte P. →Tillich 1932: „Ein Protestantismus, der sich dem Nationalsozialismus öffnet und den Sozialismus verwirft, ist im Begriff, wieder einmal seinen Auftrag an der Welt zu verraten" (Huber/Huber IV,819). Auf der anderen Seite des breiten Meinungsspektrums im deutschen Gesamtprotestantismus standen jene Theologen, die das völkische Gedankengut des Nationalsozialismus bejahten, in ihm die Chance für neue volksmissionarische Aktivi-

täten sahen und mit der Kirchenpartei →*Deutsche Christen* (DC) seit 1931 in die kirchlichen Leitungsgremien einzuziehen begannen, um dort nach dem „Führerprinzip" den Aufbau einer *Reichskirche* durchzusetzen. Eine breite mittlere Gruppe stimmte von einer national-konservativen Position aus den Zielen der Politik Hitlers zu, insbesondere der Frontstellung gegen →Kommunismus und parlamentarischen →Pluralismus. Der →Antisemitismus der Nationalsozialisten wurde zumindest stillschweigend toleriert. Wahlanalysen belegen, daß die NSDAP in überwiegend protestantischen Gebieten ihre größten Erfolge hatte (vgl. Falter).

3.2.2. Charakteristisch für die Haltung vieler protestantischer Theologen zum Nationalsozialismus war, daß man sich durch ihn dazu herausgefordert fühlte, bestimmte theologische Sachfragen mit großer Intensität neu zur Diskussion zu stellen. Weil der Nationalsozialismus als Kraftquellen der Nation Blut, Boden, Geschichte und Religion hochschätzte und geradezu für heilig erklärte, erhielten die theologischen Fragen nach der Bedeutung einer Theologie der Schöpfungsordnungen (→Schöpfer/Schöpfung; vgl. TRE 13,130–132) sowie nach der →Offenbarung Gottes in der Geschichte (vgl. TRE 9,496,40ff) besonderes Gewicht (vgl. Klotz [Hg.], Kirche u. das dritte Reich; Künneth/Schreiner [Hg.], Nation vor Gott). So deutete Walter Künneth (geb. 1901) 1932 die nationalsozialistische Bewegung geschichtstheologisch mit den Worten: „Der Nationalsozialismus ist die aus deutscher Not geborene Bewegung der Nation ... Das Ringen um ein anderes – drittes – Reich lebt aus der tiefsten Sinndeutung der deutschen Sendung in der Geschichte, die geschichtstheologisches Denken nicht ohne Fügung Gottes zu beurteilen vermag" (Huber/Huber IV,818). Bekannte Theologen wie P. →Althaus, F. →Brunstäd, W. →Elert, F. →Gogarten und E. →Hirsch entwickelten ihre Theologie in den 30er Jahren in einem durchaus Affinität signalisierenden Dialog mit völkischem Gedankengut.

3.2.3. Als im Juni 1932 bei gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen SA-Männern und Rotfront-Verbänden der KPD in Altona siebzehn Menschen getötet worden waren, nahmen die Altonaer Pastoren dieses Ereignis zum Anlaß, um ein *Wort und Bekenntnis in der Not und Verwirrung des öffentlichen Lebens* zu verfassen und es feierlich im Gottesdienst vor die Öffentlichkeit zu bringen.

Hauptinitiator dieser kirchlich-theologischen Erklärung zur innenpolitischen Situation war H. →Asmussen. Das *Altonaer Bekenntnis* nahm zwar zum Nationalsozialismus nicht explizit Stellung, es wollte aber aufdecken, „wo der Staat, die Parteien und die einzelnen die von Gott gewollte und gesetzte Ordnung durchbrochen haben ... Können wir die Not auch nicht beheben, so können wir doch, mit unter der Not des Volkes stehend, unserm Volk den Dienst erweisen, daß wir dies Wort von der rechten Ordnung sagen." Die Kirche dürfe sich in ihrer Verkündigung keinem „Einfluß einer politischen Macht unterstellen". Parteien, die „zu politischen Konfessionen geworden" seien, gefährdeten „nicht nur den Glauben an Gott, sondern auch den Bestand des Staates ... Das alles kommt daher: Wir wissen nicht mehr, daß Christus, der Herr, verheißen hat, was dem Leiden der Zeit ein Ende bereitet, und daß er allein es geben wird" (Huber/Huber IV,823–826).

Mit diesen Appellen zur Selbstbesinnung auf das Wesen und den Auftrag der Kirche eröffnete das *Altonaer Bekenntnis* die Reihe der „grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage" (Schmidt; vgl. TRE 13,433,15ff), deren Argumentationsstruktur für die Auseinandersetzungen in der evangelischen Kirche mit den innenpolitischen Ereignissen in der Folgezeit kennzeichnend geworden ist: Weil man sich aus theologischen Gründen zu einer direkten Stellungnahme zu den konkreten „Schäden des öffentlichen Lebens" nicht legitimiert fühlte und weil man sich aus politischen Gründen auf eine gemeinsame Erklärung nicht einigen konnte, verlagerte man die Auseinandersetzungen in den Bereich eines kontroversen Diskurses über die Lehre von der →Kirche.[5]

4. Nationalsozialismus und Kirchen 1933–1934

4.1. Die Kirchenpolitik der Regierung Hitlers

Hitler hat in seinen ersten öffentlichen Erklärungen als Reichskanzler kirchenpolitische Aussagen von so weitreichender Bedeutung gemacht wie keiner seiner Vorgänger während der Weimarer Zeit. Schon im „Aufruf der Reichsregierung an das Deutsche Volk" (1. Februar 1933) versicherte er, „die nationale Regierung ... wird das Christentum

als Basis unserer gesamten Moral ... in ihren festen Schutz nehmen" (Nicolaisen, Dokumente I,1).

Vor den Reichstagswahlen im März 1933 war Hitler darum bemüht, der Öffentlichkeit den Eindruck zu vermitteln, daß eine an christlichen Grundwerten orientierte Regierung die Verantwortung im Staat übernommen habe. Aber auch in der auf den „Tag von Potsdam" folgenden Regierungserklärung (23. März 1933) nannte er die beiden christlichen Konfessionen „wichtigste Faktoren der Erhaltung unseres Volkstums". Er sagte zu, daß die von den Ländern geschlossenen Kirchenverträge respektiert und die Rechte der Kirchen „nicht angetastet werden" sollten. Er erwarte allerdings, „daß die Arbeit an der nationalen und sittlichen Erhebung unseres Volkes, die sich die Regierung zur Aufgabe gestellt hat, umgekehrt die gleiche Würdigung erfährt." Ausdrücklich hob Hitler hervor, daß den Kirchen „in Schule und Erziehung" der „ihnen zukommende Einfluß" eingeräumt werde. Die Sorge der Regierung gelte „dem aufrichtigen Zusammenleben zwischen Kirche und Staat". Man lege ferner „den größten Wert darauf, die freundschaftlichen Beziehungen zum Heiligen Stuhle weiter zu pflegen und zu vertiefen" (a.a.O. 24).

Die von der nationalsozialistischen Propaganda geschaffene erwartungsvolle nationale Hochstimmung und die kirchenfreundlichen Erklärungen Hitlers hatten zur Folge, daß in beiden großen Kirchen deutliche Zeichen der Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit der neuen Regierung abgegeben wurden. Diese positive Einstellung kam nicht nur in offiziellen Erklärungen zum Ausdruck, sondern auch im Verzicht führender Kirchenvertreter auf Kritik an den ersten rigorosen Maßnahmen der Regierung. Gegen die auf den Reichstagsbrand folgenden *Notverordnungen*, die nahezu alle Grundrechte der Verfassung aufhoben, wurde kein Protest erhoben. Die Boykottmaßnahmen der SA gegen die Juden am 1. April 1933 wurden mit Stillschweigen übergangen oder sogar für verständlich erklärt. Wegen der Verhaftung zahlreicher Kommunisten, Sozialdemokraten und Gewerkschaftler hat es aus keinem kirchlichen Gremium rechtsstaatliche Rückfragen an die Regierung gegeben. Man wird nicht sagen können, daß der von den Nationalsozialisten bereits in diesen ersten Wochen ausgeübte Terror die Kirchenvertreter zum Schweigen gezwungen habe; es gab vielmehr gerade unter Protestanten sehr viel innere Zustimmung zum „energisch durchgreifenden" Handeln der Hitler-Regierung.

Nach der innenpolitischen Konsolidierung ihrer Macht gab die Regierung dann allerdings zu verstehen, daß die angekündigten und von beiden Seiten gewünschten Neuordnungen im Verhältnis zwischen Kirche und Staat nur erreicht werden könnten, wenn die Kirchen zu Zugeständnissen bereit seien. Welche kirchenpolitischen Forderungen die Regierung nun geltend machte, wurde für die evangelische Kirche im Zusammenhang mit der *Kirchenverfassungsfrage*, für die katholische Kirche bei den Verhandlungen um das *Reichskonkordat* erkennbar (s. TRE 8,591,21–27). Es zeigte sich auf der Ebene des Reichs wie der Länder, daß die Nationalsozialisten zur Durchsetzung ihrer Ziele auch spektakuläre Aktionen gegen die Kirchen nicht scheuten; man war allerdings bemüht, die Person des Reichskanzlers aus derartigen Konflikten so lange wie irgend möglich herauszuhalten. Hitler sollte vor der Öffentlichkeit als derjenige gelten können, der Kirchenwirren jeweils durch überlegene Entscheidungen wieder beruhigt hatte. Diese Taktik gelang den Verantwortlichen gut. Sie trug dazu bei, daß bis zum Ende der nationalsozialistischen Herrschaft im Kirchenvolk weithin der Eindruck erhalten blieb, nur nachgeordnete Partei- und Regierungsstellen gingen aggressiv gegen die Kirchen vor, während der „Führer" verläßlich zu seinen Grundsatzerklärungen stehe.

4.2. Evangelische Kirche

4.2.1. Die Verfassung der DEK und die Reichsbischofsfrage. Die 28 evangelischen Landeskirchen waren seit 1922 im *Deutschen Evangelischen Kirchenbund* (DEKB) zusammengeschlossen (TRE 10,662,15ff). Eine Reform der Bundesverfassung war während der Weimarer Zeit gelegentlich diskutiert worden, zu konkreten Vorarbeiten kam es

aber bis 1933 nicht. Der Vorsitzende des *Kirchenausschusses* des DEKB, Hermann Kapler (1867–1941), der in diesem Amt der höchste Repräsentant des deutschen Protestantismus war, berief nach Vorverhandlungen mit staatlichen und kirchlichen Stellen am 23. April 1933 ein „Dreimännerkollegium", dem der Auftrag erteilt wurde, „unverzüglich eine Reform der Verfassung des deutschen Protestantismus einzuleiten". Im „Dreimännerkollegium" vertrat Landesbischof August Marahrens (TRE 14,434,51ff) die →Lutherischen Kirchen, Studiendirektor Hermann Albert Hesse (1877–1957) die →Reformierten Kirchen und Kapler die →Evangelische Kirche der Union. Am 25. April 1933 ließ Hitler der Öffentlichkeit mitteilen, er habe den Königsberger Wehrkreispfarrer Ludwig Müller (1883–1945) zu seinem „Bevollmächtigten für die Angelegenheiten der evangelischen Kirche" berufen und ihm „den besonderen Auftrag" gegeben, „alle Arbeiten zur Schaffung einer evangelischen deutschen Reichskirche zu fördern" (Schneider, Reichsbischof 103–110). Durch diese Ernennung gab Hitler seine kirchenpolitischen Ziele bekannt:

1. Die für den nationalsozialistischen Staat unübersichtliche und darum möglicherweise gefährliche Zersplitterung des deutschen Protestantismus sollte durch die Schaffung einer zentralistisch geführten „Reichskirche" überwunden werden, und 2. wollte Hitler über seinen „Vertrauensmann" an dieser Entwicklung beteiligt werden. Das „Dreimännerkollegium" sah sich in dieser Situation veranlaßt, Müller zu den im Kloster Loccum stattfindenden Beratungen hinzuzuziehen.

Am 20. Mai 1933 veröffentlichte das um Müller erweiterte „Dreimännerkollegium" sein Beratungsergebnis (*Loccumer Manifest:* Schmidt I,153f). Der kurze Text legte für die künftige Verfassung der *Deutschen Evangelischen Kirche* (DEK) folgende *Grundzüge* fest: „Ein Reichsbischof lutherischen Bekenntnisses steht an ihrer Spitze. Ihm tritt ein geistliches Ministerium zur Seite ... Einer deutschen Nationalsynode liegt ob die Mitwirkung bei der Gesetzgebung und der Bestellung der Kirchenleitung ... Beratende Kammern verbürgen den im deutschen evangelischen Volkstum lebendigen Kräften die freie schöpferische Mitarbeit im Dienst der Kirche an Volk und Reich." Ausdrücklich wurde betont, daß durch die neue Kirchenverfassung die Bekenntnisgrundlagen der Landeskirchen nicht angetastet werden sollten. Umrahmt wurde die Verfassungsskizze von Sätzen, in denen die „Wende" der deutschen Geschichte als „Gottes Fügung" eine geschichtstheologische Deutung erhielt. Auf der Grundlage des *Loccumer Manifests* sollte nun ein Verfassungstext ausgearbeitet werden. Während dies geschah, entstand über die Person des künftigen Reichsbischofs ein folgenreicher innerkirchlicher Streit.

4.2.1.1. Die *Glaubensbewegung Deutsche Christen* (GDC) hatte Anfang April 1933 in Berlin ihre erste „Reichstagung" abgehalten, auf der in Anwesenheit hoher Regierungsvertreter (Frick, Göring) die rückhaltlose Bejahung des Nationalsozialismus programmatisch zum Ausdruck gebracht und der eigene Führungsanspruch lautstark angemeldet wurde. Die GDC war eine Sammlung recht unterschiedlicher völkisch-christlicher und dem Nationalsozialismus nahestehender kirchlicher Gruppierungen (Stemma bei Hey 149). „Führer" der GDC war zunächst Joachim Hossenfelder (1899–1976), der die Parole ausgab: „Der Staat Adolf Hitlers ruft nach der Kirche, die Kirche hat den Ruf zu hören" (Huber/Huber IV,828). Am 16. Mai 1933 übernahm Müller die „Schirmherrschaft" über die GDC und ließ ein neues Programm (*Ziele der GDC*) ausarbeiten (Schmidt I,143f), das gegenüber den älteren, von Hossenfelder verfaßten *Richtlinien* vom Mai 1932 (Schmidt I,135f) gemäßigter war (u.a. Verzicht auf Aussagen zur „Rassenlehre" und zur „Judenmission"). Die GDC proklamierte Müller zum Kandidaten für das Reichsbischofsamt. Man forderte, der Reichsbischof solle durch Urwahl des „gesamten evangelischen Kirchenvolks" in sein Amt berufen werden.

4.2.1.2. Am 9. Mai 1933 stellte sich die *Jungreformatorische Bewegung* als neue Kirchenpartei der Öffentlichkeit vor. Unterzeichner des Gründungs-Aufrufs (Schmidt I,145f) waren u.a. H. →Lilje, W. Künneth, F. Gogarten, K. →Heim, Karl Bernhard Ritter (1890–1968; →Michaelsbruderschaft) und Wilhelm Stählin (1883–1975); später schlossen sich auch M. Niemöller und D. →Bonhoeffer dieser Bewegung an, die sich

als theologische und kirchenpolitische Alternative zur GDC verstanden wissen wollte. Die *Jungreformatorische Bewegung* forderte, „daß bei den kommenden Entscheidungen einzig und allein aus dem Wesen der Kirche heraus" gehandelt werde. Die „Ausschließung von Nichtariern aus der Kirche" wurde „grundsätzlich" – unter Berufung auf den „Glauben an den Heiligen Geist" – abgelehnt. Man vertrat ferner die Ansicht, der Reichsbischof solle umgehend durch das „Dreimännerkollegium" ernannt werden. Als Kandidat wurde der hoch angesehene F. v. →Bodelschwingh d. J. vorgeschlagen. Die große Spannweite der bei den *Jungreformatoren* vertretenen theologischen Positionen brachte es mit sich, daß man im Grunde nur in einem Punkt einig war: Das Eindringen der GDC in die kirchlichen Leitungsämter sollte verhindert werden.

Trotz der dringlichen Einwände der Kirchenjuristen, die geltend machten, ein Reichsbischof könne erst gewählt werden, wenn eine förmlich in Kraft gesetzte neue Kirchenverfassung dieses Amt vorsehe, wurde nach recht tumultuarischen Wahlhandlungen v. Bodelschwingh am 27. Mai 1933 von den Vertretern der Landeskirchen zum Reichsbischof gewählt. Später wurde die „Wahl" in eine „Designation" umbenannt (Meier I,90–109; Scholder I,413–421). Der unterlegene Kandidat Müller und die GDC entfesselten eine rücksichtslose Kampagne gegen v. Bodelschwingh und dessen „unrechtmäßige" Wahl. Hitler und Reichspräsident v. Hindenburg weigerten sich, den „designierten" Reichsbischof auch nur zu einem Gespräch zu empfangen. Nach vier Wochen verzichtete v. Bodelschwingh auf das ihm angetragene Amt (Nicolaisen, Dokumente I,55–60).

4.2.2. Das Staatskommissariat in Preußen. Mit welcher Entschlossenheit und Rücksichtslosigkeit die Nationalsozialisten gegen die evangelische Kirche vorzugehen bereit waren, zeigte sich, als der 66jährige EOK-Präsident Kapler Anfang Juni 1933 um Versetzung in den Ruhestand gebeten hatte und sein Amt kommissarisch auf Ernst Stoltenhoff (1879–1953) übertragen worden war, der dem Nationalsozialismus aufgeschlossen gegenüberstand. Der preußische Kultusminister Bernhard Rust (1883–1945) bemängelte formal völlig zu Recht, daß aufgrund von Art. 7 des Preußischen Kirchenvertrages der Kirchensenat verpflichtet gewesen wäre, *vor* der Besetzung dieses leitenden kirchlichen Amtes bei der Regierung anzufragen, ob „Bedenken politischer Art" gegen den Vorgeschlagenen bestünden (Huber/Huber IV,710). Der Minister erklärte, die Kirche habe „den Rechtsboden" verlassen und könne nicht mehr „rechtsgültig" handeln. Der Leiter der Kirchenabteilung im Kultusministerium, August Jäger (1887–1949), wurde zum Staatskommissar „für den Bereich sämtlicher ev. Landeskirchen Preußens" ernannt (Nicolaisen, Dokumente I,69). Jäger begann ein rücksichtsloses Regiment. Er beurlaubte die leitenden Geistlichen (s. TRE 8,729,38ff); kirchliche Gebäude (u. a. Pressehaus, Kirchenbundesamt) ließ er von der SA besetzen. Gewählte Kirchenvertretungen wurden aufgelöst und in Schlüsselpositionen Anhänger der DC berufen.

Die „Schreckensherrschaft" Jägers, die durch eine fehlerhafte Entscheidung des Kirchensenats ermöglicht worden war, führte allen Verantwortlichen vor Augen, daß die Regierung eine Konfrontation mit den Kirchen überhaupt nicht scheute, sondern – wie zuvor schon in →Mecklenburg – auch geringfügige Vorgänge zum Anlaß nahm, um ihre zentralistischen kirchenpolitischen Ziele gewaltsam durchzusetzen und den DC zur Macht in der Kirche zu verhelfen. Proteste aus allen Kreisen der evangelischen Kirche halfen zunächst nichts. Erst als sich v. Hindenburg an Hitler gewandt hatte und ihm vorhielt, aus einer Fortdauer der Herrschaft Jägers werde „schwerster Schaden für Volk und Vaterland erwachsen" (Huber/Huber IV,859), wurde die Aktion am 13. Juli 1933 abgebrochen. Hitler nutzte geschickt die Gelegenheit der Fertigstellung der *Verfassung der DEK*, in der jetzt auch das Reichsbischofsamt verankert war (TRE 10,666,26–43), um die „sofortige Aufhebung aller staatlichen Notverordnungen" verfügen zu lassen. Er telegrafierte an den Reichspräsidenten:

„Die auch mir besonders am Herzen liegende innere Freiheit der Kirche wird durch Zurückziehung der Kommissare ... des Staates außer Zweifel gestellt. Der innere Neubau der Landeskirchen wird nach kirchlichem Recht durch freie Wahl des evangelischen Kirchenvolkes einer baldigen Vollendung entgegengeführt werden" (Nicolaisen, Dokumente I,87). In der Öffentlichkeit mußte

Hitler als derjenige angesehen werden, der den Frieden in der Kirche wiederhergestellt und mit der Anordnung von demokratischen Kirchenwahlen eine korrekte Entscheidung getroffen hatte.

4.2.3. Die Kirchenwahl des Jahres 1933. In der sehr kurzen Vorbereitungszeit für die in ganz Deutschland am 23. Juli 1933 abzuhaltenden Kirchenwahlen stellten sich drei Kirchenparteien der Öffentlichkeit vor: Die von den örtlichen Parteidienststellen der NSDAP massiv unterstützten DC, die *Jungreformatorische Bewegung* und die nur in Bonn antretende Liste von K. →Barth *Für die Freiheit des Evangeliums*. Mit diesen Kirchenparteien wurden die grundsätzlichen Positionen sichtbar, die weit über die Kirchenwahl hinaus den deutschen Protestantismus in drei Fraktionen geteilt haben:

1. Die erste Gruppe bildeten jene Kirchenvertreter, die prinzipiell den Nationalsozialismus bejahten, seine politischen wie kirchenpolitischen Ziele zu fördern versuchten, eine zentralistisch geführte *Reichskirche* anstrebten und nur beiläufig um eine theologische Legitimation ihres eigenen Programms bemüht waren.

2. In der Mitte stand eine weiträumige Sammlungsbewegung, die sich selbst kirchlich und theologisch als Alternative zur ersten Gruppe verstand, zeitweise auch zu offener Gegnerschaft gegen sie bereit war, aber in ihrer national-konservativen Gesinnung und in ihrer an Ordnungsvorstellungen orientierten Mentalität so viele Berührungspunkte mit ihrem Gegner gemeinsam hatte, daß eine Kooperation in bestimmten Situationen möglich blieb.

3. Die dritte, noch im Entstehen begriffene Gruppe betonte nachdrücklich den Primat der Theologie vor aller Politik und Kirchenpolitik und war zu keinerlei Kompromissen bereit, wenn es galt, die evangelische Kirche vor Einflüssen zu bewahren, die sich nicht durch die Heilige Schrift und die Bekenntnisse der Reformation legitimieren ließen. Für diese dritte Gruppe war ein völliger Rückzug der Kirche aus den Öffentlichkeitsaufgaben einer →Volkskirche eher denkbar als ein vermittelndes Eingehen auf die Grundsätze der beiden anderen Fraktionen.

4.2.3.1. Die *Deutschen Christen* traten zur Kirchenwahl mit folgenden Parolen an: Ihr Reichsbischofskandidat Müller genieße das besondere Vertrauen des Reichskanzlers; Hitler verdanke man die in der neuen Kirchenverfassung zum Ausdruck kommende Einigung der evangelischen Kirche, die keine „öde Gleichmacherei" sei, sondern die „zersplitterten Kräfte" des deutschen Protestantismus „auf dem gemeinsamen und unaufgebbaren Grunde der Reformation einheitlich zum Einsatz" bringen werde. Man betonte den dynamischen, volksmissionarischen Charakter der eigenen Bewegung, die gegen „reaktionäre Selbstgebundenheit" und „verrottete bürgerliche Weltanschauung" antreten werde. Man lehnte eine „Staatskirche" ab und erklärte: „Das nationalsozialistische Deutschland ruft nach der Kirche, nicht aus politischen Gründen, sondern weil es darum weiß, daß nur das Evangelium uns die Kraft geben kann, die unser Volk braucht, um den großen Kampf, in den es gestellt ist, durchfechten zu können!" Gegen die ökumenische Bewegung gerichtet war die Ablehnung eines sog. „weltbürgerlichen Christentums". „Wir sollen als Christen an der Stelle verantwortlich sein, an die uns Gott gestellt hat. Und er hat uns in unser Volk und unsere Rasse hineingestellt. Diesem unserem Volke, das aus langer Schmach und Schande erwacht ist und mitten in einem ungeheuren Kampfe steht, schuldet die Kirche das reine Evangelium."[6]

4.2.3.2. Die *Jungreformatorische Bewegung* hatte in dem kurzen Wahlkampf große organisatorische Schwierigkeiten zu bewältigen. Durch eine einstweilige Verfügung wurde ihr untersagt, unter dem Listennamen *Evangelische Kirche* anzutreten; bereits mit diesem Namen bedrucktes Propagandamaterial wurde von der Polizei beschlagnahmt (Scholder I,563). Man gab sich den neuen Namen *Evangelium und Kirche*. Inhaltlich bemühte man sich, die Forderung nach einer freien Kirche mit unbedingter Staatsloyalität zu verbinden. Man hoffte auf Stimmen aus der breiten kirchlich-konservativen Mittelschicht, der die radikalen Ziele der DC unter Hossenfelders Leitung noch in Erinnerung waren. Zugleich setzte man auf konfessionelle Kreise, denen die Bewahrung des Be-

kenntnisstandes der Landeskirchen besonders am Herzen lag. Insgesamt gelang es den *Jungreformatoren* aber nicht, innerhalb so kurzer Zeit ein überzeugendes alternatives Programm gegen die DC aufzustellen. Die bemerkenswerten Beiträge zum Wahlkampf aus Bonhoeffers Freundeskreis (Bethge, Bonhoeffer 345–348) wurden über Berlin hinaus kaum bekannt.

4.2.3.3. K. →*Barth* hat bei der Kirchenwahl in Bonn eine theologisch konsequent begründete Ablehnung *beider* Positionen vertreten. Schon in seiner am 1. Juli 1933 erschienenen Schrift *Theologische Existenz heute!* hatte er die *Jungreformatorische Bewegung* wegen ihres kirchenpolitischen Taktierens in der Reichsbischofsfrage und wegen ihres unklaren theologischen Profils einer scharfen Kritik unterzogen. „Was wir heute in *erster* Linie brauchen, ist doch ein *geistliches* Widerstandszentrum, das einem kirchenpolitischen erst Sinn und Substanz geben würde" (TEH 1 [219,1984] 80). Als Barth die Wahlkundgebungen der *Jungreformatoren* und der DC in Bonn miterlebte, entschloß er sich, mit wenigen Freunden die Wahlliste *Für die Freiheit des Evangeliums* aufzustellen. Bei einem am Vorabend der Wahl gehaltenen Vortrag (TEH 2) wiederholte Barth seine fundamentale theologische Kritik an *allen* bisherigen Bemühungen, sich gegen die DC zur Wehr zu setzen. Barth erhielt am Wahltag immerhin so viele Stimmen (439), daß er als einziger kompromißloser DC-Oppositioneller in das Bonner Presbyterium einziehen konnte. Die überregionale Bedeutung dieses Protestaktes wurde erst in den folgenden Monaten sichtbar.[7]

Am Abend vor den Kirchenwahlen hielt Hitler eine über den Rundfunk verbreitete Ansprache. Er erklärte, an die Stelle „der Vielzahl der evangelischen Kirchen" solle, „wenn irgend möglich, eine einige Reichskirche" treten. „Im Interesse des Wiederaufstieges der deutschen Nation ... wünsche ich daher verständlicherweise, daß die neuen Kirchenwahlen in ihrem Ergebnis unsere neue Volks- und Staatspolitik unterstützen werden." Der Staat sei bereit, „die innere Freiheit des religiösen Lebens zu garantieren". Er hoffe, daß „diejenigen Kräfte gehört werden möchten, die entschlossen und gewillt sind, auch ihrerseits für die Freiheit der Nation sich einzusetzen ... Diese Kräfte sehe ich in jenem Teil des evangelischen Kirchenvolkes in erster Linie versammelt, die als ‚Deutsche Christen' bewußt auf den Boden des nationalsozialistischen Staates getreten sind" (Nicolaisen, Dokumente I,121).

Die Kirchenwahlen endeten mit einem überwältigenden Wahlsieg der DC (im Durchschnitt etwa 70%).[8] In einigen Landeskirchen hatte man auf eine Wahl verzichtet und sich auf Einheitslisten geeinigt bzw. Vereinbarungen getroffen, die den DC Mehrheiten in den Synoden sicherten. Die *Jungreformatorische Bewegung* erklärte nach der Wahl „ihre kirchenpolitische Betätigung" für beendet; man wolle künftig alle Kräfte „auf die innerkirchliche Arbeit in Theologie und Gemeinde" wenden (JK 1 [1933] 80). Die DC hatten ihr Ziel erreicht: die *Reichskirche* unter ihrer Führung konnte errichtet werden. Auch in vielen Landeskirchen lösten die DC die bisherigen Leitungsorgane ab („zerstörte Kirchen").

DC-Leitungen erhielten die Kirchenprovinzen der *Evangelischen Kirche der altpreußischen Union* (TRE 10,680,7ff; eine Ausnahme bildete →Westfalen), die Landeskirchen von →Anhalt, →Hessen (TRE 15,276,44ff), →Pfalz, →Thüringen, →Sachsen und in den Hansestädten. Die Landeskirchen von →Bayern (TRE 5,383,8ff), →Hannover (TRE 14,435,14ff) und →Württemberg behielten ihre bisherigen Leitungen („intakte Landeskirchen"), weil man mit den DC Vereinbarungen getroffen hatte, die diesen einen jeweils angemessen erscheinenden Einfluß einräumten.

4.2.4. Reichskirche und Reichsbischof. Am 27. September 1933 trat in Wittenberg die erste deutsche Nationalsynode zusammen. Sie wählte durch Akklamation den im August bereits zum preußischen Landesbischof ernannten Ludwig Müller zum Reichsbischof. Müller berief zu Mitgliedern des *Geistlichen Ministeriums*:

Simon Schöffel (1880–1959; lutherischer Landesbischof von Hamburg; TRE 14,411,28ff), Otto Weber (1902–1966; reformierter Seminardirektor in Elberfeld), Hossenfelder (seit dem 6.9.1933 unierter Bischof von Brandenburg) und als rechtskundiges Mitglied Friedrich Werner (1897–1955). Müller hatte am Vortag Hitlers Zustimmung für die Ernennung dieser Kirchenminister eingeholt, die bis auf Schöffel alle Mitglieder der NSDAP waren.

Müllers erstes Reichskirchenkabinett brach schon im November 1933 auseinander. Anlaß war eine im Berliner Sportpalast abgehaltene Großveranstaltung der Berliner DC. Der Hauptredner, Reinhold Krause (1893–1980), hatte Müller scharf kritisiert, weil dieser die Kirchenreform zu zögerlich betreibe und nicht bereit sei, die Reichskirche in eine „völkische Kirche" umzugestalten. Zugleich hatte Krause „die Befreiung" der Kirche „von allem Undeutschen im Gottesdienst und im Bekenntnismäßigen, Befreiung vom Alten Testament" und die Beseitigung der „Sündenbock- und Minderwertigkeitstheologie des Rabbiners Paulus" gefordert (Meier I,122–145; Scholder I,702–706). Die Folgen des Sportpalastskandals waren sehr weitreichend: Die GDC brach wieder auseinander und verlor in der Mitte viele Mitglieder; ihr radikaler Flügel wurde zum unerbittlichen Gegner des Reichsbischofs, der keine Hausmacht mehr hatte, auf die er sich verlassen konnte. Auf der anderen Seite stärkte die wüste Theologiekritik Krauses die eben heranwachsende innerkirchliche Opposition gegen ihn und die DC-Kirchenleitungen (s. 4.2.5.).

In den folgenden Monaten versuchte Müller in Zusammenarbeit mit wechselnden Beratern, z.T. aber auch völlig autokratisch, innerkirchliche Neuordnungen durchzusetzen, die von der Regierung Hitlers für wünschenswert gehalten wurden. Hierzu gehörte die Zusammenfassung kleinerer Landeskirchen zu neuen Großkirchen. Dies gelang für die Kirchen von Nassau, Hessen-Darmstadt und Frankfurt/M., nicht aber für eine *Großhessische Kirche* (TRE 15,277,4ff). Der Plan zur Bildung einer großen *Niedersächsischen Kirche* blieb unausgeführt (Meier I,116). Die Forderung der DC nach Einführung des *Arierparagraphen* in der Reichskirche konnte Müller wegen einer Intervention des Auswärtigen Amtes nicht erfüllen (Nicolaisen, Dokumente I,130f). Müller erklärte allerdings vor der Nationalsynode, es werde sich noch „als Selbstverständlichkeit erweisen, daß die Träger öffentlicher Ämter in Deutschland unserer Art und Abstammung sein müssen" (vgl. Gesetzbl. DEK 1 [1933] 11–14).

Tief griff Müller in die Rechte und geistlichen Aufgaben seiner Kirche ein, als er den Forderungen der Reichsjugendführung nachkam und am 19. Dezember 1933 die Eingliederung des *Evangelischen Jugendwerks* (fast 800.000 Jugendliche) in die *Hitler-Jugend* verfügte (Nicolaisen, Dokumente I,182–184). Die wachsende Kritik an seiner Amtsführung versuchte er durch einen „Maulkorberlaß" zum Verstummen zu bringen (a.a.O. II,2 A.1).

4.2.5. Der Pfarrernotbund. In Analogie zum Reichsgesetz vom 7. April 1933 wurde in mehreren Landeskirchen noch im Herbst 1933 ein *Arierparagraph* eingeführt. Pfarrer und Kirchenbeamte mußten in den Ruhestand versetzt werden, wenn sie jüdische Eltern oder ein jüdisches Großelternteil hatten (Beschluß der *Preußischen Generalsynode* vom 5.9.1933; ähnliche Gesetze in den Landeskirchen von Sachsen, Schleswig-Holstein, Braunschweig, Lübeck, Mecklenburg, Nassau-Hessen, Thüringen und Württemberg: Gauger I,100; betroffen waren etwas mehr als 100 Theologen: Röhm/Thierfelder, Juden I,199f). Durch die Beschlüsse der „braunen" Preußischen Generalsynode veranlaßt wandte sich Niemöller an die ehemaligen Mitglieder der *Jungreformatorischen Bewegung* und forderte sie auf, „sich der Not derjenigen Brüder, die darunter leiden müssen, nach bestem Vermögen anzunehmen" (W. Niemöller, Texte 4). Aus dieser Initiative entstand der *Pfarrernotbund*, dem nach der „Sportpalastkundgebung" der DC mehr als 6000 Pfarrer (über ein Drittel der deutschen Pfarrerschaft) angehörten. Die Mitglieder mußten eine Verpflichtungserklärung unterschreiben, in der es hieß „[ich] bezeuge, daß eine Verletzung des Bekenntnisstandes mit der Anwendung des Arierparagraphen im Raum der Kirche Christi geschaffen ist" (Schmidt I,78).

Die Theologischen Fakultäten von →Marburg und →Erlangen erstellten Gutachten zu der Frage, ob der *Arierparagraph* mit der Heiligen Schrift, den Bekenntnissen der Kirche und der Präambel der Verfassung der DEK vereinbar sei. Marburg hielt eine Beschränkung der Rechte nichtarischer Christen für bekenntnis- und schriftwidrig (Schmidt I,178–182; TRE 22,73,28ff), Erlangen gab den Rat, derartige Gesetze nur mit Zurückhaltung anzuwenden (Schmidt I,182–186;

TRE 10,163,17ff). Zwanzig deutsche Neutestamentler (R. →Bultmann, H. →Lietzmann, H. v. →Soden u.a.) erklärten, ein *Arierparagraph* könne vom Neuen Testament her theologisch nicht legitimiert werden (Schmidt I,189–191).

Der *Pfarrernotbund* wurde um die Jahreswende 1933/34 zum Sammlungsort der Opposition gegen Reichsbischof Müller und die DC-Kirchenleitungen in den Landeskirchen. Auch die süddeutschen Bischöfe Theophil Wurm (1868–1953; →Württemberg) und Hans Meiser (1881–1956; TRE 5,383,1ff) näherten sich ihm an (Braun/Nicolaisen, Verantwortung I,132ff). Hitler, der aus außen- wie innenpolitischen Gründen die Kirchenwirren möglichst rasch beigelegt wissen wollte, lud Kirchenführer aller Fraktionen zu einem Gespräch ein, bei dem die Beschwerden der Opposition zur Sprache kommen sollten, auch die Tatsache, daß Müller seit November 1933 ohne ein korrekt besetztes Geistliches Ministerium amtierte.

Zu Beginn des Empfangs (25. Januar 1934) verlas Göring ein von der Gestapo abgehörtes Telefongespräch Niemöllers, in dem sich dieser recht salopp über den Reichspräsidenten geäußert hatte. Dies gab Hitler die willkommene Gelegenheit, statt über seinen „Vertrauensmann" Gericht halten zu müssen, nun über den Leiter des *Pfarrernotbundes* seinen Unmut zum Ausdruck bringen zu können. Hitler klagte darüber, daß der Streit in der evangelischen Kirche von der Auslandspresse dazu ausgenutzt werde, seine Regierung anzugreifen. Wenn man ihm nur Schwierigkeiten mache, „ziehe er seine Hand zurück, auch in finanzieller Hinsicht" (Meier I,160–165; Scholder II,37–73). Müller ging gestärkt aus dem Kanzlerempfang hervor, denn auf Drängen Hitlers erklärten die beiden süddeutschen Bischöfe ihre Bereitschaft, wieder mit dem Reichsbischof zusammenzuarbeiten. Diese Zusage von Meiser und Wurm bedeutete die Spaltung der Opposition.

4.2.6. Gleichschaltung und Eingliederung der Landeskirchen. Müller errichtete in den ersten Monaten des Jahres 1934 eine Reichsbischofsdiktatur, in der er mit wenigen Ratgebern[9] die „Eingliederung" der noch selbständigen Landeskirchen in die Reichskirche gewaltsam durchzusetzen begann. Unterstützt wurde er durch staatliche Stellen, die mit Härte gegen die kirchliche Opposition vorgingen. Mitglieder des *Pfarrernotbundes* wurden verhaftet und in Konzentrationslager gebracht. Die Länderregierungen förderten die Eingliederungspolitik, weil sie ein notwendiger Beitrag der Kirchen zur zentralistischen Strukturreform im Innern Deutschlands sei.

Die Preußische Landeskirche wurde bereits am 1. März 1934 in die Reichskirche eingegliedert. Es folgten Nassau-Hessen (27. April), Sachsen (4. Mai), Schleswig-Holstein (8. Mai), Thüringen (14. Mai), Hannover (15. Mai), Hamburg (24. Mai 1934). Die Kirchen mußten das Gesetzgebungsrecht an die Reichskirche abgeben und vielfältige Eingriffe der Reichskirchenregierung in ihre Verwaltung hinnehmen (Meier I,205). Als Müller auch die beiden großen süddeutschen Landeskirchen „gleichschalten" wollte, sorgte er ungewollt dafür, daß sich die gespaltene Opposition gegen ihn wieder sammelte. Ein erster „Einbruch des Reichsbischofs in Württemberg" (März/April 1934; Schäfer III,111–261) führte zu einer eindrucksvollen Solidarisierung der Mehrheit der Pfarrerschaft und der Gemeinden mit ihrem gemaßregelten Landesbischof. Wurm wurde ermutigt, erneut Verbindung mit dem *Pfarrernotbund* und anderen oppositionellen Gruppierungen in ganz Deutschland aufzunehmen.

4.2.7. Die Sammlung der Opposition. Schon im Juli 1933 waren im →Rheinland und in →Westfalen von entschiedenen Gegnern der DC *Pfarrerbruderschaften* gegründet worden. Die reformierten Gegner des neuen Kirchenregiments sammelten sich seit September 1933 im *Coetus reformierter Prediger* (Immer, Coetus-Briefe). Aus diesen Kreisen kam im Dezember 1933 der Aufruf zur Bildung einer *Freien reformierten Synode*, die am 3./4. Januar 1934 in Barmen-Gemarke zusammentrat (mit Barth als Hauptredner) und „die erste ‚Bekenntnissynode' des Kirchenkampfes" genannt werden kann (Beckmann, Bekenntnissynoden 4f). Weitere *Freie Synoden* und *Gemeindetage* folgten im März und April 1934. Der diese Versammlungen ermöglichende ekklesiologische Grundsatz lautete: Wenn eine Kirchenleitung „ihre Bekenntnisgrundlage durch Irrlehre" selbst angreift, werden Prediger und Älteste „von Gottes Wort aufgerufen und zusammengeführt, um als freie Synode zu [den] Gemeinden zu reden" (a.a.O. 89). *Freie Synoden* stellen sich *in casu confessionis* neben das offizielle Kirchenregiment und erheben den Anspruch, die wahre Kirche *bekennend* zu vertreten (vgl. TRE 13,443,36–444,4).

Am 22. April 1934 fand auf Einladung von Wurm in Ulm ein von 5000 Menschen besuchter Bekenntnisgottesdienst statt. Meiser verlas dort eine „Kundgebung der bekennenden Deutschen Evangelischen Kirche" (= *Ulmer Einung*). Unterschrieben war dieser Text u.a. von Meiser, Wurm, Karl Koch (1876–1951; Präses der Westfälischen Bekenntnissynode), Niemöller, Asmussen „und 27 anderen Kirchenvertretern aus allen Gauen Deutschlands". Man erklärte *als rechtmäßige evangelische Kirche Deutschlands:* „Das Bekenntnis ist in der DEK in Gefahr! ... Das Handeln der Reichskirchenregierung hat seit langer Zeit keine Rechtsgrundlage mehr. Es geschieht Gewalt und Unrecht, gegen welche alle wahren Christen beten und das Wort bezeugen müssen" (Gauger I,181). Es wurde beschlossen, sofort eine *Bekenntnissynode* für die gesamte DEK vorzubereiten.

4.2.8. Die 1. Bekenntnissynode der DEK und die Barmer Theologische Erklärung. Vom 29. bis 31. Mai 1934 tagte in Barmen die 1. Bekenntnissynode der DEK. Die 139 „Vertreter lutherischer, reformierter und unierter Kirchen, freier Synoden, Kirchentage und Gemeindekreise" verabschiedeten einstimmig die *Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche*, das wichtigste theologische Dokument des gesamten *Kirchenkampfes*, dessen Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte bis in die Gegenwart anhält.[10] Die *Barmer Theologische Erklärung* (= BTE: Burgsmüller/Weth; zum Inhalt vgl. TRE 13,434,6–18) war in kurzer Zeit in einem vielschichtigen Redaktionsprozeß entstanden:

Als Hauptverfasser hat Barth zu gelten, der für einen ersten Entwurf auf Thesen zurückgriff, die er für die „Evangelische Bekenntnisgemeinschaft Bonn" (s.o. 4.2.3.3.) geschrieben hatte. Barths Entwurf wurde u.a. von Asmussen, Thomas Breit (1880–1966, Stellvertreter von Meiser) und dem Erlanger Kirchenhistoriker Hermann Sasse (1895–1976) kritisch kommentiert und z.T. ergänzt; während der Barmer Synode sind weitere Änderungen eingearbeitet worden (vgl. Nicolaisen, Der Weg 27–59). Die einstimmige Annahme des Gesamttextes durch die Synode wurde ermöglicht, weil es im Beschlußantrag hieß, die Synode nehme die BTE „im Zusammenhang mit dem [Einführungs-] Vortrag" von Asmussen „auf ihre Verantwortung" und übergebe „diese Erklärung den Bekenntniskonventen zur Erarbeitung verantwortlicher Auslegung von ihren Bekenntnissen aus" (Burgsmüller/Weth 62). Damit war durch die Synode selbst festgelegt, daß die BTE eine Auslegungsgeschichte haben müsse und nicht als statutarischer Bekenntnistext gelten könne. Offen blieb die Frage, ob eine sofortige Anerkennung der BTE für die Zugehörigkeit zur BK konstitutiv sei oder ob das Ergebnis der in Auftrag gegebenen „Auslegung von ... [den] Bekenntnissen aus" abgewartet werden könne (vgl. Problemskizze und Dokumente bei Braun/Nicolaisen, Verantwortung I,XXXIV–XXXVII; 280–317).

Die BTE ist in ihren sechs *Thesen*, denen jeweils Schriftzitate vorangehen und Verwerfungssätze nachfolgen, ein exklusiv *theologischer* Text. Kritische Stellungnahmen zum Nationalsozialismus oder gar zur Regierung Hitlers wären bei der Zusammensetzung der Synode völlig unannehmbar gewesen. Viele Synodale hofften vielmehr darauf, Hitler werde der „Bekenntnisfront" beim Sturz des Reichsbischofs helfen (eine historisch-kritische Problemanalyse: Hüffmeier, Für Recht u. Frieden 22–33). Doch der vor allem in den Thesen I, II und V ausgesprochene Absolutheitsanspruch des Evangeliums und die in ihm enthaltene konsequente Ablehnung jeglicher ideologischer Überfremdung der Verkündigung der Kirche wurden schon 1934 *auch* als Ablehnung politischer Totalitätsansprüche verstanden (vgl. TRE 13,433,15ff).

Die Barmer Synode erklärte, daß „das derzeitige Reichskirchenregiment ... den Anspruch verwirkt" habe, „rechtmäßige Leitung" der DEK zu sein" (*Erklärung zur Rechtslage*: Burgsmüller/Weth 69). Man berief sich auf Art. 1 der Verfassung der DEK: „Die unantastbare Grundlage der DEK ist das Evangelium von Jesus Christus, wie es uns in der Heiligen Schrift bezeugt und in den Bekenntnissen der Reformation neu ans Licht getreten ist" (Huber/Huber IV,861). Durch die *Erklärung zur Rechtslage* wurde die *Bekennende Kirche* (BK) konstituiert. Zu ihrer Leitung bestimmte die Synode keine Einzelperson (Ablehnung des „Führerprinzips"), sondern einen aus zwölf Personen bestehenden *Bruderrat*.[11] Die Tatsache, daß man nicht klar entschied, ob die BK „an die

Stelle der DEK trete oder neben dieser fungiere, belastete die Kooperation der verschiedenen Gruppen" in der Zukunft erheblich (Hauschild: TRE 10, 667,10f).

4.2.9. Die 2. Bekenntnissynode der DEK in Dahlem und die 1. Vorläufige Kirchenleitung (VKL I). Müller und sein „Rechtswalter" Jäger gliederten auch nach der Barmer Synode weiter Landeskirchen in die Reichskirche ein. Dies gelang in →Oldenburg (11. Juni), →Bremen (13. Juni), →Lübeck und Eutin (13./17. Juni), →Pfalz (28. Juni), Hessen-Kassel mit Waldeck (16. Juli) und Mecklenburg (20. Juli 1934; Meier I,205). Der Versuch hingegen, auch Württemberg und Bayern in die Reichskirche zu inkorporieren, mißlang.

Obgleich die Landesbischöfe Wurm und Meiser für abgesetzt erklärt und von der Polizei unter Hausarrest gestellt wurden (Schäfer III,524–672; Nicolaisen, Dokumente II,180–194), konnte ihr Widerstand nicht gebrochen werden. Eine eindrucksvolle Solidarisierung der Pfarrerschaft und der Gemeindeglieder, die im In- und Ausland Aufsehen erregte, veranlaßte Hitler, Wurm und Meiser aus dem Arrest heraus nach Berlin zu einem Gespräch einzuladen. Durch diesen Empfang (30. Oktober 1934) wurden die süddeutschen Bischöfe „als rechtmäßige Kirchenführer anerkannt [und] ermächtigt, ihr Amt wieder zu übernehmen" (Nicolaisen, Dokumente II,197). Jäger mußte seine Tätigkeit als „Rechtswalter der DEK" beenden. Die Reichsbischofsdiktatur Müllers war gescheitert. Müller blieb zwar in seinem Amt, war aber entmachtet. Er widmete sich in der folgenden Zeit – vielfach taktierend – „geistlichen Aufgaben" (Schneider, Reichsbischof 218ff). Wieder war es Hitler gelungen, als Vermittler im Kirchenstreit auftreten zu können, ohne seinen „Vertrauensmann" völlig zu desavouieren.

Auf dem Höhepunkt der Unruhen in Württemberg und Bayern versammelte sich die BK zur *2. Bekenntnissynode in Berlin-Dahlem* (19./20. Oktober 1934). In einer „Botschaft" rief sie angesichts der „angemaßte[n] Alleinherrschaft des Reichsbischofs und seines Rechtswalters" das *kirchliche Notrecht* aus. Den DC-Kirchenleitungen sollten – von der Gemeindebasis bis zu den Synoden – an Schrift und Bekenntnis gebundene Leitungsorgane (*Bruderräte*) entgegengestellt werden (KJ 1933–1944 [²1976] 82f). Nach schwierigen Verhandlungen des *Reichsbruderrats* mit Vertretern der „intakten" und der „zerstörten" Landeskirchen wurde am 22. November 1934 eine fünfköpfige *Vorläufige Kirchenleitung* berufen (VKL I; Vorsitzender Marahrens), die an Stelle der Reichskirchenregierung Ordnung und Einheit der DEK wieder herstellen sollte (Texte und Personen: Gauger II,391–395; vgl. Braun/Nicolaisen, Verantwortung I,348–359).

Der *Reichsbruderrat* bemühte sich nach der Dahlemer Synode darum, *innerhalb* der Landeskirchen bekenntnisgebundene Leitungsgremien aufzubauen, weil man den Weg in die →Freikirche aus vielerlei Gründen nicht gehen wollte.[12] Die Folge war, daß es in den „zerstörten" Landeskirchen zu einer Dreiteilung der Leitungsinstanzen kam: Es konkurrierten miteinander DC-Leitungsgremien, BK-Leitungsgremien und eine große Gruppe von „neutralen" Amtsinhabern, die ihre Gemeinden aus dem Kirchenstreit herauszuhalten versuchten. Die „intakten" Landeskirchen vertraten die Ansicht, in ihren Gemeinden sei es nicht notwendig, BK-Leitungsgremien zu berufen, weil die Bekenntnisgrundlage ihrer Kirche nicht zerstört worden sei. In diesen Kirchen sammelten sich die entschieden oppositionellen Kräfte in besonderen Arbeitsgemeinschaften, wie etwa der *Kirchlich-Theologischen Sozietät* in Württemberg (Schäfer IV,187–196 u.ö.).[13]

4.3. Katholische Kirche

4.3.1. Der Deutsche Katholizismus besaß beim Regierungsantritt Hitlers zwei Leitungsgremien. Neben der *Fuldaer Bischofskonferenz* (mit den Erzbistümern Köln, Breslau, Freiburg und [seit 1930] Paderborn) stand die *Freisinger Bischofskonferenz* (Erzbistümer München-Freising und Bamberg). Der →Vatikan unterhielt diplomatische Vertretungen in München und Berlin. Am 28. März 1933 gab die *Fuldaer Bischofskonferenz* eine „Kundgebung betreffend die Stellungnahme der Katholiken zur nationalsozialistischen Bewegung" heraus. Kardinal Michael v. Faulhaber (1869–1952) stimmte für die bayerischen Bischöfe dem Text „einheitshalber" telegraphisch zu. Diese „Kundgebung"

war die Reaktion auf Hitlers Zusagen in seiner Regierungserklärung. Die Bischöfe mahnten zwar auch jetzt noch, „wachsam ... einzutreten ... für Schutz der christlichen Religion und Sitte, für Freiheit und Rechte der katholischen Kirche und Schutz der konfessionellen Schule und katholischen Jugendorganisationen", die früheren „allgemeinen Verbote und Warnungen" hingegen seien „nicht mehr ... notwendig" (Huber/Huber IV,468). Dieser überraschend schnelle Kurswechsel des Episkopats erfolgte wohl aus der Sorge, Hitler könne seine Garantieerklärung wieder zurückziehen, wenn man ihm nicht entgegenkomme und die alten Verurteilungen aufhebe.

In ein vielschichtiges und vieldeutiges Motivationsgeflecht eingebunden war der neue Kurs der deutschen Bischöfe mit der Zustimmung der Zentrumspartei zum „Ermächtigungsgesetz" (24. März) und dem nur wenige Tage später bekannt werdenden Beginn von Konkordatsverhandlungen zwischen der Regierung Hitlers und dem Vatikan (TRE 19,468,10ff). Es ist eine vieldiskutierte Frage, ob der Vorsitzende des Zentrums, Prälat Ludwig Kaas (1881–1952), bei Geheimgesprächen die Zusage erhalten hat, die Regierung sei zu Verhandlungen über ein *Reichskonkordat* bereit, wenn das Zentrum dem „Ermächtigungsgesetz" zustimme.[14]

4.3.2. Bei den *Konkordatsverhandlungen* (Anfang April bis Mitte Juli 1933) nannte die Regierung als kirchenpolitische Hauptforderung: Die Mitgliedschaft bzw. Tätigkeit von Geistlichen und Ordensleuten in politischen Parteien solle nicht bloß erschwert werden (Regelung durch →Dispens), sondern der Hl. Stuhl müsse sie durch ein generelles Verbot unterbinden. Hitler und sein Verhandlungsführer Franz v. Papen (1879–1969) setzten einen solchen „Entpolitisierungsartikel" (Art. 32) gegen den anfänglichen Widerstand von Eugenio Pacelli (1876–1958; →Pius XII.) durch. Dafür gestand die Reichsregierung der Katholischen Kirche Rechte und Freiheiten zu, wie sie so umfassend von keiner Weimarer Regierung angeboten worden waren.

„Freiheit des Bekenntnisses und der öffentlichen Ausübung der katholischen Religion" (Art. 1); Bestätigung der Länderkonkordate (Art. 2); Staatsschutz für die Geistlichen bei „Ausübung ihrer geistlichen Tätigkeit" (Art. 5); Körperschaftsrecht (Art. 13); freies kirchliches Besetzungsrecht für alle Kirchenämter (Art. 14; allerdings Pflicht der Bischöfe zum Treueid [Art. 16]); Erhalt der Katholisch-Theologischen Fakultäten (Art. 19); katholische Bekenntnisschulen mit ausschließlich katholischen Lehrern (Art. 23f); Schutz der „katholischen Organisationen und Verbände, die ausschließlich religiösen, rein kulturellen und karitativen Zwecken dienen" (Art. 31 mit differenzierenden Zusatzbestimmungen, s. Huber/Huber IV,516); Recht der Kirche, Steuern zu erheben (Schlußprotokoll zu Art. 13).

Das *Reichskonkordat* (mit erläuterndem Schlußprotokoll und einem geheimen Anhang, der die Frage der Wehrpflicht für katholische Geistliche regelte) wurde am 20. Juli 1933 veröffentlicht (Huber/Huber IV,505–516). Es brachte Hitler einen Prestigegewinn ein, weil es als außenpolitischer Durchbruch seiner Regierung angesehen wurde. Die Katholische Kirche konnte mit Hilfe des Konkordats „im totalitären Deutschland ihre Eigenständigkeit im wesentlichen bewahren" (Lill: TRE 19,469,9f). Die zunächst so heftig umstrittene Entpolitisierung des Klerus hatte langfristig zur Folge, daß katholische Geistliche – im Unterschied zu den evangelischen Pfarrern – vor einer Mitarbeit in der NSDAP geschützt waren.

4.3.3. Auch die Katholische Kirche wurde mit der nationalsozialistischen *Gleichschaltungs-Politik* konfrontiert (Huber/Huber IV,469–489). Trotz der Zusicherungen des Konkordats blieben insbesondere die katholischen Jugendorganisationen und Verbände gefährdet. Am 19. Juli 1933 wurde eine Doppelmitgliedschaft in Hitlerjugend und konfessionellen Jugendvereinen verboten. Verfügungen untersagten katholischen Jugendlichen das Tragen von Uniformen, das Halten von Spielmannszügen u. ä. Auch eine doppelte Mitgliedschaft in einem katholischen Verband und in der *Arbeitsfront* wurde verboten (vgl. TRE 19,377,50ff). Katholische Beamte, die sich in Laienorganisationen engagierten, verloren ihre Ämter. Die katholische Presse wurde zur „Entpolitisierung" gezwungen. Kirchennahe Zeitungen mußten ihre Namen und redaktionelle Arbeitsweise den Wünschen des Propagandaministeriums anpassen (vgl. Nicolaisen, Dokumente III,XXVI).

4.3.4. Die kritische Auseinandersetzung mit der Weltanschauung der Nationalsozialisten wurde von einzelnen Bischöfen auch nach Abschluß des *Reichskonkordats* weitergeführt. Gegen die Herabsetzung des Alten Testaments wandte sich der Münchner Erzbischof Kardinal Faulhaber in viel beachteten Adventspredigten (Dezember 1933; Druckauflage 150.000). Der Bischof von Münster, Clemens August Graf von Galen (1878–1946), übernahm im Herbst 1934 die Verantwortung für die Veröffentlichung einer Aufsatzsammlung, die sich mit Rosenbergs *Mythus*-Buch kritisch auseinandersetzte.

Die *Studien zum Mythus des XX. Jahrhunderts* (1934 ⁵1935) erschienen als „Amtliche Beilage" in Kirchlichen Amtsblättern (Köln, München, Würzburg, Breslau, Berlin). Katholische Gelehrte unternahmen hier den Versuch, den Angriff Rosenbergs gegen die Kirche historisch und exegetisch zu widerlegen. Den Anstoß zu diesen Arbeiten hatte der Bonner Kirchenhistoriker Wilhelm Neuss gegeben (TRE 7,78,49ff). Die *Studien* hoben die enge Verbundenheit Jesu mit dem Alten Testament hervor und wiesen Rosenbergs Behauptung zurück, erst der Jude Paulus habe das Alte Testament in die Kirche gebracht. Rosenbergs Rassenlehre wurde energisch bestritten. „Wer aus Rassewertungen heraus das A.T. verwirft, lehnt Christus ab" (Baumgärtner, Weltanschauungskampf 154–168, bes. 161).

Gestärkt wurde die zunächst noch sehr vorsichtige resistente Haltung einzelner Katholiken durch die Nachricht, daß sich unter den Mordopfern des 30. Juni 1934 („Röhmputsch") auch führende katholische Laien befanden. Zu ihnen gehörte Erich Klausener (1885–1934), der Vorsitzende der →Katholischen Aktion, der wenige Tage vor seiner Ermordung auf dem Berliner →Katholikentag ein „Treuegelöbnis für die Kirche, für Papst und Bischof" gesprochen „und so die Existenz einer vom Staat unabhängigen, der offiziellen Ideologie widerstreitenden Organisation demonstrativ unter Beweis gestellt" hatte (Immenkötter: Hampel I,242; vgl. Hürten, Katholiken, Kirche u. Staat 141–158).

Insgesamt hatte sich der deutsche Katholizismus in den beiden ersten Jahren der Hitlerregierung durch das *Reichskonkordat* institutionell sichern können. Die katholische Bevölkerung wurde aber insbesondere bei öffentlichem Auftreten (z.B. →Prozessionen) von SA und Hitlerjugend rüde angegriffen (vgl. TRE 8,50,7–39). Die dadurch entstehende Unruhe im Kirchenvolk führte zu einer innerkirchlichen Kritik an den Improvisationen und Versäumnissen des Jahres 1934. Der deutsche Episkopat mußte seine Haltung zum Nationalsozialismus überprüfen. Dies geschah 1934/1935 in zwei *Denkschriften*, deren „Katalog kirchlicher Beschwerden" zeigte, „wie sehr sich die Gesamtsituation seit Mitte 1934 verschlimmert hatte" (Volk: Albrecht, Katholische Kirche 53–56).

5. Nationalsozialismus und Kirchen 1935–1939

5.1. Evangelische Kirche

5.1.1. Lösungsvorschläge nach dem Zusammenbruch der Reichskirche. Anfang 1935 war das Scheitern des Versuchs, eine evangelische *Reichskirche* zu schaffen, für jedermann sichtbar. Die gewaltsame Eingliederung der Landeskirchen in die von Müller geführte DEK hatte abgebrochen werden müssen; Gesetze, die die Eingliederungspolitik vorantreiben sollten, waren wieder aufgehoben worden. Müller und die DC mußten zur Kenntnis nehmen, daß das Interesse an Kirchenfragen bei einflußreichen Regierungsvertretern nachließ. Man favorisierte unter der Parole „Entkonfessionalisierung des öffentlichen Lebens" eine Trennung der Kirche vom Staat. Gleichzeitig meldeten sich die →Deutschgläubigen Bewegungen mit neuen Aktivitäten zu Wort (Meier II,12–35). Die Hoffnung der BK, die VKL I unter Marahrens (s.o. 4.2.9.) werde mit staatlicher Zustimmung die *Reichskirche* neu ordnen können, erwies sich als trügerisch (Meier II,36–44).

Als die VKL I anläßlich der Eidesverweigung von Barth (TRE 5,253,38–42; 9,394,28–34) mit einer Erklärung zum →Eid an die Öffentlichkeit getreten war, nutzten die Staatssekretäre Wilhelm Stuckart (1902–1953; s.Zt. ohne Amt, zuvor Kultusministerium) und Hans Heinrich Lammers (1875–1962; Reichskanzlei) Differenzen innerhalb der BK geschickt aus, um die mangelnde Kompetenz der VKL I aktenkundig zu machen (Nicolaisen, Dokumente II,240–243).

Für Hitler war die auch in der Ökumene aufmerksam zur Kenntnis genommene (Boyens I,123–132) Zerrissenheit der evangelischen Kirche in miteinander konkurrierende und sich befehdende Leitungen ein innen- wie außenpolitisches Ärgernis. Verschiedene an ihn herangetragene Lösungsvorschläge verwarf er. Auch das Bemühen des Reichsbischofs, den alten Rechtszustand wiederherzustellen, mißlang (Schneider, Reichsbischof 212–215). In dieser Situation gab eine *Denkschrift* von Staatssekretär Stuckart den Anstoß zu einer Wendung der staatlichen Kirchenpolitik (Nicolaisen, Dokumente II,249–261).

Stuckart empfahl „eine Verschärfung der staatlichen Oberaufsicht über die Kirche" und eine Zentralisierung der Landeskirchen in einer dem Innenministerium unterstellten Verwaltungsinstanz. Voraussetzung für eine solche Lösung sei „eine scharfe Abgrenzung des staatlich-weltlichen Bereiches von dem kirchlich-religiösen Bereich" (a.a.O. 253). Stuckart griff auf die alte, im Landesherrlichen →Kirchenregiment praktizierte Trennung eines *ius in sacra* (innerkirchliches Regiment) von einem *ius circa sacra* (Kirchenhoheitsrechte des Staates) zurück, die noch in den Kirchenverfassungen des 19. Jh. wirksam gewesen war (vgl. TRE 19,486,33–39).

Hitler nahm Stuckarts Grundgedanken auf und übertrug am 16. Juli 1935 dem bisherigen Reichsminister ohne Geschäftsbereich, Hanns Kerrl (1887–1941), die Bearbeitung der kirchlichen Angelegenheiten (Nicolaisen, Dokumente II,333).

5.1.2. Das Reichskirchenministerium. Am 24. September 1935 wurde ein *Gesetz zur Sicherung der DEK* erlassen, das den Kirchenminister ermächtigte, „zur Wiederherstellung geordneter Zustände in der DEK und in den Landeskirchen ... Verordnungen mit rechtsverbindlicher Kraft zu erlassen". Die Präambel des Gesetzes sprach von „tiefster Besorgnis" der Reichsregierung im Blick auf „den Kampf kirchlicher Gruppen untereinander und gegeneinander ..., der die Einigkeit des Kirchenvolkes zerreißt, die Glaubens- und Gewissensfreiheit des einzelnen beeinträchtigt, die Volksgemeinschaft schädigt und den Bestand der Evangelischen Kirche selbst schwersten Gefahren aussetzt." Der Staat müsse „als Treuhänder" eintreten; er dürfe die Neuordnung „keiner der kämpfenden Gruppen" überlassen, sondern selbst möglichst bald eine Lösung herbeiführen, die es der Kirche ermögliche, „in voller Freiheit und Ruhe ihre Glaubens- und Bekenntnisfragen selbst zu regeln" (KJ 1933–1944 [²1976] 105f).

Das Programm Kerrls lautete: „Die Kirchen beider Konfessionen erfahren in jeder Beziehung staatliche Hilfe und Förderung; sie haben sich jedoch auf ihr religiöses Gebiet zu beschränken" (JK 4 [1936] 115). Um dies zu erreichen, errichtete er *Kirchenausschüsse*, denen auf Reichsebene und in den Landeskirchen die „innerkirchliche" Leitung übertragen wurde. Personell stützte sich Kerrl auf die kirchliche Mittelpartei und einige DC, die, des Streites müde, die politisierenden Radikalen ablösen sollten (vgl. Braun/Nicolaisen, Verantwortung II,XVIf).

Vorsitzender des aus acht Personen bestehenden *Reichskirchenausschusses* (RKA) wurde der allseits geachtete Wilhelm Zoellner (1860–1937, Westfälischer Generalsuperintendent i.R.; weitere Mitglieder: Meier II,81). In seinem ersten *Aufruf* ermahnte der RKA „die evangelischen Gemeinden, in Fürbitte, Treue und Gehorsam zu Volk, Reich und Führer zu stehen. Wir bejahen die nationalsozialistische Volkwerdung auf der Grundlage von Rasse, Blut und Boden" (KJ 1933–1944 [²1976] 108). Dieser *Aufruf* machte es vielen Vertretern der BK von Anfang an unmöglich, mit dem RKA zusammenzuarbeiten. Die *Bruderräte* lösten sich deshalb *nicht* auf. Daraufhin verbot Kerrl *alle* neben den *Kirchenausschüssen* bestehenden Leitungsorgane; das Verbot betraf auch die VKL I (20. Dezember 1935; a.a.O. 110). Von diesem Tag an war die Tätigkeit der *Bruderräte* „illegal" und mit Sanktionen bedroht. Die Frage, wie man sich nun zu verhalten habe, führte zu Kontroversen, die die Spaltung der BK zur Folge hatten.

5.1.3. Die Spaltung der Bekennenden Kirche. Auf der *4. Bekenntnissynode der DEK* in Bad Oeynhausen (17.–22. Februar 1936) gelang es nicht, für die gesamte BK einen einheitlichen Kurs zu finden; die VKL I trat zurück (Meier II,101–115). Nach der Synodaltagung wurde eine VKL II gebildet, die jegliche Zusammenarbeit mit den *Kirchenausschüssen* ablehnte und wegen ihrer konsequenten Orientierung an den Beschlüssen der Synode in Dahlem (s.o. 4.2.9.) der „dahlemitische" Flügel der BK genannt wird. Die Bischöfe der „intakten" Landeskirchen (Bayern, Hannover, Württemberg; „bischöf-

licher Flügel der BK") traten der VKL II nicht bei, sondern vereinigten sich gegen sie mit lutherischen *Bruderräten* in den „zerstörten" Landeskirchen zum *Rat der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands* („Lutherrat" 18. März 1936; vgl. Braun/Nicolaisen, Verantwortung II,XXf; TRE 10,667,13ff; 14,435,30ff). Die DEK hatte erneut drei miteinander konkurrierende Leitungsorgane. Eine Fülle von Einzelkonflikten war die Folge.

5.1.4. Die kirchenpolitische Wende 1936/1937. Kirchenminister Kerrl drohte nun damit, ein *Verordnungswerk* zu erlassen, das eine klare staatskirchliche Steuerung der evangelischen Kirche ermöglichen werde. Diese Androhung und eine Behinderung seiner Bemühungen um Beilegung eines Kirchenstreits in Lübeck (TRE 21,495,47ff) veranlaßten Zoellner, mit dem gesamten RKA zurückzutreten (12. Februar 1937). Gegen Kerrls Plan, jetzt eine Art *Staatskirchenregierung* zu bilden, erhob sich in der NSDAP (Goebbels, Frick, Hess, Himmler, Heydrich) größter Widerspruch. Eine so enge Verbindung von Staat und Kirche lehnte man aus ideologischen Gründen ab. Hitler, der auf diese Stimmen und auf die außenpolitischen Konsequenzen einer „Knebelung" der DEK achten mußte, verfügte durch Erlaß vom 15. Februar 1937 erneut Kirchenwahlen (Nicolaisen, Dokumente III,320f). Er erhoffte sich von dieser demokratischen Lösung einen neuerlichen Prestigegewinn im In- und Ausland; zudem ging er davon aus, daß eine von ihm favorisierte Kirchenpartei als Sieger aus den Wahlen hervorgehen werde.

Als während der Wahlvorbereitungen erkennbar wurde, daß es dem *Reichsbruderrat* gelingen könnte, die Kirchenwahl zu einer offenen Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Weltanschauung zu nutzen, erlosch das Interesse Hitlers an den Kirchenfragen. Er betrieb von nun an keine konstruktive Kirchenpolitik mehr, sondern begnügte sich mit taktischen Entscheidungen.[15] Die Wahlen wurden abgesagt, und bis Kriegsbeginn blieb es bei einem unübersichtlichen Nebeneinander von *Kirchenministerium*, VKL II, *Reichsbruderrat* und *Lutherrat* sowie einigen noch bestehenden DC-Leitungsorganen. Eine *Konferenz der im leitenden Amt der Kirche stehenden kirchlichen Amtsträger* („Kirchenführerkonferenz", Leitung: Marahrens) versuchte, zwischen den Gremien zu vermitteln und so die Leitungsaufgaben für die DEK wahrzunehmen (vgl. Braun/Nicolaisen, Verantwortung II,XXIIf; TRE 14,435,37–40).

5.1.5. Staatliche Maßnahmen gegen die Kirche. Seit 1935/36 war es an vielen Orten zu Übergriffen und Gewaltmaßnahmen gegen Mitglieder der BK gekommen (vgl. die Übersicht: TRE 8,49,28–50,6). Die kirchenpolitischen Mißerfolge der DC gaben jenen Kräften in der NSDAP und in der SA Auftrieb, die eine Distanzierung von den Kirchen und die Ausbildung eigener, nichtchristlicher Glaubens- und Lebensformen anstrebten. Die VKL II befürchtete zu Recht eine „Entchristlichung der Bevölkerung" und die Bedrohung von „Sittlichkeit und Recht". Weil man davon ausging, daß der Reichskanzler über diese Vorgänge nicht zureichend informiert sei, übergab die VKL II Anfang Juni 1936 eine *Denkschrift der BK* an Hitler.[16]

Die Bedeutung der *Denkschrift* lag darin, daß sie nicht nur gegen Eingriffe in das kirchliche Leben protestierte, sondern sich zum Anwalt der gesamten Gesellschaft machte und recht deutlich die Ideologie und Herrschaftspraxis des Nationalsozialismus kritisierte. Der vertrauliche Text der *Denkschrift* wurde der Presse im Ausland zugespielt und in mehreren Ländern im vollen Wortlaut veröffentlicht. Der für diese Übermittlung (mit)verantwortliche Kanzleileiter der VKL II, Friedrich Weißler (1891–1937), wurde in ein Konzentrationslager eingeliefert und dort sechs Tage später zu Tode gebracht. Die VKL II – mit dem Vorwurf des Landesverrats konfrontiert – gab in einer Kanzelabkündigung wenigstens Teilinhalte der *Denkschrift* ihren Gemeinden bekannt (23. August 1936).

Zu einer Krise innerhalb der BK führte 1938 (nach dem „Anschluß" Österreichs) die Frage, ob Pfarrer einen Treueid auf Hitler leisten sollten. In Gang gesetzt wurde die Diskussion zu dieser Frage durch die DC in Thüringen. Nach höchst kontroversen Beratungen stimmte die Mehrheit der BK der Eidesleistung zu bzw. gab die Entscheidung dem einzelnen Pfarrer frei (KJ 1933–1944 [²1976] 250–256). Doch statt einer Anerken-

nung für dieses Zeichen der Loyalität erhielten die Kirchenvertreter eine Mitteilung aus der Reichskanzlei, dem Eid komme „lediglich eine innerkirchliche Bedeutung" zu, weil man ihn angeordnet habe, ohne „vorher die Entscheidung des Führers herbeizuführen" (Meier III,51).

Sehr tiefgehende Folgen für die Einheit der BK hatte eine anläßlich der drohenden Kriegsgefahr im September 1938 von der VKL II veröffentlichte und an die Gemeinden weitergegebene *Gebetsliturgie für den Frieden* (KJ 1933–1944 [²1976] 256–258). Die SS-Zeitung *Das Schwarze Korps* nannte diesen Text eine „politische Kundgebung des Verrats und der Sabotage an der geschlossenen Einsatzbereitschaft des Volkes in ernsten Stunden". Die „politisierende Pastorei" gefährde „die Sicherheit des Volkes"; die „Ausmerzung dieser Verbrecher" sei „Pflicht des Staates" (Brakelmann, Kirche im Krieg 51). Nach diesem vehementen Angriff veranlaßte Kirchenminister Kerrl die Bischöfe Marahrens, Wurm und Meiser, eine Erklärung zu unterschreiben, in der sie den Gottesdienstentwurf der VKL II verurteilten und sich förmlich „von den für diese Kundgebung verantwortlichen Persönlichkeiten" trennten (Meier III,57). Diese Erklärung riß einen kaum mehr zu überbrückenden Graben zwischen der VKL II und dem „bischöflichen" Flügel der BK auf.

5.1.6. Zum *Judenpogrom* vom 9. November 1938 („Reichskristallnacht") schwiegen die Kirchenleitungen.[17] Ganz vereinzelt kam es zu widerständigen Reaktionen einiger Pfarrer in Gottesdiensten und Predigten. Einer der wenigen, die hier mutig hervortraten, war Julius v. Jan (1897–1964); er wurde von der SA mißhandelt und wegen Landfriedensbruch vor Gericht gestellt (vgl. Schäfer VI,111–164; zu der sich seit 1938 zunehmend verschärfenden Situation der „nichtarischen Christen" s. u. 6.2.2.2.).

5.2. Katholische Kirche

5.2.1. Prozesse gegen Priester und Ordensleute. Im März 1935 begann eine sich über Jahre erstreckende gezielte Verleumdungskampagne der Nationalsozialisten gegen katholische Priester und Ordensleute. Zunächst wurde die Buchhaltung zahlreicher Klöster von den Zollfahndungsbehörden durchsucht. Wo immer man Belege dafür fand, daß ein Kloster über die Staatsgrenzen hinweg mit ausländischen Klöstern seines →Ordens finanzielle Transaktionen vorgenommen hatte, wurden *Prozesse wegen Devisenvergehen* in Gang gebracht. Bei etwa 60 derartigen Prozessen wurden Nonnen und Mönche zu Gefängnisstrafen verurteilt (vgl. Rapp, Devisenprozesse); die Orden mußten hohe Geldstrafen zahlen. Das Propagandaministerium wertete diese Prozesse als Beweise für eine staatsfeindliche, korrupte Haltung der katholischen Ordensleute insgesamt.

Mit noch größerem publizistischen Propagandaaufwand wurden vom Mai 1936 bis zum Juli 1937 *Sittlichkeitsprozesse* gegen katholische Geistliche und Ordensbrüder in der Öffentlichkeit als Beweise für die sittliche Verkommenheit angeblich sehr vieler katholischer Amtsträger herausgestellt. Verurteilt wurden insgesamt 274 Personen (weniger als 0,5 % aller Welt- und Ordensgeistlichen), zumeist wegen homosexueller Vergehen (vgl. Hockerts, Sittlichkeitsprozesse). Pater Rupert Mayer SJ (1876–1945; 1987 seliggesprochen), der sich in Predigten gegen die Verleumdungskampagne zur Wehr gesetzt hatte, wurde wegen Verletzung des Kanzelparagraphen und des Heimtückegesetzes zu Gefängnis und KZ-Haft verurteilt, an deren Folgen er starb.

5.2.2. Die Enzyklika „Mit brennender Sorge". Kardinalstaatssekretär Pacelli (→Pius XII.) protestierte in einem Aide-Mémoire des Hl. Stuhls gegen „die tief verletzende Weise" der Presseberichterstattung über die Sittlichkeitsprozesse (Albrecht, Notenwechsel I,330). Als die Antworten der Reichsregierung für den Vatikan unbefriedigend ausfielen, wurde die Enzyklika *Mit brennender Sorge* (Hauptverfasser Kardinal v. Faulhaber; Text a. a. O. 402–443) erarbeitet und am 21. März 1937 in 11500 deutschen Pfarrkirchen verlesen.

In einem von Pacelli verfaßten Abschnitt der Enzyklika wurde betont, daß der Hl. Stuhl mit dem *Reichskonkordat* (s. o. 4.3.2.) den deutschen Katholiken „im Rahmen des Menschenmöglichen

... Spannungen und Leiden ersparen" wollte, „die andernfalls unter den damaligen Verhältnissen mit Gewißheit zu erwarten gewesen wären". Der „Anschauungsunterricht der vergangenen Jahre" enthülle jedoch „Machenschaften, die von Anfang an kein anderes Ziel kannten als den Vernichtungskampf". „In die Furchen, in die Wir den Samen aufrichtigen Friedens zu pflanzen bemüht waren, streuten andere ... die Unkrautkeime des Mißtrauens, des Unfriedens, des Hasses, der Verunglimpfung, der heimlichen und offenen ... mit allen Mitteln arbeitenden grundsätzlichen Feindschaft gegen Christus und seine Kirche." Der Papst sei nicht müde geworden, den „verantwortlichen Lenkern der Geschicke" in Deutschland „die Folgen darzustellen, die aus dem Gewährenlassen oder gar aus der Begünstigung solcher Strömungen sich zwangsweise ergeben müßten". Nach einer Erörterung religiöser Gegenwartsfragen schloß die Enzyklika mit dem Wunsch, der wahre Frieden zwischen Kirche und Staat in Deutschland möge wiederhergestellt werden. „Wenn aber – ohne Unsere Schuld – der Friede nicht sein soll, dann wird die Kirche Gottes ihre Rechte und Freiheiten verteidigen im Namen des Allmächtigen, dessen Arm auch heute nicht verkürzt ist" (a.a.O. 406f.443).

5.2.3. Die Folgen der Enzyklika. Wegen des Drucks der Enzyklika (300.000 Exemplare) wurden Druckereibesitzer enteignet; es kam zu Verhaftungen und zu Prozessen gegen zahlreiche an der Verbreitung beteiligte Personen. Der befürchtete große Gegenschlag der Regierung gegen die Katholische Kirche blieb jedoch aus. Das *Reichskonkordat* wurde nicht gekündigt. Pläne für eine Kündigung hatte es seit 1936 im Reichskirchenministerium gegeben (vgl. Nicolaisen, Dokumente III,XXIIIf; Hürten, Katholiken, Kirche u. Staat 183–188). Die *Sittlichkeitsprozesse* wurden bis zum Juli 1937 weitergeführt und dann ohne erkennbaren Anlaß eingestellt. Der deutsche Episkopat konnte sich in der Folgezeit auf keinen gemeinsamen Kurs gegenüber der Regierung einigen. Kardinal Bertram (s.o. 3.1.) lehnte die Forderung des Berliner Bischofs Konrad v. Preysing (1880–1950) ab, „alle noch laufenden Verhandlungen mit dem Staat einzustellen, solange die Gegenseite keinen ‚Waffenstillstand' gewähre" (Immenkötter: Hampel II,204). Ein Hirtenbrief aller deutschen Bischöfe zur aktuellen Situation kam nicht zustande.

Eintragungen im Tagebuch von Goebbels belegen, daß Hitler noch im Mai 1937 von einem „großen Feldzug" gegen die Katholische Kirche gesprochen hat. Er begrüßte wiederholt die „radikale Wendung der Pfaffenprozesse". Er plante ein Verbot des Zölibats, den Einzug des Kirchenvermögens, eine Erschwerung des Theologiestudiums, die Auflösung der Orden, und er wollte „den Kirchen die Erziehungsberechtigung" nehmen, – „nur so kriegen wir sie in einigen Jahrzehnten klein" (Goebbels, Tagebücher III,129.143). Goebbels riet davon ab, die Konfrontation zu diesem Zeitpunkt auf die Spitze zu treiben.

Im Zusammenhang mit der Wende seiner gesamten Kirchenpolitik (s.o. 5.1.4.) verlor Hitler das Interesse an der Katholischen Kirche. Ihn beschäftigte immer mehr die Vorbereitung des Krieges. Im November 1937 teilte er seinem engsten Führungskreis mit, daß er die Frage des deutschen Lebensraumes bald unter Anwendung von Gewalt zu lösen gedenke. Vor dieser großen Perspektive überließ er die Kirchenfragen nachgeordneten Partei- und Regierungsstellen, die weiterhin einen kaum im voraus zu berechnenden Kurs zwischen Repression und Duldung einschlugen.

6. Die Kirchen im Zweiten Weltkrieg

6.1. Überblick

6.1.1. Kriegsbegeisterung wie im August 1914 gab es am 1. September 1939 in den deutschen Kirchen nicht. Dennoch wurde in Erklärungen und Kanzelworten versichert, daß die Kirchen treu zur Staatsführung stünden und dazu beitragen wollten, die großen Aufgaben für Volk und Nation mit zu bewältigen. Immer wieder wurde die traditionelle und als selbstverständlich empfundene Verpflichtung der Christen betont, mit der Waffe Heimat und Vaterland zu verteidigen. Eine genaue Analyse der vielen kirchlichen „Worte" zeigt jedoch, daß der Grad der Identifizierung mit dem gegebenen Staat durchaus unterschiedlich war (vgl. Brakelmann, Kirche im Krieg 126–144). In dieser Differenziertheit kündigten sich die Loyalitätskonflikte an, die nach der ungeheuren Ausweitung

des Kriegsgeschehens und beim Bekanntwerden der Staatsverbrechen zumindest bei einzelnen Christen zu der Frage führten, ob und in welcher Form Widerstand gegen die nationalsozialistische Herrschaft geleistet werden müsse (s.u. 6.3.).

6.1.2. Staatliche Kirchenpolitik. Hitler hatte wenige Tage nach Beginn des Polenfeldzugs erklärt, daß „jede Aktion gegen die katholische und protestantische Kirche für die Dauer des Krieges" verboten sei (Nicolaisen: Hampel III,289). Diese Anweisung wurde im Juli 1940 noch einmal in aller Form wiederholt (Röhm/Thierfelder, Kirche zw. Kreuz u. Hakenkreuz 122). Im Kreis seiner Vertrauten sprach Hitler allerdings seit Mitte 1941 davon, daß er nach Kriegsende das „Kirchenproblem" endgültig lösen werde: „Es muß abfaulen wie ein brandiges Glied" (Nicolaisen: Hampel III,290). Doch während des Krieges wollte er diese Probleme auf sich beruhen lassen. Kirchenminister Kerrl erhielt keine neuen Aufträge; als er am 14. Dezember 1941 starb, wurde sein Amt nicht wieder besetzt. Martin Bormann (1900–1945 verschollen; in Nürnberg in Abwesenheit zum Tode verurteilt) und die Parteikanzlei der NSDAP übernahmen die politischen Entscheidungen in Kirchenfragen, sofern solche überhaupt noch erforderlich schienen (Melzer, Vertrauensrat 270–301).

6.1.3. Evangelische Kirche. Die zerstrittenen Fraktionen des deutschen Protestantismus vereinbarten zu Kriegsbeginn einen „Burgfrieden"; der *Kirchenkampf* sollte ausgesetzt werden. Es wurde ein *Geistlicher Vertrauensrat der DEK* (GVR) gebildet, dessen Kompetenzen zwar nie völlig klar beschrieben worden sind, der sich aber bis in die letzten Kriegstage hinein als ein Zentralorgan der DEK mit ziemlich allen die Kirche betreffenden Angelegenheiten beschäftigte und zu ihnen Stellung nahm (vgl. Melzer, Vertrauensrat 91–119). Das Gremium wurde paritätisch mit Vertretern der kirchenpolitischen Hauptrichtungen außer den *Bruderräten* („Illegalen"[18]) besetzt: Marahrens (BK/*Lutherrat*), Walther Schultz (1900–1957; DC-Landesbischof von →Mecklenburg), Johannes Hymmen (1878–1951; „neutraler" Verwaltungsfachmann der ApU) und Otto Weber (1902–1966; Vertreter der Reformierten, assoziiertes GVR-Mitglied).

Der GVR nahm zur Regierung eine grundsätzliche Loyalitätshaltung ein. Diese kam in mehreren öffentlichen Kundgebungen deutlich zum Ausdruck. Auf der anderen Seite waren die Mitglieder des GVR bemüht, eine Abdrängung der DEK in ein öffentlichkeitsfernes Ghetto zu verhindern. So setzte man sich für den Erhalt konfessioneller Kindergärten und des schulischen Religionsunterrichts ein; man protestierte beharrlich gegen die Behinderung des christlichen Schrifttums- und Pressewesens und wich auch der Konfrontation mit den „weltanschaulichen Distanzierungskräften" nicht aus, die während des Krieges aus der *Dienststelle des Beauftragten des Führers für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP* (Dienststelle Rosenberg) kamen (Melzer, Vertrauensrat 232–239).

Zu einem besonderen Konfliktfeld wurde der *Reichsgau Wartheland.* Als dieser „Modellgau" Ende Oktober 1939 nach der Aufteilung →Polens aus der früheren preußischen Provinz Posen gebildet worden war, gingen die Kirchenvertreter davon aus, daß dieses „neue" Reichsgebiet kirchlich an die DEK bzw. ApU angegliedert werde. Der Reichsstatthalter des Warthegaus erklärte jedoch, daß es in diesem Gebiet „keine Kirchen mehr im staatlichen Sinne" geben werde, sondern „nur noch religiöse Kirchengesellschaften im Sinne von Vereinen". Staatskirchenrechtliche Bestimmungen seien nicht mehr notwendig. In diese Religionsvereine könne man „nicht hineingeboren" werden; eine Mitgliedschaft dürften nur Volljährige erwerben (KJ 1933–1944 [²1976] 434). Trotz aller Proteste wurde das „Experiment Warthegau" verwirklicht, von dem man vermuten konnte, daß es im Falle eines siegreichen Ausgangs des Krieges zum Modell für die Kirchenpolitik auch im Altreich werden sollte (vgl. Meier III,114–133).

Seit November 1941 setzte sich der inzwischen 73jährige Bischof Wurm für die Errichtung eines *Kirchlichen Einigungswerkes* ein, das die im *Kirchenkampf* auseinandergebrochenen Gruppen des deutschen Protestantismus wieder zusammenführen sollte. Mit 13 Sätzen zum *Auftrag und Dienst der Kirche* lud Wurm Ostern 1943 „zur Gemeinsamkeit des Handelns" ein, „um eine einheitliche geistliche Ausrichtung und Führung

des Amtes und der Kirche zu gewinnen" (KJ 1933–1944 [²1976] 423f; vgl. Thierfelder, Einigungswerk). Bis Kriegsende kam dem *Einigungswerk* keine große Bedeutung zu. Aber die Initiative Wurms bereitete für die Nachkriegszeit eine Konzeption vor, wie man durch Sammlung einer sehr weit gefaßten kirchenpolitischen Mittelpartei – unter Einschluß der gemäßigten DC – die Folgen der Kirchenwirren überwinden könne (s.u. 7.).

6.1.4. Katholische Kirche. Kardinal Bertram (s.o. 3.1.) fühlte sich als Vorsitzender der *Fuldaer Bischofskonferenz* nach Kriegsbeginn verpflichtet, seine angepaßte Haltung zur Regierung beizubehalten. Dem deutschen Katholizismus sollte im Kriege nicht der Vorwurf gemacht werden können, es fehle ihm an patriotischer Gesinnung. Als auch nach Kriegsbeginn Unterdrückungsmaßnahmen gegen katholische Verbände fortgesetzt wurden, versuchte Bertram mit nicht-öffentlichen Eingaben bei den Behörden zu intervenieren. Demgegenüber vertrat Bischof Preysing (s.o. 5.2.3.) die Auffassung, man dürfe es nicht hinnehmen, daß unter Ausnutzung der Kriegslage antikatholische und christentumsfeindliche Kreise der NSDAP dem deutschen Katholizismus seine vom *Reichskonkordat* verbürgten Rechte nähmen; er riet zu einer Mobilisierung der katholischen Bevölkerung gegen die Übergriffe von Gestapo, SA und anderen Parteiverbänden. Preysing konnte sich nicht gegen Bertram durchsetzen (vgl. Adolph, Geheime Aufzeichnungen 273–275), der die Kirche als Seelsorgeinstitution nicht gefährden wollte.

Im April 1940 schrieb Bertram, ohne sich zuvor mit den anderen Bischöfen abgesprochen zu haben, an Hitler einen Geburtstagsglückwunsch: „Es geschieht das im Verein mit den heißen Gebeten, die die Katholiken Deutschlands am 20. April an den Altären für Volk, Heer und Vaterland, für Staat und Führer zum Himmel senden. Es geschieht in dem tiefen Bewußtsein der ebenso vaterländischen wie religiösen Pflicht der Treue zum jetzigen Staate und seiner regierenden Obrigkeit im Vollsinne des göttlichen Gebotes, das der Heiland selbst und in seinem Namen der Völkerapostel verkündet hat" (Volk, Akten V,47). Diese Erklärung spaltete den deutschen Episkopat; die Öffentlichkeit erfuhr von dem bis Kriegsende anhaltenden Konflikt zwischen den Bischöfen jedoch nichts.

Durch einen Geheimerlaß der Parteikanzlei wurde im Januar 1941 allen Gauleitern die Vollmacht erteilt, Klöster und deren Liegenschaften ohne Rücksicht auf gesetzliche Bestimmungen zu beschlagnahmen. Diesem „Klostersturm" fielen während des ersten Halbjahres 1941 120 Klöster zum Opfer, die vor allem als Ferien- und Erholungsheime für Parteigenossen genutzt wurden. Diese Beschlagnahmen und die mit ihnen verbundenen Vertreibungen von Mönchen und Nonnen lösten beim Klerus wie bei vielen Laien große Besorgnis aus (Volk, Kath. Kirche u. Nationalsoz. 83–97); es kam zu widerständigen Reaktionen, die wiederum Polizeimaßnahmen zur Folge hatten. Die Zahl der Verhaftungen von Priestern und Ordensangehörigen stieg sprunghaft an. Von den 418 Priestern in KZ-Haft sind 110 umgekommen, 59 weitere wurden hingerichtet oder starben an den Folgen von Mißhandlungen (vgl. v. Hehl, Priester unter Hitlers Terror).

6.2. Die Kirchen und die Staatsverbrechen

6.2.1. Die Ermordung Kranker und Behinderter. Durch einen (zurückdatierten) Geheimerlaß vom 1. September 1939 hatte Hitler den Auftrag gegeben, „die Befugnisse namentlich zu bestimmender Ärzte so zu erweitern, daß nach menschlichem Ermessen unheilbar Kranken bei kritischster Beurteilung ihres Krankheitszustandes der Gnadentod gewährt werden kann".[19] Der nun beginnenden „Euthanasie"-Aktion fielen bis zum Ende des Krieges etwa 275.000 Menschen zum Opfer (vgl. TRE 10,553,8). Viele dieser Kranken hatten zuvor in kirchlichen Pflegeeinrichtungen gelebt und waren von dort – unter administrativer Mithilfe von kirchlichen Mitarbeitern – in Tötungsanstalten verlegt worden (vgl. Lauterer, Liebestätigkeit 141–148).

In beiden großen Konfessionskirchen sind Verantwortliche früh über die Aktion „Gnadentod" informiert worden. Spätestens im Juli 1940 erfuhr der GVR, daß es sich bei plötzlichen Todesfällen von Patienten in evangelischen Pflegeeinrichtungen „um ein planmäßiges Vorgehen zur Ausmerzung der angeblich hoffnungslos Kranken" handele.

In einer ersten Eingabe an die Reichskanzlei bat der GVR um Auskunft, ob vor der Tötung von Schwerkranken eine „gründliche Prüfung nach der rechtlichen, medizinischen, sittlichen und staatspolitischen Seite" vorgenommen werde. Mit dieser Anfrage signalisierte der GVR ein gewisses Einverständnis mit der grundsätzlichen Möglichkeit von „Euthanasie"-Aktionen. Wesentlich kritischer abgefaßte Entwurfstexte für eine Eingabe (von Marahrens und Hymmen) wurden in der Kirchenkanzlei der DEK zwar bearbeitet, aber nicht an das Innenministerium weitergeleitet (Melzer, Vertrauensrat 257–262).

Entschlossen handelte Bischof Wurm, der am 19. Juli 1940 direkt an den Innenminister schrieb. Er könne nur „mit Grausen daran denken, daß so, wie begonnen wurde, fortgefahren" werde. „Auf dieser schiefen Ebene gibt es kein Halten mehr. Gott läßt sich nicht spotten." Pfarrer Paul Gerhard Braune (1887–1954), Leiter der Anstalten in Lobetal bei Berlin, verfaßte eine den Sachverhalt schonungslos aufdeckende *Denkschrift* für Hitler, die mit den Worten schloß: „Mögen die verantwortlichen Stellen dafür sorgen, daß diese unheilvollen Maßnahmen aufgehoben werden" (KJ 1933–1944 [²1976] 396–406). Bodelschwingh gelang es durch beharrliche Interventionen, das Leben fast aller in Bethel versorgten Kranken zu retten (vgl. TRE 6,747,13–23).

Die eindrucksvollste Protestaktion gegen den Krankenmord unternahm Bischof Clemens August Graf v. Galen (s.o. 4.3.4.), der im Sommer 1941 in drei Predigten die Öffentlichkeit über die Vorgänge informierte und sagte: „Wenn einmal zugegeben wird, daß Menschen das Recht haben, ‚unproduktive' Mitmenschen zu töten, ... dann ist grundsätzlich der Mord an allen unproduktiven Menschen, also an den unheilbar Kranken, den Invaliden der Arbeit und des Krieges, dann ist der Mord an uns allen, wenn wir alt und altersschwach und damit unproduktiv werden, freigegeben" (Löffler, Galen II,883).

Hitler gab am 24. August 1941 die Anweisung, die Aktion einzustellen. Nach dem „Endsieg" solle eine endgültige Regelung durch Gesetz erfolgen. Diese Entscheidung Hitlers verhinderte nicht, daß es in den Konzentrationslagern und in staatlichen Anstalten zu weiteren Krankenmorden kam („wilde Euthanasieaktionen"), die bis in die letzten Kriegstage anhielten (zur Lit. vgl. Strohm/Thierfelder [Hg.], Diakonie 264–284).

6.2.2. Der Völkermord

6.2.2.1. Die größte theologische, ethische und politische Herausforderung, die der Nationalsozialismus den Christen in Deutschland stellte, haben die Kirchen damals in ihrer ganzen Tragweite und Tiefendimension nicht wahrgenommen. Man erkannte nicht, daß die Verfolgung und Vernichtung der europäischen Juden „ein bisher singuläres Geschehen in der Geschichte der Menschheit und insofern auch ein Wendepunkt für diese selbst" war (Dexinger: TRE 17,367,51 f). Die wenigen Aktionen der Solidarität und des Widerstandes unterstreichen nur die Tatenlosigkeit der großen Mehrheit und das Versagen der kirchlichen Leitungsinstanzen angesichts eines Geschehens, dessen historische Einzigartigkeit nicht relativiert werden kann.[20]

Die Ermordung von sechs Millionen Juden (*Schoah*; *Holocaust*; vgl. TRE 17,390,19–37) in eigens hierfür eingerichteten Vernichtungslagern (vgl. Pressac) wurde vor der Bevölkerung mit Erfolg geheim gehalten. Sie war aber der Schlußpunkt eines Prozesses, dessen beide ersten Phasen sich im hellen Licht der Öffentlichkeit abgespielt hatten: Die *Ausgrenzung* und die *Vertreibung* der Juden geschahen weder in Deutschland noch in den besetzten Staaten im Verborgenen.[21] Gleiches gilt für die Ausgrenzung, Verfolgung und Tötung der Sinti und Roma, der →Zeugen Jehovas („Ernste Bibelforscher"; vgl. Garbe), der Homosexuellen (vgl. Jellonnek) u.a.m.

Vom ersten Boykott jüdischer Geschäfte am 1. April 1933 (s.o. 4.1.) über den Judenpogrom vom 9. November 1938 (s.o. 5.1.6.) bis zum Abtransport der jüdischen Bürgerinnen und Bürger „in den Osten" gab es für die Christen in Deutschland viele Anlässe, die rechtliche Zulässigkeit und die humanitäre Vertretbarkeit *dieser* staatlichen Maßnahmen in Frage zu stellen und das eigene Verhalten an den ethischen Grundnormen des christlichen Glaubens zu überprüfen, auch wenn man von der weiteren Eskalation des Geschehens noch nichts wissen konnte. Doch auf dem öffentlichen Weg „Vom Boykott zur ‚Entjudung'" (Barkai) gab es Station für Station immer nur wenige Christen, die „dem Rad selbst in die Speichen zu fallen" versuchten (Bonhoeffer, GS II,48).[22]

Die besonderen Geheimhaltungsmaßnahmen, mit denen nach der *Wannseekonferenz* vom 20. Januar 1942 (vgl. Pätzold/Schwarz) die „Endlösung der Judenfrage" umgeben wurde, hielten konkrete Informationen über Umfang und Ausmaß des Völkermords von der Mehrheit der Bevölkerung fern. Die Tätigkeit der „Einsatzgruppen" hinter der deutschen Front (vgl. Krausnick) unterlag strengster Geheimhaltung, wie auch die Vorgänge in den Konzentrationslagern (vgl. Boberach: StL⁷ 3 [1987] 660–663) vor der Öffentlichkeit abgeschirmt wurden. Alle diese Maßnahmen konnten aber nicht verhindern, daß in den Kirchen zumindest leitende Persönlichkeiten über die Staatsverbrechen Kenntnis erhielten. Die verschiedenen Eingaben von Bischof Wurm an hohe Regierungsvertreter und insbesondere sein Brief an Hitler vom 16. Juli 1943 (vgl. Meier, Kirche u. Judentum 39f.122; Wurm, Erinnerungen 168), der Appell von Bischof Preysing an Papst →Pius XII. vom 6. März 1943 (vgl. Schneider 239 A.1) und die *Bußtags-Kundgebung* der *Bekenntnissynode der Altpreußischen Union* in Breslau vom 16./17. Oktober 1943 (KJ 1933–1944 [²1976] 385.387) belegen exemplarisch, daß es in den Kirchen informierte Personen und Kreise gab. Der *Münchner Laienbrief* (Ostern 1943) ist als ein weiteres derartiges Dokument aus einem völlig anderen Umfeld anzusehen.[23]

6.2.2.2. Die Christen „nichtarischer Abstammung" wurden mit geringfügigen Phasenverschiebungen konsequent in die Judenverfolgung mit einbezogen (vgl. Büttner, Not). So waren diese Menschen für alle Gemeindeglieder unübersehbare Opfer des staatlichen Terrors. Ihr Weg in die Deportation und in den Tod bewirkte aber – wie das Beispiel der Familie Jochen Kleppers (1903–1942) zeigt[24] – keine Verhaltensänderung bei der Mehrzahl der Christen. Der GVR hatte am 22. Dezember 1941 ein Rundschreiben an alle evangelischen Landeskirchen gebilligt, in dem es hieß, man bitte darum, „geeignete Vorkehrungen zu treffen, daß die getauften Nichtarier dem kirchlichen Leben der deutschen Gemeinde fernbleiben" (Melzer, Vertrauensrat 264).

Neben diesem *scriptum atrum* der DEK (a.a.O. 269) stehen die Hilfsaktionen des *Büro Grüber* (vgl. Ludwig, Opfer) und des *Hilfswerks zugunsten katholischer Nicht-Arier* (Bernhard Lichtenberg [1875–1943]) in Berlin sowie das Engagement von einzelnen wie Katharina Staritz (1903–1953; vgl. Schwöbel, Staritz) und Margarethe Sommer (1893–1965; vgl. Immenkötter: Hampel III,340f). Sie konnten das Leben einiger bedrohter „nichtarischer" Christinnen und Christen retten (vgl. TRE 8,51,7–14); sie brachten aber keinen Prozeß des Umdenkens in den Gemeinden in Gang, wie ihn Bonhoeffer schon 1933 klarsichtig gefordert hatte (vgl. TRE 7,56,3–6).

6.2.2.3. Die vielfältigen Gründe für das Versagen der Kirchen vor der Herausforderung durch die nationalsozialistischen Staatsverbrechen sind in einem langwierigen, noch nicht abgeschlossenen „Reifungsprozeß" (Bethge: KoGe 1,1–37.21ff) in der Nachkriegs-Kirchengeschichte der beiden großen Konfessionen in Umrissen sichtbar geworden (vgl. Hermle; Rendtorff/Henrix). Ob diese späten Einsichten zu einer umfassenden „Umkehr und Erneuerung" im Verhältnis der *Christen* zum Judentum führen werden (vgl. TRE 17,390–403 [Lit.]), kann noch nicht gesagt, muß aber dringend gehofft werden.[25]

6.3. *Die Kirchen und die Widerstandsbewegung*

6.3.1. Die neuere Zeitgeschichtsforschung hat den Widerstandsbegriff vielfach differenziert, indem sie eine den Umsturz planende *Fundamentalopposition* von anderen Formen des Widerstands unterschied, die in ihrer bewußten oder unbewußten Zielsetzung begrenzter waren und doch politisch nicht bedeutungslos genannt werden können (vgl. Steinbach [Hg.], Widerstand). Für den totalitären nationalsozialistischen Staat galt jeder Versuch, sich seinen Normen in irgendeinem Lebensbereich zu entziehen, bereits als Widerstand. Dennoch liefert die politische Kategorie Widerstand einen „nur begrenzt zureichenden Interpretationsrahmen für das Verhalten der Kirche unter nationalsozialistischer Herrschaft".[26]

Innerhalb der Kirchen muß ein breites Verhaltensspektrum beachtet werden. Es reichte vom *Vorbehalt*, der die eigene Lebensform und Wertewelt zu bewahren versuchte und sie nicht mit der nationalsozialistischen vertauschen wollte (*Resistenz, passiver Widerstand*), über die nonkonformistische *Verweigerung* und *innere Emigration* bis zur offenen Ablehnung einzelner Regierungsmaßnahmen (*Protest*) und hatte seine Spitze in der *Kon-*

spiration, die aktiv den *Umsturz* des Regimes vorbereitete und durchzuführen versuchte. Es gab ein *widerständiges Verhalten* („Widerstandspotential", „Widersetzlichkeit"[27]) der Kirchen und einzelner Christen auf verschiedenen Stufen, das man allerdings nicht insgesamt unter dem Begriff Widerstand subsumieren sollte (vgl. v. Roon, Widerstand 79). Die gesamte Bandbreite der überhaupt möglichen Verhaltensweisen zum Nationalsozialismus läßt sich – für beide großen Konfessionen – mit folgenden Begriffen umschreiben: *Kooperation – Anpassung – Selbstbehauptung – Abwehr – Protest – Fundamentalopposition/Widerstand.*[28]

Gewiß ist es schwierig, diesen Begriffen festumrissene Ereignisse und Personengruppen zuzuordnen, weil die Übergänge stets fließend waren. Dennoch kann man sagen, daß die DC die *Kooperation* suchten, eine breite Mittelpartei in beiden Kirchen die *Anpassung*, die BK und die Mehrheit der katholischen Geistlichkeit und des Episkopats um *Selbstbehauptung* bemüht waren, der „dahlemitische" Flügel der BK und kleine Gruppen im deutschen Katholizismus (vgl. Hürten: Ausgew. Aufs. 141–158) zumindest gelegentlich *Abwehr* und *Protest* praktizierten, während nur einige wenige Christen aus beiden Konfessionen in die konspirative *Widerstandsbewegung* eintraten. Gerade sie mußten zur Kenntnis nehmen, daß die Leitungsorgane ihrer Kirchen diesen Schritt nicht billigten (vgl. Bethge, Bonhoeffer 893 f.1042; Lindt, Totalitarismus 219–225).

6.3.2. Die nach dem Familiengut der Grafen Moltke vom Reichssicherheitshauptamt als *Kreisauer Kreis* bezeichnete Widerstandsgruppe um Helmuth James Graf v. Moltke (1907–1945) und Peter Graf Yorck von Wartenburg (1904–1944) bemühte sich mit besonderer Intensität um die Klärung ethischer Grundsatzfragen sowohl des Widerstandes („Tyrannenmord") als auch im Blick auf den Neuaufbau Deutschlands nach dem Ende der Hitler-Herrschaft aus dem Geiste des Christentums (vgl. v. Roon, Neuordnung). Augustin Rösch SJ (1893–1961) und Alfred Delp SJ (1907–1945) stellten Verbindungen zwischen dem *Kreisauer Kreis* und dem Episkopat sowie zur katholischen Arbeiterbewegung her. Eugen Gerstenmaier (1906–1986), Mitarbeiter im Kirchlichen Außenamt der DEK, nahm Verbindung mit Wurm auf, der zwar in die Attentatspläne nicht eingeweiht wurde, aber Informationen über die Ermordung der Juden erhielt (Wurm, Erinnerungen 170–172).

D. →Bonhoeffer wurde über seinen Schwager Hans v. Dohnanyi (1902–1945; vgl. Strohm, Ethik) zum Mitwisser der militärischen Widerstandsbewegung um Ludwig Beck (1880–1944) und Claus Schenk Graf v. Stauffenberg (1907–1944). Er konnte auf Reisen nach Norwegen, in die Schweiz, nach Schweden und Italien Informationen über die Widerstandsbewegung an Freunde in der Ökumene weitergeben (vgl. v. Klemperer, Verschwörer 226–267). Den *Freiburger Widerstandskreis*, an dem sich auch Carl Goerdeler (1884–1945) beteiligte, regte Bonhoeffer zu einer Denkschrift an (*Politische Gemeinschaftsordnung, ein Versuch zur Selbstbesinnung des christlichen Gewissens in den politischen Nöten unserer Zeit*; vgl. TRE 7,56,44ff; Bethge, Bonhoeffer 870–873). Mit seinem Freund Friedrich-Justus Perels (1910–1945; vgl. Schreiber, Perels) entwarf Bonhoeffer für den *Beck-Kreis* eine neue Ordnung für die Beziehungen zwischen Staat und Kirche nach einem Umsturz (GS II,433–437); auch einen „Entwurf zu einer Kanzel-Abkündigung" legte er für diesen Fall vor (GS II,438–440).

6.3.3. Die Mitwirkung an Umsturzplänen, die ein Attentat auf Hitler einschlossen, mußte von den beteiligten Christen ausschließlich selbst verantwortet werden. Eine ethische Theorie des Widerstands war in der protestantischen Theologie noch nicht entwickelt worden (→Widerstandsrecht). Noch im Juli 1945 erklärte die neue brandenburgische Kirchenleitung zur Wiederkehr des 20. Juli 1944: „Die Kirche Jesu Christi kann einen Anschlag auf das Leben eines Menschen niemals gutheißen, in welcher Absicht er auch ausgeführt werden mag" (Wolf, Kirche 33). Der GVR telegrafierte nach dem Attentat eine Treueversicherung an Hitler: „In allen evangelischen Kirchen wird heute im Gebet der Dank zum Ausdruck kommen für Gottes gnädigen Schutz und seine sichtbare Bewahrung. Unsere inbrünstige Fürbitte geht dahin, daß Gott der Herr Sie,

unseren Führer, weiterhin schütze und Ihnen für die großen Aufgaben der Zukunft Kraft schenke" (Melzer, Vertrauensrat 195).

Die in der Widerstandsbewegung tätigen Christen haben ihre Entscheidung als einen Akt persönlichen *Glaubensgehorsams* auf die eigene Verantwortung genommen (vgl. TRE 12,154,40ff). Bonhoeffer brachte das, was ihn und seine Gefährten im Widerstand von den allermeisten anderen Christen in der Zeit des Nationalsozialismus menschlich und theologisch unterschied, in den Sätzen zum Ausdruck: „Wir haben in diesen Jahren viel Tapferkeit und Aufopferung, aber fast nirgends Civilcourage gefunden ... Civilcourage aber kann nur aus der freien Verantwortlichkeit des freien Mannes erwachsen. Die Deutschen fangen erst heute an zu entdecken, was freie Verantwortung heißt. Sie beruht auf einem Gott, der das freie Glaubenswagnis verantwortlicher Tat fordert und der dem, der darüber zum Sünder wird, Vergebung und Trost zuspricht" (Widerstand u. Ergebung, NA 1970, 14f).

7. *Der Übergang in die Nachkriegszeit*

7.1. Bei Kriegsende waren die Kirchen trotz aller äußeren Zerstörungen und inneren Zerwürfnisse die einzigen großen gesellschaftlichen Verbände, die über eine leidlich funktionierende Organisation verfügten und nicht pauschal als politisch diskreditiert galten. Sie standen sogar bei den Siegermächten in dem Ruf, dem Nationalsozialismus weitgehend widerstanden zu haben. Einzelne ihrer bekanntesten Vertreter wie Niemöller, Asmussen, Wurm und Graf v. Galen genossen weltweites Ansehen. Über den Weltkatholizismus bzw. über die →Ökumene konnte man schon bald wieder internationale Kontakte anknüpfen, die Notlage in Deutschland schildern und um Hilfe bitten (vgl. Boyens II,232–289). Die Militärverwaltungen – einschließlich der *Sowjetischen Militäradministration* (SMAD) – behandelten auf regionaler wie überregionaler Ebene Kirchenvertreter wohlwollend und zogen sie zu ersten Neuordnungsmaßnahmen hinzu.[29]

Begünstigt wurde solche Kooperation im Bereich der Evangelischen Kirche dadurch, daß sich die DC nach dem 8. Mai 1945 nicht mehr zu Wort meldeten. In den „intakten" Landeskirchen des „bischöflichen" Flügels der BK entfernte man einige wenige DC-Vertreter aus ihren Ämtern, ohne auf Gegenwehr zu stoßen. In den „zerstörten" Landeskirchen übernahmen die *Bruderräte* und die Mittelpartei die Leitungsfunktionen, wobei man zu Kompromissen in Personalfragen bereit war, wenn es sich nicht um allzu profilierte frühere Gegner im *Kirchenkampf* handelte. Schon vor der Konferenz von Treysa am 24./25. August 1945, auf der eine *Vorläufige Ordnung der EKD* beschlossen wurde (s. TRE 10,668,23–42), zeichnete es sich ab, daß die Konzeption des *Einigungswerks* von Wurm (s. o. 6.1.3.) für die Nachkriegszeit bestimmend werden sollte, das sich als eine breite innerkirchliche Sammlungsbewegung aus der Mitte heraus verstand (vgl. Thierfelder, Einigungswerk). Nicht durchsetzen konnte sich Niemöller, der als „Ertrag" des *Kirchenkampfes* einen Neuaufbau von bekennenden Gemeinden auf der Grundlage der BTE und des Dahlemer „Notrechts" forderte. Ohne Erfolg blieb auch der *Lutherrat*, der die Bildung einer Lutherischen Kirche wünschte (s. TRE 10,669,4–21; 21,603,37–41).

7.2. Die rasche Überbrückung der tiefen Gräben, die die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus in der Evangelischen Kirche aufgerissen hatte, war aus pragmatischen Gründen sinnvoll. Im zerstörten Nachkriegsdeutschland wurden die Kirchen, deren Strukturen über die Grenzen der Besatzungszonen hinausreichten, für vielfältige Hilfsmaßnahmen von allen Seiten in Anspruch genommen und mußten handlungsfähig sein (vgl. Wischnath, Kirche; Rudolph, Vertriebene). Eine viele Kräfte bindende selbstkritische Aufarbeitung der jüngsten Vergangenheit mit möglicherweise neuen Grenzziehungen und Parteiungen wäre in den Gemeinden auf Unverständnis gestoßen. Vermutlich wären die neuen Hauptverantwortlichen in der EKD einer „Bewältigung" ihrer Vergangenheit zunächst gänzlich ausgewichen, wenn nicht Anstöße von außen sie dazu gezwungen hätten, sich mit der *Schuldfrage* und der *Entnazifizierung* zu befassen.

7.2.1. Die *Stuttgarter Schulderklärung* wurde vom Rat der EKD am 19. Oktober 1945 vor Vertretern der Ökumene gesprochen, die um ein solches „Wort" gebeten hatten, um „einen neuen Anfang" mit den Kirchen in Deutschland machen zu können (zum Inhalt vgl. TRE 8,596,1–25; 13,434,19–24). In dem von H. Asmussen und O. →Dibelius entworfenen Text wurde der Nationalsozialismus nur an einer Stelle beim Namen genannt:

„Wohl haben wir lange Jahre hindurch im Namen Jesu Christi gegen den Geist gekämpft, der im nationalsozialistischen Gewaltregiment seinen furchtbaren Ausdruck gefunden hat; aber wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben" (Greschat, Schuld 102).

Das Fehlen von Konkretionen und die „nicht nur sprachlogisch verunglückten Komparative" (Sauter: Besier/Sauter 91) sind 1945 nicht als Schwächen des Textes empfunden worden und haben seine Wirkung als ernste Bitte um →Versöhnung in der Ökumene nicht beeinträchtigt. Problematisch war hingegen die sofort nach der Veröffentlichung des Wortlauts einsetzende kontroverse Diskussion in Deutschland, ob die Mitglieder des Rates der EKD berechtigt gewesen seien, ein „kollektives Schuldbekenntnis" abzulegen (Texte bei Greschat, Schuld 110ff). Das vorsichtige Abrücken einzelner Mitunterzeichner von dem Text (man weigerte sich, ihn „amtlich" zu veröffentlichen) und die ungeklärt bleibende Frage, welche Funktion er auf längere Sicht haben solle, führten dazu, daß durch die *Schulderklärung* unmittelbar keine selbstkritische Auseinandersetzung mit den Ereignissen in der Zeit des Nationalsozialismus in Gang gebracht wurde (für die in dieser Hinsicht weithin parallele Entwicklung in der Katholischen Kirche vgl. U. v. Hehl: KoGe 2,146–175). Das *Darmstädter Wort* des *Bruderrates* der EKD „zum politischen Weg unseres Volkes" vom 8. August 1947 wollte die *Stuttgarter Schulderklärung* konkretisieren, radikalisieren und vertiefen; doch auch dieses „Wort" hatte in der frühen Nachkriegszeit nur geringe Wirkung (vgl. Klappert).

7.2.2. Papst Pius XII. hatte schon während des Krieges jeden Kollektivschuld-Vorwurf als moralische Legitimation für Sanktionen konsequent abgelehnt. Diese grundsätzliche Einstellung teilten die deutschen Bischöfe. Sie forderten nach Kriegsende in Denkschriften und Ansprachen eine „Rechristianisierung" des deutschen Volkes als „Rückkehr zu Gott", wozu eine sorgfältige Gewissenserforschung Voraussetzung sei. Nach längeren Vorarbeiten veröffentlichte die *Fuldaer Bischofskonferenz* am 23. August 1945 einen *Hirtenbrief*, in dem zur Schuldfrage gesagt wurde: „Wir beklagen es zutiefst: Viele Deutsche, auch aus unseren Reihen, haben sich von den falschen Lehren des Nationalsozialismus betören lassen, sind bei den Verbrechen gegen menschliche Freiheit und menschliche Würde gleichgültig geblieben; viele leisteten durch ihre Haltung dem Verbrechen Vorschub, viele sind selber Verbrecher geworden ... Es ist eine Forderung der Gerechtigkeit, daß immer und überall die Schuld von Fall zu Fall geprüft wird, damit nicht Unschuldige mit den Schuldigen leiden müssen. Dafür sind wir Bischöfe von Anfang an eingetreten und dafür werden wir uns auch in Zukunft einsetzen."[30]

7.2.3. Die Ausrottung des Nationalsozialismus hatte zu den erklärten Kriegszielen der Alliierten gehört (*Konferenz von Jalta*, Februar 1945). Neben die Verfolgung und strafrechtliche Ahndung individuell nachweisbarer Verbrechen (*Kriegsverbrecherprozesse*; vgl. TRE 20,42,7–40; Klee, Pässe [Lit.]) sollte eine „politische Säuberung" der deutschen Gesellschaft insgesamt treten, die durch Erziehungsmaßnahmen (*re-education*) zu ergänzen war.[31] Die zwischen 1945 und 1949 durchgeführte *Entnazifizierung* zielte darauf ab, alle Personen aus öffentlichen Ämtern sowie von verantwortlichen Posten in wichtigen Privatunternehmen zu entfernen, die als Mitglieder der NSDAP „nicht nur nominell in der Partei tätig waren", sondern den „Nazismus oder Militarismus aktiv unterstützt" hatten (Vollnhals, Entnazifizierung [1991] 99).

In allen Besatzungszonen wurde die Entnazifizierung der Pfarrer grundsätzlich den Kirchen überlassen, weil die Militärbehörden davon ausgingen, daß die Kirchenleitungen an einer „Selbstreinigung" hoch interessiert seien (Vollnhals, Entnazifizierung [1989] 54; Besier, „Selbstreinigung" 66–99). Die Überprüfung der Pfarrerschaft verlief in den Landeskirchen unterschiedlich. Die Zahl der von kirchlichen Gremien disziplinierten Pfarrer blieb aber insgesamt weit unter dem Prozentsatz der von den Militärregierungen bzw. Spruchkammern gefällten Urteile über die Gesamtbevölkerung. Die Kirchen wehrten sich aus prinzipiellen Gründen gegen alle Entnazifizierungsaktionen der Alliierten. Als Vorsitzender des Rates der EKD schrieb Bischof Wurm im April 1946 an die amerikanische Militärregierung, man könne „nicht anerkennen, daß eine menschliche Obrigkeit

nunmehr zu strafen unternimmt, was allein nach göttlichem Recht als Unrecht zu gelten" habe (Vollnhals, Entnazifizierung [1989] 118).

7.3. In der frühen Nachkriegszeit ist es in den Kirchen zu keiner tiefergehenden Auseinandersetzung mit ihrer jüngst zurückliegenden Geschichte im Nationalsozialismus gekommen. Der materielle und organisatorische Wiederaufbau, die Versorgung und Integration der Flüchtlinge aus dem Osten sowie der Kriegsheimkehrer banden besonders in der Evangelischen Kirche die Kräfte. So blieben fast alle Bruchlinien und kirchlich-theologischen Abgrenzungen, die zwischen 1933 und 1945 entstanden waren, unter der Oberfläche unverändert bestehen und sorgten – vor allem im beginnenden Ost-West-Konflikt – für neue Konfrontationen (→Zeitgeschichte, Kirchliche). Wenn die Zeitgeschichtsforschung beharrlich versucht, die Verstrickungen der Kirchen in den Nationalsozialismus aufzudecken und zu erklären, so tut sie dies mit dem Ziel, aus dem Gesamtgeschehen wie aus den Details Wahrnehmungshilfen zu gewinnen, die für eine kritische Selbstprüfung kirchlichen Handelns in der Gegenwart dienlich sind.[32]

Anmerkungen

[1] Vgl. H. Hermelink, Kirche im Kampf (1950); W. Niemöller, Hb. des Kirchenkampfes (1956); H. Brunotte: EKL 2 (1958) 737–749; E. Wolf: RGG³ 3 (1959) 1443–1453; K.D. Schmidt/K. Till: EStL (1966) 940–954; K. Scholder: EStL² (1975) 1177–1200; U. v. Hehl/C. Nicolaisen: StL⁷ 3 (1987) 429–435. In der ursprünglichen Konzeption der Stichwortliste der TRE war ebenfalls ein Artikel *Kirchenkampf* vorgesehen, vgl. z.B. TRE 5,215,27; 487,1; 13,433,16; Register zu Bd. 1–17, 137.157.

[2] K. Repgen: VKZG.A 1 (1965) VIII; vgl. U. v. Hehl/K. Repgen (Hg.), Der dt. Katholizismus 9–17.

[3] A. Hitler, Mein Kampf 97.–101. Aufl., München 1934, 632.

[4] L. Siegele-Wenschkewitz, Nationalsoz. u. Kirchen 26.

[5] Vgl. J. Mehlhausen, Kirchenkampf als Identitätssurrogat? Die Verkirchlichung des dt. Protestantismus nach 1933: Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Tanner (Hg.), Prot. Identität heute, Gütersloh 1992, 192–203.288–293.

[6] v. Norden/Schoenborn/Wittmütz (Hg.), Barmer Theol. Erklärung Dok. 3.

[7] Vgl. J. Mehlhausen, Kirche zw. Irrtum u. Wahrheit. Barmen 1934–1984: R. Claussen/S. Schwarz (Hg.), Widerstand 101–114; ders., Kirchenpolitik. Erwägungen zu einem undeutlichen Wort: ZThK 85 (1988) 275–302.

[8] Es fehlen für fast alle Landeskirchen bzw. Kirchenprovinzen genaue Wahlanalysen. Die Lit. orientiert sich weithin an Gauger I,95. Vgl. aber Wilhelm H. Neuser, Die Kirche u. ihre Ordnung – die Kirchenwahlen des Jahres 1933 in Westfalen: JWKG 76 (1983) 201–221.

[9] Berater Müllers waren Heinrich Oberheid (1895–1977; vgl. Faulenbach, Oberheid) und A. Jäger (s.o. 4.2.2.), der vom April bis zum Oktober 1934 als „Rechtswalter" der DEK tätig war (vgl. Schneider, Reichsbischof 191–195).

[10] Als z.Zt. neuestes Dokument vgl. W. Hüffmeier (Hg.), Das eine Wort Gottes II,13–17.121–130 (beide von Hüffmeier hg. Sammelbände erschließen die Lit. zur Rezeptionsgeschichte der BTE).

[11] Listen mit den Namen aller Personen, die den zentralen kirchl. Leitungsorganen nach 1934 angehörten, gibt es noch nicht. Die Lit. stützt sich meist auf die Angaben bei Gauger. Eine neue Übersicht bei Braun/Nicolaisen, Verantwortung II,556–562.

[12] Aufschlußreich sind die Argumente, die hierzu in den Sitzungen des Bruderrats ausgetauscht worden sind; vgl. Braun/Nicolaisen, Verantwortung I,297–302.333.336.339f.343f u.ö.

[13] Vgl. J. Mehlhausen, Die Rezeption der Barmer Erklärung in der theol. Arbeit der württembergischen Sozietät: W.-D. Hauschild/G. Kretschmar/C. Nicolaisen (Hg.), Die luth. Kirchen 271–288; Martin Widmann, Die Gesch. der Kirchl.-theol. Sozietät in Württemberg: Bauer, Predigtamt 110–190.

[14] Eine Einf. in die Kontroverse bietet K. O. v. Aretin, Einleitende Vorbemerkungen zur Kontroverse Scholder-Repgen: Scholder, GA 171–173; Lit. bei Huber/Huber IV,485 A.1.

[15] K. Scholder, Politik u. Kirchenpolitik im Dritten Reich. Die kirchenpolitische Wende in Deutschland 1936/37: ders., GA 213–227.227.

[16] M. Greschat, Widerspruch 104–143 (mit den Anlagen zur Denkschrift).

[17] Zum 9. November 1988 veröffentlichten der Rat der EKD und der Bund der Ev. Kirchen in der DDR ein „Wort zum 50. Jahrestag des Pogroms", in dem es heißt: „Auch die Christen – von wenigen Ausnahmen abgesehen – haben damals geschwiegen" (KJ 115 [1988] 176). Zum Pogrom vgl. Walter H. Pehle (Hg.), Der Judenpogrom 1938. Von der „Reichskristallnacht" zum Völkermord, Frankfurt/M. 1988 (Lit.).

[18] Zum Begriff vgl. H. Ludwig, Die „Illegalen" im Kirchenkampf: Bauer (Hg.), Predigtamt 23–70.
[19] Dokumente bei Götz Aly (Hg.), Aktion T 4 1939–1945. Die „Euthanasie"-Zentrale in der Tiergartenstraße 4, Berlin [2]1989, 14; vgl. Nowak, „Euthanasie"; Klee, Dokumente.
[20] Die wichtigsten Veröffentlichungen zum *Historikerstreit*: „Historikerstreit". Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsoz. Judenvernichtung, München/Zürich 1987; Dan Diner (Hg.), Ist der Nationalsoz. Geschichte? Zu Historisierung u. Historikerstreit, Frankfurt/M. 1987 (Lit.); Bernd Faulenbach/Rainer Bölling, Geschichtsbewußtsein und hist.-politische Bildung in der BRD. Beitr. zum „Historikerstreit", Düsseldorf 1988 (Lit.); Hans-Ulrich Wehler, Entsorgung der dt. Vergangenheit? Ein polemischer Essay zum „Historikerstreit", München 1988; Richard J. Evans, In Hitler's Shadow. West German Historians and the Attempt to Escape from the Nazi Past, New York 1989 (Lit.); Uwe Backes/Eckhard Jesse/Rainer Zitelmann (Hg.), Die Schatten der Vergangenheit. Impulse zur Historisierung des Nationalsoz., Frankfurt/M./Berlin 1990 (Lit.); Helmut Donat/Lothar Wieland (Hg.), „Auschwitz erst möglich gemacht?" Überlegungen zur jüngsten konservativen Geschichtsbewältigung. Mit einer Bibliogr. zum „Historikerstreit" [1.203 Titel], Bremen 1991; Bibliographien in VZG.
[21] Vgl. Lea Rosh/Eberhard Jäckel, „Der Tod ist ein Meister aus Deutschland". Deportation u. Ermordung der Juden. Kollaboration u. Verweigerung in Europa, Hamburg 1990.
[22] Aus der umfangreichen Lit. seien hervorgehoben Gerlach, Zeugen; Greschat/Kaiser (Hg.), Holocaust (Lit.); Röhm/Thierfelder, Juden, Christen, Deutsche I/II,1 + 2 (Lit.).
[23] Vgl. Markus Wurster, Der Münchner Laienbrief (1943): v. Norden/Wittmütz (Hg.), Kirche im Zweiten Weltkrieg 77–102. Zur Information der Ökumene über die „Endlösung" vgl. Boyens II,117–151.
[24] Vgl. Büttner, Not; Ludwig, Opfer; J. Mehlhausen, Jochen Klepper. Eine Gedenkrede u. Anm. zum Forschungsstand: ZKG 104 (1993) 358–376.
[25] Vgl. E. Bethge, Schoah (Holocaust) u. Protestantismus: KoGe 1,1–37; 21ff.
[26] H. Hürten, Zehn Thesen eines profanen Historikers zur Diskussion um den Widerstand der Kirchen in der nationalsoz. Zeit: KZG 1 (1988) 116f. – Das gesamte Heft 1/1988 der KZG ist dem Themenschwerpunkt „Der Widerstand von Kirchen u. Christen gegen den Nationalsoz." gewidmet.
[27] Vgl. Scholder, GA 204–212; v. Norden, Widersetzlichkeit von Kirchen u. Christen: Benz/Pehle (Hg.), Lexikon 68–82.
[28] Vgl. L. Siegele-Wenschkewitz, Ist Ethik eine Kategorie der Historiographie?: EvTh 51 (1991) 155–168.167 (leichte Änderung der von Siegele-Wenschkewitz vorgeschlagenen Kategorienreihe).
[29] Eine Übersichtsdarstellung bietet J. Thierfelder: Besier/Thierfelder/Tyra, Kirche nach der Kapitulation I,8–50.
[30] Zur „katholischen Schulderörterung" nach Kriegsende vgl. Konrad Repgen, Die Erfahrung des Dritten Reiches u. das Selbstverständnis der dt. Katholiken nach 1945: Conzemius/Greschat/Kocher (Hg.), Die Zeit nach 1945, 127–179; dort der Text der „Schulderklärung der Fuldaer Bischofskonferenz vom 23. August 1945" 161f.
[31] Vgl. James Tent, Mission on the Rhine. Reeducation and Denazification in American-occupied Germany, Chicago 1982; C. Vollnhals (Bearb.), Die ev. Kirche nach dem Zusammenbruch. Berichte ausländischer Beobachter aus dem Jahre 1945, 1988 (AKZG.A 3).
[32] Vgl. J. Mehlhausen, Methode 518–521.

Quellen (Abk.: NS = Nationalsozialismus; nat.soz. = nationalsozialistisch)

1. Zeitgenössische gedruckte Quellen (nur Titel, die in der Darstellung zitiert werden)

Karl Barth, Theol. Existenz heute! (1933), neu hg. u. eingel. v. Hinrich Stoevesandt, 1984 (TEH 219). – Arthur Dinter (Hg.), Das Geistchristentum. Monatsschr. zur Vollendung der Reformation durch Wiederherstellung der reinen Heilandslehre 1–2 (1928–1929). – Joachim Gauger, Chronik der Kirchenwirren (= Gotthard Briefe 138ff, Bd. 12–14). I. Vom Aufkommen der „Deutschen Christen" 1932 bis zur Bekenntnis-Reichssynode im Mai 1934; II. Von der Barmer Bekenntnis-Reichssynode im Mai 1934 bis zur Einsetzung der Vorläufigen Leitung der Dt. ev. Kirche im November 1934; III. Von der Einsetzung der Vorläufigen Leitung der Dt. Ev. Kirche im November 1934 bis zur Errichtung eines Reichsministeriums für die kirchl. Angelegenheiten im Juli 1935, Elberfeld 1934/1935/1936. – Leopold Klotz (Hg.), Die Kirche u. das dritte Reich. Fragen u. Forderungen dt. Theologen, 2 Bde., Gotha 1932. – Walter Künneth/Helmuth Schreiner (Hg.), Die Nation vor Gott. Zur Botschaft der Kirche im Dritten Reich, Berlin 1933. – Alfred Rosenberg, Das Parteiprogramm. Wesen, Grundsätze u. Ziele der NSDAP, München 1922 [27]1943. – Ders., Der Mythus des 20. Jh. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit, München 1930 [24]1934. – Kurt Dietrich Schmidt (Hg.), Die Bekenntnisse u. grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage. I. 1933, Göttingen [3]1934; II. Das Jahr 1934, Göttingen 1935; III. Das Jahr 1935, Göttingen 1936.

– Stud. zum Mythus des XX. Jh. I + II: Kirchl. Anzeiger für die Erzdiözese Köln. Amtl. Beilage, Köln ⁵1935.

2. Nach 1945 veröffentlichte Quellen

Walter Adolph, Geheime Aufzeichnungen aus dem nat.soz. Kirchenkampf 1935–1943, bearb. v. Ulrich v. Hehl, 1979 ⁴1987 (VKZG.A 28). – Dieter Albrecht (Bearb.), Der Notenwechsel zw. dem Hl. Stuhl u. der dt. Reichsregierung. I. Von der Ratifizierung des Reichskonkordats bis zur Enzyklika „Mit brennender Sorge", 1965 ²1974 (VKZG.A 1); II. 1937–1945, 1969 (VKZG.A 10); III. Der Notenwechsel u. die Demarchen des Nuntius Orsenigo 1933–1945, 1980 (VKZG. A 29). – Karl Barth zum Kirchenkampf. Beteiligung, Mahnung, Zuspruch, 1956 (TEH.NF 49). – Karl Barth, Texte zur Barmer Theolog. Erklärung, mit einer Einl. v. Eberhard Jüngel u. einem Editionsbericht hg. v. Martin Rohkrämer, Zürich 1984. – Joachim Beckmann (Hg.), KJ 60–71 (1933–1944), 1948 ²1976. – Ders. (Hg.), Rheinische Bekenntnissynoden im Kirchenkampf. Eine Dokumentation aus den Jahren 1933–1945, Neukirchen-Vluyn 1975. – Ders., Die Briefe des Coetus reformierter Prediger 1933–1937, Neukirchen-Vluyn 1976. – Adolf Kardinal Bertram, Sein Leben u. Wirken auf dem Hintergrund der Gesch. seiner Zeit, hg. v. Bernhard Stasiewski, I. Beitr., 1992 (FQKGO 24/I); Schrifttum, 1994 (FQKGO 24/II). – Gerhard Besier/Jörg Thierfelder/Ralf Tyra (Hg.), Kirche nach der Kapitulation. Das Jahr 1945 – eine Dokumentation. I. Die Allianz zw. Genf, Stuttgart u. Bethel; II. Auf dem Weg nach Treysa, Stuttgart/Berlin/Köln 1989–1990. – Erich Beyreuther, Die Gesch. des Kirchenkampfes in Dokumenten 1933/45, Wuppertal 1966. – Heinz Boberach (Bearb.), Berichte des SD u. der Gestapo über Kirchen u. Kirchenvolk in Deutschland 1934–1944, 1971 (VKZG.A 12). – Günter Brakelmann (Hg.), Kirche im Krieg. Der dt. Protestantismus am Beginn des Zweiten Weltkriegs, 1979 (SKZG 1/2). – Hannelore Braun/Carsten Nicolaisen (Bearb.), Verantwortung für die Kirche. Stenographische Aufzeichnungen u. Mitschr. von Landesbischof Hans Meiser 1933–1955. I. Sommer 1933 bis Sommer 1935, 1985 (AKZG.A 1); II. Herbst 1935 bis Frühjahr 1937, 1993 (AKZG.A 4). – Alfred Burgsmüller/Rudolf Weth (Hg.), Die Barmer Theol. Erklärung. Einf. u. Dokumentation, Neukirchen-Vluyn 1983 ³1993. – Georg Denzler/Volker Fabricius (Hg.), Die Kirchen im Dritten Reich. Christen u. Nazis Hand in Hand? II. Dokumente, Frankfurt/M. 1984. – Hermann Erbacher (Hg.), Die Ev. Landeskirche in Baden im „Dritten Reich". Quellen zu ihrer Gesch. I. 1931–1933, 1991 (VVKGB 43); II. 1933–1934, 1992 (VVKGB 46). – Joseph Goebbels, Die Tagebücher. Sämtl. Fragmente, hg. v. Elke Fröhlich, 4 Bde., München u. a. 1987. – Martin Greschat (Hg.), Die Schuld der Kirche. Dokumente u. Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945, 1982 (SKZG 4). – Ders. (Hg.), Im Zeichen der Schuld. 40 Jahre Stuttgarter Schuldbekenntnis. Eine Dokumentation, Neukirchen-Vluyn 1985. – Ders. (Hg.), Zw. Widerspruch u. Anpassung. Texte zur Denkschr. der Bekennenden Kirche an Hitler (1936), 1987 (SKZG 6). – Gertraud Grünzinger/Felix Walter (Bearb.), Fürbitte. Die Listen der Bekennenden Kirche 1935–1944, Göttingen 1994. – Heinrich Hermelink (Hg.), Kirche im Kampf. Dokumente des Widerstands u. des Aufbaus in der Ev. Kirche Deutschlands von 1933 bis 1945, Tübingen/Stuttgart 1950. – Martin Hofmann/Hans Friedrich Lenz u. a. (Hg.), Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen u. Nassau, Darmstadt, Iff 1974ff. – Ernst Rudolf Huber/Wolfgang Huber (Hg.), Staat u. Kirche im 19. u. 20. Jh. Dokumente zur Gesch. d. dt. Staatskirchenrechts. IV. Staat u. Kirche in der Zeit d. Weimarer Republik, Berlin 1988. – Wilhelm Jannasch, Dt. Kirchendokumente. Die Haltung der Bekennenden Kirche im Dritten Reich, hg. v. Schweiz. ev. Hilfswerk für die Bekennende Kirche, Zollikon/Zürich 1946. – Ernst Klee (Hg.), Dokumente zur „Euthanasie", Frankfurt/M. 1992. – Alfons Kupper (Bearb.), Staatl. Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933, 1969 (VKZG.A 2). – Peter Löffler (Bearb.), Bischof Clemens August Graf von Galen. Akten, Briefe u. Predigten 1933–1946, 2 Bde., 1988 (VKZG.A 42). – Kurt Meier, Kirche u. Judentum. Die Haltung der ev. Kirche zur Judenpolitik des Dritten Reiches [mit Dokumenten], Halle/Saale 1968. – Hans Müller, Kath. Kirche u. NS. Dokumente 1930–1935, München 1963. – Ingo v. Münch (Hg.), Gesetze des NS-Staates. Dokumente eines Unrechtssystems, zusammengestellt v. Uwe Brodersen, München/Wien 1982. – Carsten Nicolaisen (Bearb.), Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches, hg. v. Georg Kretschmar. I. Das Jahr 1933, München 1971; II. 1934/35, München 1975; III. [Gertraud Grünzinger/Ders.] Sommer 1935 bis Februar 1937, Gütersloh 1994. – Ders., Der Weg nach Barmen. Die Entstehungsgesch. der Theol. Erklärung von 1934, Neukirchen-Vluyn 1985. – Wilhelm Niemöller, Die Ev. Kirche im Dritten Reich. Hb. des Kirchenkampfes, Bielefeld 1956. – Ders. (Hg.), Texte zur Gesch. des Pfarrernotbundes, Berlin 1958 (KIT 180). – Günther van Norden, Der dt. Protestantismus im Jahr der nat.soz. Machtergreifung [mit Dokumenten], Gütersloh 1979. – Ders./Paul Gerhard Schoenborn/Volkmar Wittmütz (Hg.), Barmer Theol. Erklärung. Kirchenkampf. Eine Sammlung ausgew. Dokumente, Wuppertal-Barmen ²1984. – Ders., Das 20. Jh. Quellen zur rheinischen KG V, Düsseldorf 1990. – Kurt Pätzold/Erika Schwarz (Hg.), Tagesordnung: Judenmord. Die Wannseekonferenz am 20. Januar 1942. Eine Dokumentation zur „Endlösung", Berlin ²1992. – Anselm Reichhold, Die dt. kathol. Kirche zur Zeit

des NS (1933–1945) unter bes. Berücksichtigung der Hirtenbriefe, Denkschr., Predigten u. sonstigen Kundgebungen der dt. kath. Bischöfe, St. Ottilien 1992. – Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix (Hg.), Die Kirchen u. das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985, Paderborn/München 1988. – Gustav Reingrabner/Karl Schwarz (Hg.), Quellentexte zur österr. ev. Kirchengesch. zw. 1918 u. 1945, Wien 1989 (JGPrÖ 104/105). – Hermann Rückleben/Hermann Erbacher (Hg.), Die Ev. Landeskirche in Baden im „Dritten Reich". Quellen zu ihrer Gesch. I. 1931–1933, 1991 (VVKGB 43); II. 1933–1934, 1992 (VVKGB 46). – Gerhard Schäfer (Hg.), Die Ev. Landeskirche in Württemberg u. der NS. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf. I. Um das politische Engagement der Kirche 1932–33; II. Um eine dt. Reichskirche 1933; III. Der Einbruch des Reichsbischofs in die württembergische Landeskirche 1934; IV. Die intakte Landeskirche 1935–1936; V. Babylonische Gefangenschaft 1937–1938; VI. Von der Reichskirche zur Ev. Kirche in Deutschland, Stuttgart 1971–1986. – Ders./Richard Fischer (Hg.), Landesbischof D. Wurm u. der nat.soz. Staat 1940–1945. Eine Dokumentation, Stuttgart 1968. – Kurt Dietrich Schmidt (Hg.), Dokumente des Kirchenkampfes. II. Die Zeit des Reichskirchenausschusses 1935–1937, T. 1: 1935 bis 28. Mai 1936, 1964 (AGK 13); T. 2: 29. Mai 1936 bis Ende Februar 1937, 1965 (AGK 14). – Burkhart Schneider (u. a. Hg.), Die Briefe Pius' XII. an die dt. Bischöfe 1939–1944, Mainz 1966. – Bernhard Stasiewski (Bearb.), Akten dt. Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. I. 1933–1934, 1968 (VKZG.A 5); II. 1934–1935, 1976 (VKZG.A 20). – Ludwig Volk (Bearb.), Kirchl. Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933, 1969 (VKZG.A 11). – Ders. (Bearb.), Akten dt. Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. V. 1940–1942, 1983 (VKZG.A 34); VI. 1943–1945 1985 (VKZG.A 38). – Clemens Vollnhals, Entnazifizierung u. Selbstreinigung im Urteil der ev. Kirche. Dokumente u. Reflexionen, 1989 (SKZG 8). – Ders. (Hg.), Entnazifizierung. Politische Säuberung u. Rehabilitierung in den vier Besatzungszonen 1945–1949, München 1991. – Erik Wolf (Hg.), Zeugnisse der Bekennenden Kirche. Das christl. Deutschland. Ev. R. 1–6, Tübingen 1946–1947.

Literatur (Abk. wie oben)

1. Forschungsgeschichte/Literaturberichte/Methodenfragen

Friedrich Baumgärtel, Wider die Kirchenkampf-Legenden, Neuendettelsau ³ 1976. – Gerhard Besier/Hans G. Ulrich, Von der Aufgabe kirchl. Zeitgesch. – ein diskursiver Versuch: EvTh51 (1991) 169–182. – Victor Conzemius, Kath. u. ev. Kirchenkampfgesch.schreibung im Vergleich: Phasen, Schwerpunkte, Defizite: Conzemius/Greschat/Kocher (Hg.), Die Zeit nach 1945 (s. u. 4.), 35–57. – Otto Diehn, Bibliogr. zur Gesch. des Kirchenkampfes 1933–1945, 1959 (AGK 1). – Martin Greschat, Neue Lit. zur Gesch. des Kirchenkampfes: PTh 75 (1986) 475–490. – Ulrich v. Hehl, Kirche, Katholizismus u. das nat.soz. Deutschland. Ein Forschungsüberblick: D. Albrecht (Hg.), Kath. Kirche 219–263 (Lit.). – Ders., Kirche u. NS. Ein Forschungsbericht: RoJKG 2 (1983) 11–29. – Ders./Konrad Repgen (Hg.), Der dt. Katholizismus in der zeitgesch. Forschung, Mainz 1988. – Ders., Der dt. Katholizismus nach 1945 in der zeitgesch. Forschung: KoGe 2 (1990) 146–175. – Reinhart Koselleck, Begriffsgesch. Anm. zur ‚Zeitgesch.': Conzemius/Greschat/Kocher (Hg.), Die Zeit nach 1945 (s. u. 4.), 17–31. – Joachim Mehlhausen, Zur Methode kirchl. Zeitgesch.forschung: EvTh 48 (1988) 508–521. – Ders., Die Erste Bekenntnissynode der Dt. Ev. Kirche in Barmen 1934 u. ihre Theol. Erklärung. Ein Lit.bericht (1983–1989): VF 34 (1989) 38–83. – Kurt Meier, Die Historiographie des ev. Kirchenkampfes u. ihre Probleme: ThLZ 90 (1974) 81–93. – Ders., Kirchenkampfgesch.schreibung: ThR 46 (1981) 19–57.101–148.237–275. – Ders., Methodische Anm. zum gegenwärtigen Stand der Kirchenkampfforschung: JVWKG 80 (1987) 45–67. – Ders., Die Judenfrage im hist. u. theol. Horizont des dt. Protestantismus seit 1945. Ein Literaturbericht: KoGe 1 (1988) 241–269. – Ders., Lit. zur kirchl. Zeitgesch.: ThR 54 (1989) 113–168. – Carsten Nicolaisen, Barmen 1934–1984. Bibliogr. der 1983–1986 ersch. Titel: KJ 111 (1984) 379–398. – Ders., Kirchenkampf. Die historiographische Entwicklung bis 1985: EStL³ 1 (1987) 1636–1640. – Ders., Zw. Theol. u. Gesch. Zur „kirchl. Zeitgesch." heute: EvErz 42 (1990) 410–419. – Klaus Scholder, Zur gegenwärtigen Situation der Erforschung des Kirchenkampfes: VF 13 (1968) 110–133. – Clemens Vollnhals, Kirchl. Zeitgesch. nach 1945. Schwerpunkte, Tendenzen, Defizite: KoGe 2 (1990) 176–191. – Michael Welker, Historik kirchl. Zeitgesch. u. syst.-theol. Urteilsbildung: KZG 5 (1992) 31–48.

2. Nachschlagewerke

Christiana Abele/Heinz Boberach (Bearb.), Inventar staatl. Akten zum Verhältnis von Staat u. Kirchen 1933–1945, 3 Bde., Kassel 1987. – Wolfgang Benz, Dimension des Völkermords. Die Zahl der jüd. Opfer des NS, München 1991. – Ders./Walter H. Pehle (Hg.), Lexikon des dt. Widerstandes, Frankfurt/M. 1994. – Heinz Boberach (Bearb.), Inventar archivalischer Quellen des NS-Staates. T. 1: Reichszentralbehörden, regionale Behörden u. wiss. Hochschulen für die zehn westdt. Länder sowie Berlin, München u. a. 1991. – Gertraud Grünzinger-Siebert (Hg.), Registerband [zu Bd. 1–29

AGK]. Dokumente-Institutionen-Personen. Unter Mitarbeit v. Hannelore Braun/Carsten Nicolaisen/Martin Siebert, 1984 (AGK 30). – Ulrich v. Hehl (Bearb.), Priester unter Hitlers Terror. Eine biographische u. statistische Erhebung, 1984 ²1985 (VKZG.A 37). – Werner Hilgemann, Atlas zur dt. Zeitgesch. 1918–1968, München/Zürich ³1986. – Eberhard Jäckel/Peter Longerich/Julius H. Schoeps (Hg.), Enzyklopädie des Holocaust. Die Verfolgung u. Ermordung der europ. Juden, 3 Bde., Berlin 1993. – Manfred Overesch/Friedrich Wilhelm Saal (Bearb.), Chronik dt. Zeitgesch. Droste Gesch.-Kalendarium 2/I + II: Das Dritte Reich 1933–1939, Düsseldorf 1982–1983. – Peter Steinbach/Johannes Tuchel (Hg.), Lexikon des Widerstandes 1933–1945, München 1994. – Christian Zentner/Friedemann Bedürftig (Hg.), Das große Lexikon des Dritten Reiches, München 1985.

3. Gesamt- und Übersichtsdarstellungen

Dieter Albrecht (Hg.), Kath. Kirche im Dritten Reich. Eine Aufs.sammlung, Mainz 1976. – Walter Conrad, Der Kampf um die Kanzeln. Erinnerungen u. Dokumente aus der Hitlerzeit, Berlin 1954. – John S. Conway, Die nat.soz. Kirchenpolitik 1933–1945. Ihre Ziele, Widersprüche u. Fehlschläge, München 1969. – Georg Denzler/Volker Fabricius, Die Kirchen im Dritten Reich. Christen u. Nazis Hand in Hand? I. Darst., Frankfurt/M. 1984. – Karl Herbert, Der Kirchenkampf. Historie oder bleibendes Erbe?, Frankfurt/M. 1985. – Andreas Lindt, Das Zeitalter des Totalitarismus. Politische Heilslehren u. ökum. Aufbruch, 1981 (CG 13). – Kurt Meier, Der ev. Kirchenkampf. I. Der Kampf um die Reichskirche, Göttingen 1976 ²1984; II. Gescheiterte Neuordnungsversuche im Zeichen staatl. „Rechtshilfe", Göttingen 1976 ²1984; III. Im Zeichen des Zweiten Weltkriegs, Göttingen 1984. – Ders., Kreuz u. Hakenkreuz. Die ev. Kirche im Dritten Reich, München 1992. – Johannes Neuhäusler, Kreuz u. Hakenkreuz. Der Kampf des NS gegen die kath. Kirche u. der kirchl. Widerstand, München ²1946. – Wilhelm Niemöller, Kampf u. Zeugnis der Bekennenden Kirche, Bielefeld 1948. – Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder, Ev. Kirche zw. Kreuz u. Hakenkreuz. Bilder u. Texte einer Ausstellung, mit einer Einf. v. Klaus Scholder, Stuttgart 1981 ⁴1990. – Klaus Scholder, Die Kirchen u. das Dritte Reich. I. Vorgesch. u. Zeit der Illusionen 1918–1934, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1977 ²1986; II. Das Jahr der Ernüchterung 1934. Barmen u. Rom, Berlin 1985. – Leonore Siegele-Wenschkewitz, NS u. Kirchen. Religionspolitik von Partei u. Staat bis 1935, Düsseldorf 1974. – Ernst Wolf, Die ev. Kirchen u. der Staat im Dritten Reich, 1963 (ThSt[B] 74). – Friedrich Zipfel, Kirchenkampf in Deutschland 1933–1945. Religionsverfolgung u. Selbstbehauptung der Kirche in der nat.soz. Zeit, 1965 (VHK 11).

4. Sammelwerke

Karl-Adolf Bauer (Hg.), Predigtamt ohne Pfarramt? Die „Illegalen" im Kirchenkampf, Neukirchen-Vluyn 1993. – Armin Boyens/Martin Greschat/Rudolf v. Thadden/Paolo Pombeni, Kirchen in der Nachkriegszeit. Vier zeitgesch. Beitr., 1979 (AKZG.B 8). – Karl Dietrich Bracher/Manfred Funke/Hans-Adolf Jacobsen (Hg.), Nat.soz. Diktatur 1933–1945. Eine Bilanz, Bonn 1986. – Dies. (Hg.), Deutschland 1933–1945. Neue Stud. zur nat.soz. Herrschaft, Düsseldorf 1992. – Ursula Büttner (Hg.), Das Unrechtsregime. Intern. Forschung über den NS. FS Werner Jochmann. I. Ideologie – Herrschaftssystem – Wirkung in Europa; II. Verfolgung – Exil – Belasteter Neubeginn, Hamburg 1986. – Dies. (Hg.), Die Deutschen u. die Judenverfolgung im Dritten Reich, Hamburg 1992. – Regina Claussen/Siegfried Schwarz (Hg.), Vom Widerstand lernen. Von der Bekennenden Kirche zum 20. Juli 1944, Bonn 1986. – Victor Conzemius/Martin Greschat/Hermann Kocher (Hg.), Die Zeit nach 1945 als Thema kirchl. Zeitgesch., Göttingen 1988. – Klaus Gotto/Konrad Repgen (Hg.), Kirche, Katholiken u. NS, Mainz 1980; veränd. NA: Die Katholiken u. das Dritte Reich, Mainz 1983 ³1990. – Martin Greschat/Jochen-Christoph Kaiser (Hg.), Der Holocaust u. die Protestanten. Analysen einer Verstrickung, 1988 (KoGe 1). – Johannes Hampel (Hg.), Der NS. I. Machtergreifung u. Machtsicherung 1933–1935, München 1985; II. Friedenspropaganda u. Kriegsvorb. 1935–1939, München 1989; III. Das bittere Ende 1939–1945, München 1993. – Wolf-Dieter Hauschild/Georg Kretschmar/Carsten Nicolaisen (Hg.), Die luth. Kirchen u. die Bekenntnissynode von Barmen, Göttingen 1984. – Wilhelm Hüffmeier (Hg.), Für Recht u. Frieden sorgen. Auftrag der Kirche u. Aufgabe des Staates nach Barmen V. Theol. Votum der EKU, Gütersloh 1986. – Ders. (Hg.), Das eine Wort Gottes – Botschaft für alle. I. Vorträge aus dem Theol. Ausschuß der EKU zu Barmen I u. VI, Gütersloh 1994; II. Votum des Theol. Ausschusses der EKU zu Barmen I u. VI, Gütersloh 1993. – Heinz Hürten, Katholiken, Kirche u. Staat als Problem der Historie. Ausgew. Aufs. 1963–1992, hg. v. Hubert Gruber, Paderborn u. a. 1994. – Jochen-Christoph Kaiser/Anselm Doering-Manteuffel (Hg.), Christentum u. politische Verantwortung. Kirchen im geteilten Nachkriegsdeutschland, 1990 (KoGe 2). – Franklin H. Littell/Hubert G. Locke (Hg.), The German Church Struggle and the Holocaust, Detroit 1974. – Hubert G. Locke (Hg.), The Church Confronts the Nazis: Barmen Then and Now, New York/Toronto 1984. – Ders. (Hg.), The Barmen Confession. Papers From The Seattle Assembly, New York 1986. – Peter Maser (Hg.), Der Kirchenkampf im dt. Osten u. in den dt.sprachigen Kirchen Osteuropas, 1992 (KO.M 22). – Klaus-Jürgen Müller

(Hg.), Der dt. Widerstand 1933–1945, München/Wien/Zürich 1986. – Günther van Norden/Volkmar Wittmütz (Hg.), Ev. Kirche im Zweiten Weltkrieg, 1991 (SVRKG 104). – Jürgen Schmädeke/Peter Steinbach (Hg.), Der Widerstand gegen den NS. Die dt. Gesellschaft u. der Widerstand gegen Hitler, München ²1994. – Klaus Scholder, Die Kirchen zw. Republik u. Gewaltherrschaft. GA hg. v. Karl Otmar v. Aretin/Gerhard Besier, Berlin 1988. – Venanz Schubert/Gerhard Grimm/Hermann Nehlsen (Hg.), Der Zweite Weltkrieg u. die Gesellschaft in Deutschland. 50 Jahre danach. Eine Ringvorl. der Univ. München, St. Ottilien 1992. – Leonore Siegele-Wenschkewitz/Carsten Nicolaisen (Hg.), Theol. Fakultäten im NS, Göttingen 1993 (AKZG.B 18). – Peter Steinbach (Hg.), Widerstand. Ein Problem zw. Theorie u. Gesch., Köln 1987. – Wolfgang Stegemann (Hg.), Kirche u. Nationalsoz., Stuttgart/Berlin/Köln 1990. – Theodor Strohm/Jörg Thierfelder (Hg.), Diakonie im „Dritten Reich". Neuere Ergebnisse zeitgesch. Forschung, 1990 (VDWI 3). – Ludwig Volk, Kathol. Kirche u. NS. Ausgew. Aufs., hg. v. Dieter Albrecht, 1987 (VKZG.B 46).

5. Monographien

Albrecht Aichelin, Paul Schneider. Ein radikales Glaubenszeugnis gegen die Gewaltherrschaft des NS, 1994 (HUWJK 6). – Wolfgang Altgeld, Katholizismus, Protestantismus, Judentum. Über religiös begründete Gegensätze u. nationalrel. Ideen in der Gesch. des dt. Nationalismus, 1992 (VKZG.B 59). – Hartmut Aschermann/Wolfgang Schneider, Studium im Auftrag der Kirche. Die Anfänge der Kirchl. Hochschule Wuppertal 1935 bis 1945, 1985 (SVRKG 83). – Avraham Barkai, Vom Boykott zur „Entjudung". Der wirtschaftliche Existenzkampf der Juden im Dritten Reich 1933–1943, Frankfurt/M. 1988. – Raimund Baumgärtner, Weltanschauungskampf im Dritten Reich. Die Auseinandersetzung der Kirchen mit Alfred Rosenberg, 1977 (VKZG.B 22). – Gerhard Besier/Gerhard Sauter, Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945, Göttingen 1985. – Ders., „Selbstreinigung" unter britischer Besatzungsherrschaft. Die ev.-luth. Landeskirche Hannovers u. ihr Landesbischof Marahrens 1945–1947, 1986 (SKGNS 25). – Klaus Bloedborn jr., Untertan der Obrigkeit? Baptisten- u. Brüdergemeinden 1933–1950, Witten-Stockum 1982. – Anna Blumberg-Ebel, Sondergerichtsbarkeit u. „politischer Katholizismus" im Dritten Reich, 1990 (VKZG.B 55). – Heinz Boberach, Jugend unter Hitler, Düsseldorf 1990. – Ernst-Wolfgang Böckenförde, Der dt. Katholizismus im Jahre 1933. Kirche u. demokratisches Ethos, Freiburg 1988. – Theo Braun, Entscheidung: Ja oder Nein. Erinnerungen an die Ev. Jugendarbeit im Dritten Reich, Stuttgart 1980. – Günter Buchstab/Brigitte Kaff/Hans Otto Kleinmann, Verfolgung u. Widerstand. Christl. Demokraten gegen Hitler, Düsseldorf 1986. – Ursula Büttner, Die Not der Juden teilen. Christl.-jüd. Familien im Dritten Reich, Hamburg 1988. – Jürgen W. Falter, Hitlers Wähler, München 1991. – Jack Forstman, Christian Faith in Dark Times. Theol. Conflicts in the Shadow of Hitler, Louisville/Kentucky 1992. – Detlef Garbe, Zw. Widerstand u. Martyrium. Die Zeugen Jehovas im „Dritten Reich", München ²1994. – Wolfgang Gerlach, Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche u. die Juden, 1987 (SKI 10). – Angelika Gerlach-Praetorius, Die Kirche vor der Eidesfrage. Die Diskussion um den Pfarrereid im „Dritten Reich", 1967 (AGK 18). – Siegfried Hermle, Ev. Kirche u. Judentum – Stationen nach 1945, 1990 (AKZG.B 16). – Hans Günter Hockerts, Die Sittlichkeitsprozesse gegen kath. Ordensangehörige u. Priester 1936/37. Eine Stud. zur nat.soz. Herrschaftstechnik u. zum Kirchenkampf, 1971 (VKZG.B 6). – Heinz Hürten, Verfolgung, Widerstand u. Zeugnis. Kirche im NS. Fragen eines Historikers, Mainz 1987. – Harald Iber, Christl. Glaube oder rassischer Mythus. Die Auseinandersetzung der Bekennenden Kirche mit Alfred Rosenbergs „Der Mythus des 20. Jh.", 1987 (EHS.T 286). – Eberhard Jellonnek, Homosexuelle unter dem Hakenkreuz. Die Verfolgung von Homosexuellen im Dritten Reich, Paderborn 1990. – Horst Kater, Die Dt. Ev. Kirche in den Jahren 1933 u. 1934. Eine rechts- u. verfassungsgesch. Unters. zu Gründung u. Zerfall einer Kirche im nat.soz. Staat, 1970 (AGK 24). – Bertold Klappert, Bekennende Kirche in ökum. Verantwortung. Die gesellschaftliche u. ökum. Bedeutung des Darmstädter Wortes, 1988 (ÖEH 4). – Erich Klausener, Zum Widerstand der Katholiken im Dritten Reich, Berlin 1982. – Ernst Klee, Die SA Jesu Christi. Die Kirchen im Banne Hitlers, Frankfurt/M. 1989. – Ders., Persilscheine u. falsche Pässe. Wie die Kirchen den Nazis halfen, Frankfurt/M. 1991. – Klemens v. Klemperer, Die verlassenen Verschwörer. Der dt. Widerstand auf der Suche nach Verbündeten 1938–1945, Berlin 1994. – Helmut Krausnick/Hans-Heinrich Wilhelm, Die Truppe des Weltanschauungskrieges. Die Einsatzgruppen der Sicherheitspolizei und des SD 1938–1942, Stuttgart 1981. – Heide-Marie Lauterer, Liebestätigkeit für die Volksgemeinschaft. Der Kaiserswerther Verband dt. Diakonissenmutterhäuser in den ersten Jahren des NS-Regimes, 1994 (AKZG.B 22). – Hartmut Ludwig, Die Opfer unter dem Rad verbinden. Das „Büro Pfarrer Grüber" – Blinkzeichen der Hoffnung für Rasseverfolgte, Diss. theol. Berlin 1988. – Eberhard Mayer, Deutschkirche oder Bekenntniskirche. Der Ulmer Bekenntnistag 1934 u. der Kampf um die rechtmäßige Ev. Kirche Deutschlands, Langenau-Ulm 1984. – Karl-Heinrich Melzer, Der Geistliche Vertrauensrat. Geistliche Leitung für die Ev. Kirche im Zweiten Weltkrieg?, 1991 (AKZG.B 17). – Christine-Ruth Müller, Dietrich Bonhoeffers Kampf gegen die nat.soz. Verfolgung