Adolf Deissmann

Ein Wegbereiter der Weltchristenheit

Die vergessene Dimension im Lebenswerk eines Hochschullehrers:

- Die Mitwirkung bei der Formulierung der sozialen Frage an der Wende des 19. und 20. Jahrhunderts und das Ringen um die Gestaltung von Kirche und Gesellschaft nach dem Ersten Weltkrieg

- Die Bemühung um die Verständigung der Völker und die Arbeit für die Einigung der Christen vor dem Hintergrund der Spannungen in Europa zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

Dissertation zur Erlangung des Grades des Doktors der Theologie dem Fachbereich der Evangelischen Theologie der Universität Hamburg vorgelegt von

Ernst - Otto Meinhardt

aus Weidenau (Siegen)

Hamburg 2009

Gutachter:

Prof. Dr. Johann Anselm Steiger

Prof. Dr. Ulrich Dehn

Tag der mündlichen Prüfung: 08. Juli 2009

Der Horizont: Die Industrialisierung im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts als Herausforderung des Christentums 12

1. Gegenstand, Fragestellung und Ziel der Untersuchung 12

1.1 Aspekte der Herausforderung durch die Industrialisierung 12

Das System als Kategorie zum Verständnis der Industrialisierung 12

Die „Eigengesetzlichkeit“, der Begriff zur Deutung der Industrialisierung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts 13

Kompensation sozialer Spannungen durch die Vorstellung von der Volksgemeinschaft nach innen und durch imperiale Politik nach außen 14

Verteidigungsversuch der „sittlichen Persönlichkeit“ im Umfeld des freien Protestantismus 15

„Weltchristenheit“ als Gegenmodell zur imperialen Politik der Nationalstaaten im Umfeld kirchlich unabhängiger christlicher Bewegungen 16

1.2 Adolf Deissmanns Lebenswerk als Paradigma der Auseinandersetzung mit der Industrialisierung 17

1.2.1 Annäherung an das Lebenswerk Adolf Deissmanns 20

Darstellungen von Deissmanns Lebenswerk aufgrund persönlicher Begegnung 21

Darstellungen von Deissmanns Lebenswerk aufgrund von Entdeckungen in seinem Nachlass 23

Adolf Deissmann, ein Portrait 25

Lebensdaten 26

Tätigkeitsfelder in Kirche und Gesellschaft 27

Prägungen und Beweggründe 28

Ringen um die Geltung des christlichen Ethos 29

Frömmigkeit als Hintergrund wissenschaftlicher Arbeit 35

1.3 Historisch wirksame Faktoren des Umformungsprozesses der Gesellschaft durch die Industrialisierung 38

1.4 Die Industrialisierung in der Sicht christlich-sozialer Bewegungen in Europa und in Nordamerika 44

1.4.1 Auseinandersetzung des deutschen Protestantismus mit der Industrialisierung 44

Der „freie Protestantismus“, die Gestalt des Dialogs mit der Kultur und Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts 44

Der „Evangelisch-Soziale Kongress“ als Forum sozialethischer Reflexion und sozialpolitischen Diskurses 46

Staat und Gesellschaft bei Friedrich Naumann: Die Rechte des Bürgers im industriellen System 53

Nationalstaat als Sozialstaat, kritische Anmerkungen Martin Rades 56

Staat und Volksgemeinschaft in weltanschaulicher Deutung bei Reinhold Seeberg 59

1.4.2 Auseinandersetzung des britischen, französischen und nordamerikanischen Protestantismus mit der Industrialisierung 63

Christian Organisation On Politics, Economics And Citizenship (COPEC) als Forum christlich-sozialer Bewegungen in Großbritannien 63

Die soziale Bewegung im französischen Protestantismus, die Avantgarde in der Minderheit 67

Die soziale Erweckungsbewegung im nordamerikanischen Christentum als Fundament des „Federal Council“ 68

1.5 Die „Weltchristenheit“ als Leitvorstellung in der Auseinandersetzung mit der Industrialisierung 74

1.5.1 Die christliche Jugendbewegung und die Missionsarbeit als Wegbereiter der christlichen Einigungsbewegungen (Mitte des 19. Jahrhunderts und frühes 20. Jahrhundert) 77

1.5.2 Die nordamerikanischen Denominationen auf der Suche nach ihrem Zusammenhalt (Ende des 19. Jahrhunderts und frühes 20. Jahrhundert) 81

Zweiter Teil 85

2.1 Die der Untersuchung zugrunde liegenden wichtigen Quellen, ihre Erörterung und Einordnung 85

2.2 Erwägungen zur Vernetzung des Schriftgutes in Orientierung an der Zusammenarbeit Deissmanns mit europäischen und nordamerikanischen Persönlichkeiten aus Kirche und Gesellschaft 95

Evangelisch-Sozialer Kongress 95

Der Evangelische Wochenbrief und der Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit 96

Die Zusammenarbeit der Christen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts .. 100

Die Publizistik 103

Dritter Teil 106

Adolf Deissmanns Wirken in Kirche und Gesellschaft der Ära Wilhelms II. sowie der Weimarer Republik (1890-1924) 106

3.1 Der Evangelisch-Soziale Kongress, das Forum der Auseinandersetzung Deissmanns mit der Gesellschaft des Kaiserreiches der Hohenzollern (1890-1908) 106

3.1.1. Die Verknüpfung der Erforschung des Urchristentums mit sozialethischen und sozialpolitischen Vorstellungen 106

3.1.2. Die Beziehung zu Hermann Cohen, Anstöße zur sozialethischen Reflexion 108

3.1.3. Die Begegnung mit Friedrich Naumann, Ausprägungen sozialpolitischer Vorstellungen 111

3.1.4. „Das Urchristentum und die unteren Schichten“, Rede anlässlich des Evangelisch-Sozialen Kongresses 1908 115

3.1.5. Diskussion der Rede, Gesichtspunkte der sozialgeschichtlichen Deutung der urchristlichen Tradition, ihre sozialethischen und sozialpolitischen Implikationen 119

3.1.6. Naumanns Weg vom Theologen zum Politiker in der Perspektive Deissmanns 123

3.2 Der deutsche Protestantismus zwischen Friedensgesinnung und nationaler Bindung (1908 -1924) 126

3.2.1 Die britisch-deutschen Beziehungen, Ansätze der Verständigung und ihre Problematisierung (1908 -1914) 126

Begegnungen britischer und deutscher Repräsentanten aus Wissenschaft und Kultur, Politik und Wirtschaft, Kirche und Gesellschaft (1908 -1914) 126

Die Zeitschrift „Die Eiche“, das Organ der britisch-deutschen Beziehungen (1913) 128

3.2.2 Der Erste Weltkrieg, die kulturelle Krise (1914) 132

Deutsche, englische, französische Repräsentanten aus Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Kirche und Kultur im Meinungsstreit über Ursachen und Verlauf des Weltkrieges 132

Reinhold Seeberg, der Interpret imperialistischer Kriegsziele (1914-1916) 135

„Das Erlebnis von 1914“ in der Deutung Adolf Deissmanns 139

Der deutsche Protestantismus im Schatten der Kriegsschuldfrage (1919-1924) 144

Solidarität des deutschen Protestantismus mit dem deutschen Volk unter den Bedingungen der Weimarer Republik 145

Deissmanns Kampf gegen den Vertrag von Versailles 145

Die „Kriegsschuldfrage“, das ungelöste Problem 150

3.3 Das Amt des Bischofs für die Kirche der Altpreußischen Union, die konfliktreiche Interaktion zwischen Staat und Kirche nach dem Ende des Summepiskopats im Jahre 1918 154

Die Neuordnung der evangelischen Landeskirchen in Deutschland unter den Bedingungen der Weimarer Republik 154

Argumente Deissmanns aufgrund urchristlicher Gemeindemodelle und der Akzeptanz der republikanischen Verfassung 156

Der Vorschlag Söderbloms zur Erneuerung der preußischen Landeskirche und die Erwiderung des Evangelischen Oberkirchenrates in Preußen 158

Die Einwirkung der republikanischen Regierung auf die preußische Landeskirche und die Abwehrstrategie des Oberkirchenrates 160

Vierter Teil 166

Adolf Deissmanns Arbeit für die Verständigung der Völker und für die Zusammenarbeit der Christen (1914-1924) 166

4.1 Verständigung der Völker und die Zusammenarbeit der Christen, das gemeinsame Ziel des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit und des Evangelischen Wochenbriefes 166

4.2 Der Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen 170

Grundsätze des Weltbundes (1914 / 1915) 170

Das Hilfswerk der deutschen Sektion des Weltbundes (1919 -1922) 174

4.2.1. Die Zusammenarbeit des Federal Council mit den Schweizerischen Kirchen auf der Ebene des Weltbundes als Voraussetzung für den Wiederaufbau Europas (1914 -1924) 176

Das Hilfswerk des Weltbundes in der Zusammenarbeit Macfarland's mit Keller 176

Die Friedensarbeit des Federal Council und der amerikanischen Sektion des Weltbundes 179

Erster Exkurs: Die christlichen Kirchen am Anfang ihres Dialoges (1919 -1920) 181

4.2.2. Die Anstrengungen des Weltbundes zur Verständigung der Völker und zur Zusammenarbeit der Christen (1919 -1924) 185

Die Haager Konferenz (1919) 185

Die Auseinandersetzung um Deissmanns Beitrag im Rahmen der Haager Konferenz 188

Anregungen des Weltbundes zur christlichen Einigung (1919 -1924) 189

Spannungen zu Beginn der christlichen Einigungsbemühungen (1919 -1922) 193

4.2.3. Deissmann unterwegs zu Christen in Großbritannien im Rahmen der Kontakte zur britischen Sektion des Weltbundes (1923) 200

Erinnerungen 200

Britisch-deutsche Beziehungen 201

Aussprache mit Randall C. Th. Davidson 202

4.2.4. Spannungen zwischen deutscher und französischer Sektion des Weltbundes im Spiegel der Auseinandersetzung zwischen Deissmann und Monod (1923-1924) 204

4.3 Der Evangelische Wochenbrief, das Projekt christlicher Solidarität und Verantwortung (1914 -1921) 209

Konzeption und Wirkung 209

Der Zuwendungscharakter 213

4.3.1 Die Gratwanderung zwischen Verständigung und Auseinandersetzung 216

Begegnung mit Macfarland (1915 -1918) 216

Auseinandersetzung mit Davidson (1915 -1918) 221

Erkenntnisgewinn aus den Erfahrungen des Krieges (1918) 224

4.3.2 Krieg und Religion, die Wandlung in Deissmanns Perspektive 229

Krieg und Religion, Rückfragen an Deissmanns selbstkritische Perspektive ... 234

Zweiter Exkurs: Die christlichen Kirchen auf dem Weg zu den Kirchenkonferenzen Stockholm und Lausanne (1921-1927) 240

Fünfter Teil 246

Adolf Deissmanns Wirken in der Bewegung für Praktisches Christentum wie für Glauben und Kirchenverfassung als Begegnung mit der Weltchristenheit (1924-1929) 246

5.1 Die Bedingungen für Deissmanns Wirken in der Bewegung für Praktisches Christentum 246

Die Vorarbeit der COPEC: „Der Mensch in der Industriegesellschaft“ 246

Die Vorarbeit des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit: „Das christliche Ethos in der Industriegesellschaft“ 248

Die Vorarbeit der deutschen Delegation für Stockholm 249

5.1.1 Der Dialog der Denominationen in den Vereinigten Staaten als Impuls für Deissmanns Mitarbeit in den christlichen Einigungsbestrebungen 253

5.1.2 Erörterung des Begriffs „ökumenische Konferenz“, die neue Form des Dialogs der Kirchen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts 256

5.2 Die Kirchenkonferenz Stockholm in der Wahrnehmung Deissmanns (1925-1926) 257

Die Aufgabe in der Kommission „Die Kirche und die Internationalen Beziehungen“ 257

Kontroverse um die Resolution der Kommission „Die Kirche und die Internationalen Beziehungen“ 260

Die umstrittene „Botschaft von Stockholm“ 263

Forderung der deutschen Delegation: Ende der Diskriminierung der Menschen in Deutschland 268

5.2.1 Kritik Siegmund-Schultzes an der Unerfahrenheit deutscher Delegierter in Stockholm 270

Siegmund-Schultze im Konfliktfeld des deutschen Protestantismus 270

„Gegenstimmen“ von Erich Stange und Adolf Deissmann 275

„Erwiderung“ Siegmund-Schultzes 277

5.3 Die Konferenz der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 281

5.3.1 Bemühungen um die Mitarbeit der deutschen Landeskirchen in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung (1926) 283

5.3.2 Die Konferenz zu Lausanne in der Wahrnehmung Deissmanns (1927- 1928) . 285

Rückblick auf die Konferenz in Lausanne 286

Die orthodoxe Delegation und die „Botschaft von Lausanne“, die Kontroverse zwischen Deissmann und Siegmund-Schultze 288

5.4 Die Bewegungen Life and Work wie Faith and Order in ihren Beziehungen zur Orthodoxie und zum römischen Katholizismus (1925 -1929) 293

5.4.1 Begegnung mit der Orthodoxie im Rahmen der Kirchenkonferenzen Stockholm und Lausanne (1925-1927) 293

Die Lage der Orthodoxie nach dem Ersten Weltkrieg 293

Die Orthodoxie in der Deutung Deissmanns 295

Die Orthodoxie in der Deutung Siegmund-Schultzes 298

5.4.2 Die römisch-katholische Enzyklika „Mortalium animos“ gegen die Bewegungen Life and Work wie Faith and Order (1928 -1929) 302

Die wesentlichen Aussagen der Enzyklika 302

Monod’s Auseinandersetzung mit der Enzyklika 303

5.5 Die Arbeit an dem theologischen Profil der Bewegungen für Praktisches Christentum wie für Glauben und Kirchenverfassung 307

5.5.1 Werkgeschichtliche Erörterung theologischer Denkschriften im Kontext mit Deissmanns Arbeiten 307

Söderbloms Modell „Evangelische Katholizität“ 309

Deutungsvarianten des Modells 310

Deissmanns Vorschlag: „die pneumatische Einheit der Kirche“ 313

5.5.2 Reich Gottes und das Evangelium, die Leitbegriffe der Bewegungen Life and Work wie Faith and Order 315

Rede Deissmanns in Stockholm (1925) 315

Die Botschaft von Stockholm (1925) 317

Rede Deissmanns in Lausanne (1927) 319

Die Botschaft von Lausanne (1927) 322

5.5.3 Der Diskurs in den britisch-deutschen Theologenkonferenzen (1927-1928) 324

5.5.4 Die Bewegungen Life and Work wie Faith and Order nach den Kirchenkonferenzen in Stockholm und in Lausanne, das Erreichte und noch nicht Erreichte (1925 -1929) 330

Die Kirchenkonferenzen in der Perspektive von Teilnehmern protestantischer und anglikanischer Prägung 330

Festigung der anglikanischen Weltgemeinschaft in Konkurrenz zu den Einigungsbemühungen 333

Der „Zwischenruf“ der Kirchen aus Asien, Afrika und Australien 337

Impulse und Vorbehalte der Orthodoxie 339

Die Bewegungen Life and Work wie Faith and Order im Meinungsstreit der deutschen protestantischen Theologen E. Hirsch und H. Sasse 344

5.5.5 Zusammenfassung: Die ökumenische Arbeit Deissmanns in der Beziehung zum Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit und zu den Bewegungen Life and Work wie Faith and Order 352

Die Verknüpfung politischer Ziele mit christlichen Grundsätzen 352

Die Kommunikation als Horizonterweiterung der ökumenischen Arbeit 353

Die Aktualisierung des Urchristentums 355

Der schwierige Weg der Ökumenischen Bewegung zwischen Aufbruch und Krise des Christentums 357

Sechster Teil 361

Adolf Deissmanns Standortbestimmung zur Bewegung für Praktisches Christentum wie für Glauben und Kirchenverfassung im vierten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts 361

6.1 Andauernde Bemühung um die Ökumenischen Bewegung 361

„Die ökumenische Erweckung“, Berliner Rede zur Verteidigung und Deutung der Ökumenischen Bewegung (1929) 361

Die Zusammenarbeit mit der Orthodoxie, die Aufgabe der Fortsetzungsarbeit in der Bewegung Life and Work (1930 -1933) 364

6.1.1 Kirchenpolitische Gratwanderung im Ringen um die „ökumenische Orientierung“ des deutschen Protestantismus 368

Ringen um die ökumenische Orientierung (1930 -1933) 368

Widerstand gegen die Übernahme des Gesetzes „Zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ durch die evangelischen Landeskirchen (1933) 373

Gedenkrede für Reinhold Seeberg, der Vermittlungsversuch zwischen Patriotismus und christlichem Ethos (1936) 378

6.1.2 „Una Sancta“, das Vermächtnis Deissmanns als Wegbereiter der Weltchristenheit (1936/1937) 382

Siebter Teil 387

Resümee: Adolf Deissmann, der Theologe im Horizont der Weltchristenheit 387

Verzeichnis der Abkürzungen 401

Quellen und Literatur 402

Biogramme 466

Erster Teil

Der Horizont: Die Industrialisierung im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts als Herausforderung des Christentums

Die These, dass das Christentum durch die Industrialisierung herausgefordert worden ist, weist auf die im 19. Jahrhundert beginnende Modernisierung der Gesellschaft. Im 18. Jahrhundert hat der Mensch seine Selbstbegründung artikuliert. Seit dem 19. Jahrhundert hat er durch die Intensivierung der Wirtschaft sein Potenzial erweitert, die Gesellschaft nach der der Wirtschaft inhärenten Rationalität umzuformen. Dies stellt den Orientierungsrahmen dar, in dem Deissmanns Lebenswerk interpretiert werden kann.

1. Gegenstand, Fragestellung und Ziel der Untersuchung

1.1 Aspekte der Herausforderung durch die Industrialisierung

Das System als Kategorie zum Verständnis der Industrialisierung

Der Begriff *Industrialisierung* bezeichnet die technologische Anwendung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse zur Massenproduktion von Gütern, so dass gesellschaftlicher Reichtum geschaffen werden kann. Der Spielraum wirtschaftlichen Handelns wird gegenüber den Wirtschaftsformen Handwerk, Manufakturen und nicht industrialisierter Landwirtschaft erweitert. Die Teilhabe möglichst vieler Menschen an dem erwirtschafteten Reichtum setzt geeignete gesellschaftliche Strukturen der Verteilung voraus. Wenn der Systembegriff zum Verständnis der Industrialisierung eingeführt wird, ergibt sich folgender Erklärungszusammenhang. Die industrielle Produktion ist als funktional aufeinander bezogener Prozess der Faktoren Rohstoffbeschaffung, Kapital und Qualifikation der arbeitenden Menschen zu beschreiben. Der Prozess intendiert die Leistungssteigerung, die nötig ist, um den Kreislauf von Kapital und Gütern zu beschleunigen. Es entstehen internationale Märkte und entsprechende Organisationsformen der Kommunikation. Die regionalen und nationalen Wirtschaftsstandorte werden voneinander abhängige Komponenten des globalen Wirtschaftssystems. Die durch die Industrialisierung geformte Gesellschaft wird in den

beschleunigten Kreislauf von Kapital und Gütern hineingezogen, d. h. Wissenschaft und Kultur, gesellschaftliche Organisationen und politische Institutionen dienen dem Ziel, den gesellschaftlichen Reichtum zu vermehren. Die *Industriegesellschaft* kann als Organisation verstanden werden, in der die gesellschaftlichen Potenziale genutzt werden, um die Bedingungen wirtschaftlichen Handelns zu optimieren. Wirtschaft und Gesellschaft kooperieren als Komponenten des Systems zur Sicherung des Lebensstandards, dabei ist von Bedeutung, ob die Gesellschaft Instrumente zur Verteilung der erwirtschafteten Güter und Dienstleistungen zu schaffen vermag.[1]

Die „Eigengesetzlichkeit", der Begriff zur Deutung der Industrialisierung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts

In historischer Perspektive erscheint die Industrialisierung als Umbruch der Gesellschaft, die sich im 19. Jahrhundert vollzogen hat. In den Industriestandorten sind Ballungszentren entstanden, in die Menschen hineinströmen auf der Suche nach besseren Lebensbedingungen. Sie sind auf den erfolgreichen Einsatz ihrer Arbeitskraft angewiesen, denn der Rückhalt traditioneller Bindungen ist weggebrochen und die den industriellen Bedingungen entsprechenden gesellschaftlichen Strukturen sind noch nicht entwickelt worden. Max Weber hat den Umbruch des überkommenen gesellschaftlichen Gefüges erkannt und ihn durch den Begriff der „Eigengesetzlichkeit" beschrieben.[2] Die ökonomischen und gesellschaftlichen Prozesse sowie die sie abbildenden Institutionen sind an der ihnen zugewiesenen Aufgabe, an ihrer „Sachgemäßheit" zu messen. Für den industriellen Arbeitsplatz bedeutet dies, dass die Leistung des Menschen danach bewertet wird, in welchem Grade er sich den physikali-

[1] Dazu Peter Ulrich: *Integrative Wirtschaftsethik*. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie 2. Aufl., Bern. Stuttgart. Wien 1998, 133ff.,137 (P.Ulrich erläutert die Dynamik des Wirtschaftssystems in Bezugnahme auf Max Weber: In „vormoderner" Gesellschaft ist wirtschaftliches Handeln normiert. Nach Aufhebung der Dieseits - Jenseits - Dichotomie entfallen die Normen. Der Wirtschaftsliberalismus seit dem 19. Jh. ist durch Marktorientierung bestimmt, so dass er zur „Selbstbehauptung" im Wettbewerb tendiert. Weber bezieht die Entwicklung auf die Wirkungsgeschichte des Calvinismus,v.a. hinsichtlich der Auffassung der Berufsarbeit in der nordamerikanischen Gesellschaft.Er unterscheidet aber Calvins Wirtschaftsethik von jener Wirkungsgeschichte. Ulrich verweist durch diachrone Betrachtungsweise a.d. Stelle seiner Arbeit auf die Ambivalenz der „modernen" Marktorientierung.).

[2] Max Weber (1864-1920), „Soziologische Grundbegriffe", in: *Max Weber, Werk und Person*, hg. v. Eduard Baumgarten, Tübingen 1964, 558-566 (Neudruck, M. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1956, 382-385); Wolfgang Justin Mommsen: *Max Weber und die deutsche Politik 1890 - 1920* 2. Aufl., Tübingen 1974, 200, 560, 563ff. (M. Weber partiell Karl Marx rezipierend: Entfremdung von der Voraussetzung und vom Ergebnis der Arbeit, d. h., dass z.B. der Forscher nicht Besitzer des Labors ist. Er verfügt nicht über seine Forschungsergebnisse. Ebenso ist der leitende Angestellte nicht Besitzer des Betriebes und bestimmt nicht über die Verwendung der Gewinne, genauso wenig wie der Arbeiter.).

schen Eigenschaften der Maschine anzupassen vermag. Hinzu kommt die Komplexität der Besitzverhältnisse, so dass er nicht über die aus seiner Arbeit hervorgegangenen Produkte verfügen kann. Die „Versachlichung“ der Arbeitsbedingungen trennt den Menschen von dem Ergebnis seiner Arbeit, weil es als Faktor in den Wirtschaftskreislauf transformiert wird. Die „sachgemäße“ Bestimmung von Staat und Gesellschaft besagt, dass der soziale Status des Bürgers nicht durch Privilegien, sondern durch die Leistung in der Gesellschaft begründet ist und dass der Staat nur aufgrund der Rationalität und Effizienz seines Handelns legitimiert wird.

Kompensation sozialer Spannungen durch die Vorstellung von der Volksgemeinschaft nach innen und durch imperiale Politik nach außen

Der Begriff der Eigengesetzlichkeit ist zum Verständnis der Industrialisierung verwandt worden. Er leistet an sich keiner Ideologisierung Vorschub, sondern beschreibt den hohen Grad der Differenzierung der Industriegesellschaft nach innen und außen; es sind internationale Märkte entstanden, entsprechend operieren Industrie- und Bankkonzerne weltweit und die internationale Arbeiterbewegung bildet das Gegengewicht. Andererseits grenzen die Nationalstaaten ihre Machtbereiche und ihre Volkswirtschaften gegeneinander ab. Der Konkurrenzkampf um Rohstoff- und Absatzmärkte wird zum zentralen Motiv der Politik, welche die Epoche des Imperialismus geprägt hat.

Die im 19. und frühen 20. Jahrhundert zu beobachtende Ambivalenz bezeichnet die so genannte *Krise der Industriegesellschaft*, die in verschiedener Weise von gesellschaftlichen Gruppen aufgenommen worden ist: Erstens ist die „Eigengesetzlichkeit“ zum Kampfbegriff der politischen Kräfte geworden, die sich als Träger der Modernisierung der Gesellschaft verstanden haben, gegen konservative Gruppen, denen die Modernisierung als Auflösung überlieferter Wertvorstellungen und Lebensformen erschienen ist. Zweitens wird die Vorstellung von der Volksgemeinschaft, in der die historisch wirksame Vitalität des Volkes gedacht ist, mit nationalem Pathos verbunden. In diesem Pathos sollen die durch die Industrialisierung aufgebrochenen sozialen Spannungen überbrückt und die imperialistische Politik verdeckt werden. Drittens ist in liberalen und konservativen Kreisen erwogen worden, dass der Staat sich nicht vom Bereich der Wirtschaft fernhält, sondern durch Sozialgesetzgebung den Aus-

gleich der Klassengegensätze und durch außenpolitisch geschicktes Handeln die internationale Sicherheit anstrebt.[3]

Verteidigungsversuch der „sittlichen Persönlichkeit“ im Umfeld des freien Protestantismus

Max Weber hat in seiner Analyse des industriellen Systems in der Phase der fortgeschrittenen Mechanisierung der Arbeitswelt die Stellung des Menschen so bestimmt, dass die Anforderungen des Systems und das Bedürfnis nach Selbstbestimmung in Spannung zueinander stehen. Diese könne der arbeitende Mensch nur durch Disziplin ausgleichen. Wenn die Erwartung der Sinngebung aufgelöst wird, kämpfe er nur um materielle Vorteile. Entsprechend sei nicht mehr von dem gesellschaftlichen Wirken unabhängiger Persönlichkeiten auszugehen, sondern von dem Kampffeld organisierter Interessengruppen. In dem Bereich des freien Protestantismus ist demgegenüber versucht worden, Religion und Ethik in das Zentrum der menschlichen Person zurückzunehmen, um die „Subjektivität“ des Menschen in religiöser und ethischer Dimension zu bewahren. Mit diesem Ansatz werden Politik und Wirtschaft, Wissenschaft und Kultur nicht aus der ethischen Reflexion ausgeklammert, aber die Beziehung von Religion und Gesellschaft sowie diejenige von Ethik und Politik wird als Relation im Konflikt beschrieben. Die Frage, ob das Christentum mit der modernen Kultur und mit den Bedingungen der Industriegesellschaft zu vermitteln ist, wird im „freien Protestantismus“ intensiv diskutiert. Die Anstrengungen, sie zu beantworten, haben manche Persönlichkeiten des freien Protestantismus über die Grenze christlicher Theologie und Kirche hinausgeführt.[4] Die Aufgabe, im industriellen System und gegenüber der Bürokratie, der Kehrseite staatlicher Effizienz, die „sittliche Persönlichkeit“ zu verteidigen, ist nicht gelöst worden.

[3] Wolfgang Justin Mommsen: *Max Weber und die deutsche Politik*, 204ff., 326, 417.
[4] Max Weber, „Ethik und Geist des Kapitalismus“, 1904-1910, in: *Werk und Person*, 172-191 (442-453); dazu Friedemann Voigt, Art., „Das protestantische Erbe in Max Webers Vorträgen über Wissenschaft als Beruf und Politik als Beruf “, in: *ZNThG* Bd.9 , Heft 2, 2002, 247f., 254f., 259 - 260;
Johannes Rathje: *Die Welt des freien Protestantismus* …, Stuttgart 1952, 51-54, 77,111f.,158 - 161 und Fr. W. Graf, H. Ruddies: „Religiöser Historismus. Ernst Troeltsch (1865 -1923)“, in: *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*, 1993, 302-305.

„Weltchristenheit“ als Gegenmodell zur imperialen Politik der Nationalstaaten im Umfeld kirchlich unabhängiger christlicher Bewegungen

Die Vorstellung von der „Weltchristenheit“ zielt auf die Entstehung der Kommunikation von Menschen unterschiedlicher nationaler, sozialer, kultureller und konfessioneller Prägung sowie auf die Revision der Geschichte europäischer Kirchen in ihren nationalen und territorialen Institutionen. In ihr wird die Erfahrung grenzüberschreitender Gemeinschaft antizipiert, indem auf die biblische Aussage von der neuen Welt Bezug genommen wird, in der Gerechtigkeit wohnt und die Unterschiede von Geschlecht und Rasse, von politischer Einstellung und sozialem Status aufgehoben sind. Die auf diese Weise christlich verstandene Weltorientierung korrespondiert mit der eschatologisch interpretierten Menschheitsgeschichte.[5] Die Zielvorstellung von der weltweiten Gemeinschaft der Christen ist im 19. und frühen 20. Jahrhundert in der christlichen Jugend- und Missionsbewegung als Antwort auf die für die Menschheit gefährlichen Auswirkungen der Industrialisierung und der imperialistischen Pervertierung der Politik entstanden. Das Leitwort der Studenten-Missionsbewegung aufnehmend hat John Mott formuliert: Die Christen haben den unaufschiebbaren Auftrag, der jetzt lebenden Generation die christliche Botschaft nahe zu bringen. In dem Dialog nordamerikanischer Gemeinschaften ist der Begriff „World Conference“ oder der Ausdruck „To all our brethern in Christ“ formuliert worden.[6] Entsprechend wird der Ausdruck Weltchristenheit in der Zeitschrift *The Constructive Quarterly*, das Organ des Dialogs der Glaubensgemeinschaften in den Vereinigten Staaten, so ausgelegt, dass Evangelisation und gesellschaftliche Verantwortung als die Formen christlicher Weltorientierung verstanden werden.[7]

[5] Reinhard Slenczka: „Dogma und Kircheneinheit“, in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* Bd. 3, 4. Teil, 2. Aufl., Göttingen 1998, 437.

[6] John Mott „The Evangelis(z)ation Of The World In This Generation“, New York 1900, in: *Report Ecumenical Conference on Foreign Missionary* Vol. I , New York. London 1900, 95 - 97;
Joint Commission (The Protestant Episcopal Church), „Letter To Bishops”, Chicago January 25, 1911, in: The Living Church, Milwaukee, Febr. 25, 1911 (material on Faith and Order, Secretary of Join Commission, Boston) und Congregational Executive Committee , Dec./Jan. 1912/13 (material on Faith and Order, Congregational Library, Boston) [Nachlass Deissmann-Nr. 1142-1144].

[7] (Ed.) Silas Mc Bee, The Constructive Quarterly, New York 1913 and copy-rights, The World Conference on Faith and Order, 1913 -1915 [Nachlass Deissmann-Nr. 1142].

1.2 Adolf Deissmanns Lebenswerk als Paradigma der Auseinandersetzung mit der Industrialisierung

Adolf Deissmann kann dem freien Protestantismus des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts zugeordnet werden. Ihm ist die Problematik der Vermittlung von Christentum und moderner Kultur bewusst. Er hat die Schwierigkeit erkannt, den in dem Terminus „Krise der Industriegesellschaft“ artikulierten Widerspruch zwischen globaler Struktur der Wirtschaft und nationaler Organisation von Staat und Gesellschaft sowie die dadurch bedingten Antagonismen der gesellschaftlichen Gruppen zu lösen. Er sieht, sofern die sozialen Spannungen nicht kompensiert und die Konkurrenzkämpfe der Nationalstaaten nicht kanalisiert werden können, dass sich die Industriegesellschaft mit ihrer Kultur der Emanzipation selbst zerstören kann. Zudem zeigt sich ihm, dass die prägende Kraft der Religion geschwächt ist und daher religiös begründete ethische Normen nicht mehr beachtet werden.

Die vorliegende Untersuchung stellt sich die Aufgabe, darzustellen und zu begründen, dass im Lebenswerk Adolf Deissmanns die „Krise der Industriegesellschaft“ reflektiert wird. Deissmann hat sich auf der Grundlage seiner religions- und sozialgeschichtlichen Erforschung der urchristlichen Tradition, entsprechend seinem Schwerpunkt in der Paulusforschung den reformatorischen Ansatz aufgreifend, die Frage gestellt, in welchen Grenzen die Relevanz der christlichen Tradition für die sich in ihrer Eigengesetzlichkeit definierenden Gesellschaft erwiesen werden kann. Mit dieser Zielsetzung arbeitet er daran, die gesellschaftlichen Konflikte des Kaiserreiches der Hohenzollern und der Weimarer Republik zu entschärfen und die Spannungen zwischen den europäischen Nationalstaaten abzubauen. Deshalb wagt er es, sich den Konflikten in Kirche und Gesellschaft auszusetzen. Vor allem ist darzulegen, wie Deissmann als Christ und Theologe versucht hat, auf die Erfahrung des als kulturelle Krise Europas interpretierten Ersten Weltkrieges seine Antwort zu finden.

Dieser Leitgedanke artikuliert die Fragerichtung, woraufhin das Material und die Buchbestände aus dem fragmentarisch erhaltenen privaten Nachlass sowie die in seiner Bibliographie aufgeführten Veröffentlichungen interpretiert werden. Die Darstellung differenziert sich im Kontext der Veröffentlichungen von Persönlichkeiten, die mit ähnlichem Problembewusstsein die Anschlussfähigkeit des Christentums an die individuelle und politische Emanzipation der Gesellschaft bearbeitet haben. Die Ar-

gumentation wird derart aufgebaut, dass die aus dem Schriftgut Deissmanns gewonnenen Inhalte durch solche aus dem Schriftgut dieser Persönlichkeiten bestätigt, erweitert oder kritisch reflektiert werden. Die Untersuchung greift auf seine Lehrtätigkeit in Marburg seit 1890 und in Heidelberg seit 1897, danach in Berlin seit 1908 zurück, um zu zeigen, wie sich sein Wirken in der Gesellschaft und in der Christenheit entfaltet hat. Sie verfolgt seine Arbeit bis 1937, als in Deutschland die Öffnung zur Christenheit wieder in Frage gestellt worden ist. Der Schwerpunkt seines Wirkens, das über die Tätigkeit als Hochschullehrer hinausgeht, liegt aber im Zeitraum von 1914 bis 1929, als er seine Tätigkeitsfelder in Kirche und Gesellschaft der Ära Wilhelms II. und der Weimarer Republik stetig zur Weltchristenheit hin ausgedehnt hat: Die Fachdiskussion mit Kollegen in Europa und in Nordamerika wird durch die Zusammenarbeit mit Repräsentanten der europäischen und nordamerikanischen Kirchen erweitert. Die Mitarbeit im Evangelisch-Sozialen Kongress und im Stadtrat von Heidelberg sowie in der Volkshochschulbildung schreitet fort zur Tätigkeit in Kirche und Gesellschaft auf nationaler und internationaler Ebene. Die Kontakte aus den Bemühungen um die Verständigung mit Großbritannien, vor allem sein Wirken im Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit und die Erfahrungen durch das Projekt Evangelischer Wochenbrief bahnen den Weg zu Aufgaben und Führungspositionen in der Weltchristenheit.
Folgende Arbeitsschritte können als Ziele der Untersuchung formuliert werden:

1. Deissmann betont, dass er die Erforschung des Urchristentums sowie die sozialethische und sozialpolitische Arbeit in wechselseitiger Beziehung sieht. Die Gründe dafür sind aus seiner Beziehung zu Hermann Cohen, Martin Rade und zu Friedrich Naumann darzulegen und an seiner Argumentation im Evangelisch-Sozialen Kongress zu erläutern.

2. Bei Deissmann ist zu beobachten, dass er sich Deutschland und seiner Bevölkerung verpflichtet weiß. Diese Einstellung ist durch die Arbeit in dem von Friedrich Naumann gegründeten „National-Sozialen Verein“ mitgeprägt.
   Durch sein Wirken im Evangelisch-Sozialen Kongress hat Deissmann erkannt, dass der als „europäische Krise“ interpretierte Erste Weltkrieg auf soziale Spannungen und auf die imperiale Politik als Kompensierung dieser Spannungen zu-

rückzuführen ist. Jener Krise versucht er durch den Kampf um die Geltung des christlichen Ethos zu begegnen. Er kämpft auf verschiedenen Ebenen:
Er setzt sich seit 1912 für die Verständigung mit Großbritannien ein.
Seine Deutung des „Erlebnisses von 1914“ zielt dagegen auf die Mobilisierung der Bevölkerung zur Verteidigung Deutschlands.
Er versucht, die Isolierung Deutschlands zu durchbrechen, indem er einerseits den Vertrag von Versailles als Instrument der Unterdrückung bekämpft, andererseits die „Kriegsschuldfrage“ unter dem Gesichtspunkt von Gerechtigkeit und Versöhnung aufnimmt.
Es ist zu zeigen, dass Deissmann gegen die Isolierung Deutschlands und des deutschen Protestantismus, aber für die Gemeinschaft der Christen gekämpft hat.

3. In der Auseinandersetzung um das Bischofsamt in der Kirche der Altpreußischen Union zeigt sich der Konflikt zwischen republikanischem Staat und preußischer Kirchenleitung. Deissmann hat die Weimarer Republik bejaht. Sodann hat er sein Mandat in der Provinzialsynode Brandenburg und in Generalsynode der Altpreußischen Union wahrgenommen, um die spirituelle Erneuerung der preußischen Landeskirche zu erreichen. Das Bischofsamt ist für ihn ein Element der evangelischen Kirchenreform, sofern nach urchristlichem Vorbild und im Dialog der Christenheit die „charismatische Leitung“ verwirklicht wird, durch die möglichst viele Kirchenmitglieder zur Mitarbeit in der Kirchenleitung motiviert werden.

4. Die Interpretation des Ersten Weltkrieges als „europäische Krise“ führt Deissmann zur Korrektur nationaler Deutungsmuster in Bezug auf Politik und Wirtschaft, Kultur und Kirche. Deissmann zielt darauf, die Selbstisolierung Deutschlands zu ü - berwinden und den Zusammenhalt der Christen zu festigen. In den Arbeitsfeldern „Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit“ und „Evangelischer Wochen brief“ hat er sich dieser doppelten Aufgabe gestellt. Die Hintergründe und Er - scheinungsformen der Spannung in Europa sind zu erörtern. Die Leistungen des Weltbundes für den Wiederaufbau Europas und für die Verständigung der Völker sowie die Bedeutung des Evangelischen Wochenbriefes für die Bewahrung der „christlichen Solidarität“ sind darzustellen. Zudem muss der Prozess des Um - bruchs in Deissmanns Deutung von Kirche und Volk, von Krieg und Religion nachgezeichnet werden, so dass Folgendes deutlich wird: Es gelingt Deissmann,

sein Wirken mehr und mehr in den Horizont der europäischen und nordamerikanischen Christenheit zu stellen.

5. Aufgrund seiner weit gespannten Kommunikation arbeitet Deissmann in den Bewegungen „Life and Work“ und „Faith and Order”. Er ist dabei vor allem mit P. Ainslie, G.K.A. Bell, Ch. Brent, Ch. Macfarland, W. Monod, Fr.Siegmund-Schultze und mit N. Söderblom verbunden gewesen. Durch die Arbeit am Neuen Testament hat er die in diesen Bewegungen entstandene Überzeugung untermauert, dass die christliche Botschaft Lösungen für die Konflikte in der Industriegesellschaft und in der Völkergemeinschaft bereithält.
   In den Gremien zur Weiterarbeit beider Bewegungen hat er zudem Führungsaufgaben übernommen und zur Klärung ihrer Leitbegriffe „Reich Gottes“ und „Evangelium“ beigetragen. Sein Wirken in Vorbereitung, Durchführung und Weiterarbeit der Kirchenkonferenzen 1925 und 1927 ist herauszuarbeiten und die zu bewältigenden Schwierigkeiten sind darzustellen. Die Aufgabe, die evangelischen Christen in Deutschland an die Weltchristenheit heranzuführen, hat ihn besonders gefordert.

6. Im letzten Jahrzehnt seines Wirkens hat Deissmann erfahren müssen, dass seine Absicht, die evangelischen Christen in Deutschland an die Weltchristenheit heranzuführen, häufiger als zuvor durchkreuzt worden ist. Die Kirchenleitung und die Kirchenmitglieder haben seit 1929 begonnen, sich gegenüber der Weltchristenheit abzugrenzen. Die Darstellung wird nicht übergehen können, dass sich Deissmann bis in sein letztes Lebensjahr um die weltweite Gemeinschaft der Christen und um die Bewahrung der „ökumenischen Gesinnung“ bemüht hat.

1.2.1 Annäherung an das Lebenswerk Adolf Deissmanns

In forschungsgeschichtlicher Hinsicht ist von Bedeutung, Deissmanns Weg von der Erforschung des Urchristentums zu seinem Wirken in Kirche und Gesellschaft nachzuzeichnen. Dafür bieten bisher vorliegende Entwürfe Anhaltspunkte. Sie skizzieren Deissmanns Lebenswerk, indem sie biographische Angaben mit historiographischer Zuordnung verbinden. Sie deuten so sein Lebenswerk aus der im „freien Protestantismus“ wurzelnden Bewegung für die Verständigung der Völker und für die Zusam-

menarbeit der Christen, die seit dem späten 19. Jahrhundert in Europa und Nordamerika wirksam gewesen ist. Diese Autoren stellen Deissmanns Lebenswerk aus der persönlichen Begegnung mit ihm oder aufgrund ihrer Entdeckungen in seinem fragmentarisch zugänglichen privaten Nachlass dar.[1]

Darstellungen von Deissmanns Lebenswerk aufgrund persönlicher Begegnung

Hans Lietzmann hat als Fakultätskollege in seiner Gedenkrede 1937, die durch die Situation der akademischen Gedenkfeier der Universität Berlin bestimmt gewesen ist, herausgearbeitet[2]: Die Gedenkfeier sei Anlass, die wissenschaftliche Leistung Deissmanns als Neutestamentler und seine fakultätspolitische Bedeutung für die Universität in internationaler Ausrichtung zu würdigen. Deissmann habe in der Untersuchung der Formel „In Christo" die wichtige philologische und historische Arbeit geleistet, um die Verankerung des Urchristentums in der hellenistisch-römischen Kultur zu verstehen. Die Bedeutung der Untersuchung ergebe sich darüber hinaus aus der Beobachtung, dass Deissmann die Forschungsarbeit in seinem „religiösen Erleben" gegründet habe. In weiteren religions- und sozialgeschichtlichen Studien, zusammengefasst in seinem Werk „Licht vom Osten", zeige sich die Verbindung von Forschung und religiösem Erlebnis. Daher sei in diesem Werk die Intention des Autors zu erkennen, den Leser von den Wörtern zu den Vorstellungen, von den Vorstellungen zu den Empfindungen zu führen. Er gehe den Weg von der Umwelt des Urchristentums zu dem „gläubigen Christen", damit allen Christen der gemeinsame Ur-

[1] Hans Lietzmann, Art., „Adolf Deißmann zum Gedächtnis". Rede bei der Gedenkfeier der Theologischen Fakultät zu Berlin, 18.06.1937, in: *Kleine Schriften* Bd. III (Studien zur Liturgie- u. Symbolgeschichte, zur Wissenschaftsgeschichte), hg. v. Walter Eltester und Erich Klostermann, Berlin 1962, 316-324 (317-320) [zit. Zum Gedächtnis] (Hans Lietzmann, 1875-1942 Nachfolger Adolf v.Harnacks als Kirchenhistoriker in Berlin);
Gertrud Frischmuth, Art., „Adolf Deissmann. Ein Leben in Christo für die Una Sancta", in: *Ökumenische Profile. Brückenbauer der einen Kirche*, hg. v. Günter Gloede Bd. I, Stuttgart 1961, 280 -290 [zit. Ein Leben in Christo] (Gertrud Frischmuth, Schülerin Deissmanns, vgl. Widmung, in : *Beiträge zur Förderung christl. Theologie*, begr. v. Ad. Schlatter, hg. v. P. Althaus 40. Bd. 3. Heft, Gütersloh 1938);
Günther Harder, Art., „Zum Gedenken an Adolf Deissmann". Vortrag anlässlich des 100. Geburtstags von Adolf Deissmann, 07.11.1866 (1966), gehalten am 26.04.1967 vor Dozenten und Studenten der Kirchlichen Hochschule in Berlin, in : *Kirche in der Zeit - Evangelische Kirchenzeitung* - Jg. XXII Heft 7, Düsseldorf Juli 1967, 297-303 (Neudruck mit Unterstützung der Kirchlichen Hochschule Berlin, 1-24 [zit. nach Neudruck Zum Gedenken] (Günther Harder, 1902-1978 Berliner Neutestamentler);
„Ein unbekannter Brief Max Webers an Adolf Deißmann", hg. v. Christian Nottmeier, in: *Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft*, Augsburg 2000, 99-131 [zit. Mitteilungen] (Hg.) Ders., „Hermann Cohen und Adolf Deißmann": Dokumente aus dem Nachlass Adolf Deißmann, in: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* Bd.9, Berlin. New York 2002, 302-317 [zit. ZNThG];
Christoph Markschies, Art., „Adolf Deißmann - ein Heidelberger Pionier der Ökumene", in *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* Bd. 12, Berlin. New York 2005, 47-88 [zit. ZNThG];
(In Zitaten der Werktitel wird die Schreibweise Deißmann beibehalten, sonst findet die heute übliche Schreibweise Deissmann Anwendung.).

[2] H. Lietzmann: *Zum Gedächtnis*, 317-320, 321- 322 .

sprung ihres Glaubens einsichtig werde. In der Folge seiner Grundeinstellung habe sich Deissmann auf die Kirche und die Gesellschaft konzentriert, diese sei durch den Kampf gegen die These von der „Eigengesetzlichkeit“ der Lebensbereiche und für den „Primat des christlichen Ethos“ bestimmt gewesen.

Gertrud Frischmuth, Schülerin Deissmanns im letzten Jahrzehnt von Deissmanns Wirken als Hochschullehrer in Berlin, hat ihren Beitrag „Ein Leben in Christo“ im Rahmen des Vorhabens „ökumenische Profile“ vorgelegt.[3] Sie begründet Deissmanns ökumenisches Profil aus seiner Frömmigkeit und aus der Erkenntnis, dass die gesellschaftliche Entwicklung des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts die Menschheit bedroht. Deissmann habe deshalb seine wissenschaftliche Arbeit in den Zusammenhang der ihn umgebenden gesellschaftlichen Wirklichkeit gestellt. Sein Werdegang entspreche seiner „inneren Entwicklung“ zur Dialogfähigkeit, die ihn zu dem „Höhepunkt“ seines Wirkens geführt habe, für die Einheit der Christen zu arbeiten.

Günther Harder, Schüler Deissmanns im letzten Jahrzehnt von Deissmanns Wirken vor 1937 und späterer Neutestamentler in Berlin, hat die Aufgabe übernommen, im Rahmen des von der Kirchlichen Hochschule Berlin veranstalteten Gedenkens an den 100. Geburtstag Deissmanns dessen Lebenswerk zu würdigen. Vor dem Hintergrund der Situation Berlins und den Bedingungen theologischer Arbeit nach dem Zweiten Weltkrieg hebt er hervor[4]: Deissmann zeichne sich durch seine Vielseitigkeit aus. Er sei seinen Zeitgenossen als Philologe und Theologe wegweisend gewesen, als Prediger und Kirchenmann habe er sich der preußischen Landeskirche und der Weltchristenheit verpflichtet gewusst und sich als „Bote des Friedens“ nach der Katastrophe des Ersten Weltkrieges für die Verständigung der Völker eingesetzt. Harder nimmt die Weise, wie Deissmann Wissenschaft und Frömmigkeit verbunden hat, so auf, dass dessen Ringen um die sachgemäße Aktualisierung der christlichen Botschaft unter den Bedingungen des 20. Jahrhunderts erkennbar wird. Er betont, Deissmann habe als Forscher den Bezug zu der ihn umgebenden gesellschaftlichen Wirklichkeit gesucht und daraus sei für ihn der Impuls erwachsen, an der Dialogfähigkeit der Kirche mitzuwirken.

[3] G. Frischmuth: *Ein Leben in Christo*, 280, 282- 283, 287.
[4] G. Harder: *Zum Gedenken*, 4 - 5, 9 - 10.

Darstellungen von Deissmanns Lebenswerk aufgrund von Entdeckungen in seinem Nachlass

Die Autoren Christian Nottmeier und Christoph Markschies wenden sich dem Lebenswerk Deissmanns aufgrund ihrer Entdeckungen im Nachlass Deissmanns zu, der in der Zentral - und Landesbibliothek Berlin archiviert ist. Sie stellen Deissmanns Wirken aus der Perspektive dar, die sie aus der literarischen Hinterlassenschaft Deissmanns erarbeitet haben.

Christian Nottmeier stellt aus dem privaten Nachlass Deissmanns einen „unbekannten Brief“ Max Webers und Dokumente über die „Beziehung Deissmanns zu Hermann Cohen“ vor, indem er diese in den Werdegang Deissmanns als Repräsentanten des „freien Protestantismus“ einordnet.[5] Die sozialgeschichtliche Erforschung des Urchristentums habe Deissmann in den Kreis um Martin Rade und um Friedrich Naumann geführt. In diesem Kreis, vor allem im Evangelisch-Sozialen Kongress habe er die Relation von Religion und Ethik, Ethik und Politik neu durchdacht. Durch die Mitarbeit im Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit sei er in Beziehung zu Siegmund-Schultze und zu Söderblom, durch das Projekt „Evangelischer Wochenbrief“ zu Persönlichkeiten aus Kirche und Gesellschaft in Europa und Nordamerika getreten. Deissmanns Teilhabe an dem Dialog der Glaubensgemeinschaften in den Vereinigten Staaten sei bemerkenswert. In diesen Tätigkeitsfeldern sei ihm aufgegangen, dass die Christen den Primat des christlichen Ethos nachdrücklich zu verteidigen haben, um die mögliche Selbstzerstörung der Menschheit im 20. Jahrhundert abzuwenden. Die Zusammenarbeit der Christen sei daher aus der Sicht Deissmanns die notwendige Aufgabe seiner Epoche. Nottmeier weist daraufhin, die noch ausstehende Aufarbeitung des Nachlasses werde das differenzierte Bild seiner Persönlichkeit nachzeichnen können, deren Wirken durch „Wissenschaft, national-soziale Politik und Versöhnungsarbeit“ zu beschreiben sei.[6]

Christoph Markschies bezeichnet Deissmann im Rahmen der Heidelberger Ringvorlesung „Große Gestalten der Ökumene“ als „Pionier der Ökumene“.[7] Seine Darstellung basiert auf Recherchen im privaten Nachlass Deissmanns und auf Gesprächen mit Wilhelm Schneemelcher, der noch Zeitzeuge von Deissmanns Wirken gewesen

[5] Chr. Nottmeier: *Mitteilungen* 2000, 100, 113-114, 118 -119; ders., *ZNThG* 9, 2002, 306-312.
[6] Chr. Nottmeier: *ZNThG* 9, 2002, 306.
[7] Chr. Markschies: *ZNThG* 12, 2005, 52- 53, 60 - 62.

ist. Er bezieht die Gedenkreden Lietzmanns und Harders sowie die Dokumentationen und Interpretationen Nottmeiers ein. Auf Frischmuths Beitrag nimmt er als die bisher einzige „Gesamtwürdigung“ von Deissmanns ökumenischem Wirken Bezug. Markschies zeichnet den Werdegang des Neutestamentlers, des Christen und Theologen nach, der sozialpolitisch tätig wird, der im Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit mitwirkt und sein Projekt Evangelischer Wochenbrief verwirklicht, um sich damit für die „internationale Versöhnungsarbeit“ einzusetzen. Dieser Werdegang sei allerdings nicht bruchlos verlaufen, denn Deissmanns Deutung des „Erlebnisses von 1914“ stehe in Spannung zur Versöhnungsarbeit. Die Sammlung der Predigten und Ansprachen „De Profundis“ verdeutliche, dass er seine Deutung des Krieges von 1914 korrigiert habe. Die Rede „Die ökumenische Erweckung“ von 1929 lasse erkennen, dass die ökumenische Arbeit in der Kommunikation mit Persönlichkeiten der europäischen und nordamerikanischen Christenheit verankert gewesen sei. Die Rede von 1929 zeige zudem, dass die Aufgaben in der Weltchristenheit Deissmann bis in seine letzten Lebensjahre in Anspruch genommen haben.[8] Markschies zielt darauf, das theologische und politische Profil Deissmanns herauszuarbeiten. Zwei Beobachtungen bestimmen die Darstellung. Erstens begründe Deissmann sein Wirken in Kirche und Gesellschaft Deutschlands und in der Christenheit, indem er seine Argumentation an den Ursprung des Christentums zurückbinde. Zweitens halte er an der „Grundarchitektur“ seines Denkens fest, gegen die „dogmatische“ Formalisierung des Christentums das elementare Christuserlebnis zu stellen. Markschies wählt den Ausdruck „Theologe des religiösen Erlebnisses“ und bezeichnet dies als den inneren Grund für dessen Lebenswerk. Daraus resultiere die methodische Unschärfe bei Deissmann in Bezug auf den ökumenischen Dialog.[9]

In den skizzierten Entwürfen zu Deissmanns Lebenswerk ist herausgearbeitet worden, dass Deissmanns Bezugsfeld der „freie Protestantismus“ ist, d. h. er verbindet die religions- und sozialgeschichtliche Erforschung der christlichen Tradition mit dem religiösen Erlebnis als Grund seines Wirkens und setzt seine Arbeit als Neutestamentler zu der ihn umgebenden Gesellschaft in Beziehung. Daraus folgt, dass er das Verhältnis von Religion und Ethik, von Ethik und Politik unter den Bedingungen des frühen 20. Jahrhunderts reflektiert, um den Weg von der Erforschung der christlichen Tradition zur Arbeit in Kirche und Gesellschaft zu gehen sowie dem „Primat des

[8] Ders., *ZNThG* 12, 2005, 64 - 66.
[9] Ders., *ZNThG* 12, 2005, 68, 79 - 80, 87- 88.

christlichen Ethos“ Geltung zu verschaffen. In diesem Ziel trifft er sich mit europäischen und nordamerikanischen Persönlichkeiten, die ebenfalls erkannt haben, dass die Dialogfähigkeit der christlichen Kirchen ausgebildet werden muss.

Die vorliegende Untersuchung achtet auf die in den Entwürfen herausgearbeiteten Gesichtspunkte. Sie sucht in derzeit erreichbaren Quellen nach Anhaltspunkten, jene Gesichtspunkte genauer zu erfassen und zu begründen, dass Deissmanns Weg von der Erforschung des Urchristentums zur sozial-politischen Tätigkeit, sodann zum Wirken für die Verständigung der Völker und für die Zusammenarbeit der Christen als ein in sich konsistenter Werdegang interpretiert werden kann. Das Wirken Deissmanns wird aus der Interaktion mit der ihn umgebenden Gesellschaft dargestellt. Die Metapher „Horizont“ in der Überschrift des ersten Teils der Untersuchung verweist darauf, dass sich Deissmann auf jenem Weg in der auf Europa und Nordamerika ausgedehnten Kommunikation bewegt hat. Im Einzelnen ist herauszustellen: Deissmann entwickelt zu Beginn der Lehrtätigkeit in Marburg seine Auffassung von Religion und Ethik. Sie lässt ihn erkennen, dass der Primat des christlichen Ethos in der Gesellschaft des 20. Jahrhunderts verteidigt und die christliche Tradition für die Menschen dieser Gesellschaft aktualisiert werden müssen. Im Bewusstsein der Verantwortung wendet sich Deissmann der Kirche und der Gesellschaft zu und erkennt, dass sowohl die geistliche und geistige Orientierung als auch die materielle Hilfe für Menschen notwendig ist. Er hat die „Selbstbezogenheit“ des Menschen zu überwinden versucht. Ihm ist deutlich geworden, dass die „kulturelle Krise Europas“, die durch den Ersten Weltkrieg offensichtlich geworden ist, die Zusammenarbeit der Christen fordert. Er findet für diese Einschätzung Weggefährten in Europa und Nordamerika. Ainslie, Bell, Brent, Gardiner, Keller, Macfarland, Monod, Siegmund-Schultze und Söderblom sind mit ihm als „Pioniere der Ökumene“ zu bezeichnen. Als solche haben sie gemeinsam daran gearbeitet, dass in der Christenheit die Methode des *lernenden Suchens* entwickelt wird, denn diese ist ihnen als der einzige noch gangbare Weg erschienen, in der Gesellschaft des 20. Jahrhunderts die christliche Botschaft zu vertreten.

Adolf Deissmann, ein Portrait

Aus Quellen und Literatur kann Deissmanns Lebenswerk in wesentlichen Punkten dargestellt werden. Deissmann selbst hat in „autographischen“ Veröffentlichungen

ein Lebensbild gezeichnet. Aber die fachgerechte Biographie ist bisher noch nicht vorgelegt worden.[10] Sie wird auch in diesem Teil der Untersuchung nicht angestrebt, sondern nur die Skizze seines Werdegangs und Lebenswerkes, die sich vor allem an Deissmanns Selbstzeugnissen orientiert.

Lebensdaten

Adolf Deissmann (07.11.1866 bis 05.04.1937) stammt aus einem Pfarrhaus in Langescheid bei Diez an der Lahn. Kindheit und Jugend verlebte er in Erbach, Rheingau. Ab 1879 besuchte er das Gymnasium in Wiesbaden. Von 1885 bis 1889 studierte er Theologie in Tübingen, Herborn, Hessen-Nassau und 1891 in Marburg. Als Vikar war er 1890 in Dausenau bei Bad Ems an der Lahn eingesetzt. 1891 wurde er in Marburg promoviert und wirkte dort seit 1892 als Repetent und Privatdozent. 1895 übernahm er ein Pfarramt in den Dörfern des Westerwaldes in der Nähe von Herborn (Hörbach, Hirschberg und Sinn im Dilltal). Gleichzeitig war er Dozent am Theologischen Seminar in Herborn.

Am 18.04.1895 heiratete er Henriette Behn, Tochter des Hamburger Kaufmanns und Reeders Theodor August Behn, der das erste deutsche Handelszentrum in Singapur gegründet hatte. Später vertrat er in Südasien die wirtschaftspolitischen Interessen Bremens, Hamburgs und Preußens.

Im Jahre 1897 wurde Deissmann als Professor für Neues Testament an die Universität Heidelberg berufen. Seit 1908 vertrat er dieses Fach an der Universität in Berlin. Für die religions- und sozialgeschichtliche Forschungsrichtung seines Fachgebietes gewann Deissmann eine lebendige Anschauung und begründete Kriterien durch seine Reisen in den Vorderen Orient; 1906 und 1909 besuchte er Griechenland, die Türkei, Palästina und Ägypten. Später folgten Reisen nach Ephesus (1926, 1927, 1929). Anlässlich der Exkursionen nahm er an Ausgrabungsprojekten teil.

Für die ökumenischen Erfahrungen waren die Einladungen nach Uppsala in Schweden (1910, 1918), nach Großbritannien (1912, 1923, 1925, 1926) und in die Vereinigten Staaten von Amerika (1929) von Bedeutung.

Das Rektorat 1930/31 und das Prorektorat 1931/32 leitete zu den letzten Lebensjahren im Zeichen der nationalsozialistischen Herrschaft über. Die Weite seines Wirkens konnte an den zahlreichen Ehrenpromotionen ermessen werden: Aberdeen, St. An-

[10] Eckard Plümacher, Art., „Deißmann, Adolf“ , in: *TRE* 8, 1981, 408 (Plümacher weist darauf hin, dass die wissenschaftliche Biographie Deissmanns noch nicht vorliegt.).

drews, Manchester, London, Oxford, Wooster (Ohio, USA), Uppsala, Marburg und postum Athen.[11]

Tätigkeitsfelder in Kirche und Gesellschaft

In den biographischen Skizzen ist die Vielseitigkeit Deissmanns herausgestellt worden, die ihn befähigt hat, die Grenzen seines Fachgebietes als Philologe und Religionswissenschaftler zu überschreiten. Nach 1914 hat er den Schwerpunkt seiner Arbeit auf die Kirche und die Gesellschaft verlagert, jedoch nie die religionswissenschaftliche Erforschung und Interpretation der urchristlichen Tradition abgebrochen.[12] Von 1904 bis 1908 war Deissmann im Stadtrat für den „National-Sozialen Verein" Abgeordneter und Berater in gemeinnützigen Organisationen. Seit 1911 hatte ihn die Theologische Fakultät Berlin in die Provinzialsynode Brandenburg delegiert.[13] Im Dezember 1914 hatte er das Projekt „Evangelischer Wochenbrief" begonnen und sich im September 1915 dem deutschen Ausschuss des „Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen" angeschlossen sowie in dessen Internationalem Komitee mitgewirkt. Er übernahm 1919 die Leitung des theologischen Ausschusses in der „deutschen Liga des Völkerbundes". 1921 wurde er von evangelischen und katholischen Kollegen als Vorsitzender des Fachbereichs Theologie in die „Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft" gewählt.

1921 und 1922 wirkte er in der Verfassung gebenden Versammlung der Landeskirche der Altpreußischen Union. Am 20.07.1922 berief ihn der „Deutsche Evangelische Kirchenausschuss" in den „Auslandsausschuss", der diesen in seiner Aufgabe, die Landeskirchen gegenüber der Regierung und bei anderen Kirchen zu vertreten, beraten sollte. Deissmann nannte seine Ziele:

- Kampf gegen das Unrecht des Vertrages von Versailles
- Schutz der evangelischen Minderheiten in den von Deutschland abgetrennten Gebieten
- Unterstützung des Hilfsprogramms für „unser verelendetes Volk"

---

[11] Nachweise der Lebensdaten Deissmanns in „handschriftlichem Lebenslauf", zu Marburg 1892 [Staatsbibliothek Berlin, Preußischer Kulturbesitz, Sammlung Darmstädter 2d + (1897)];
(Hg.) Erich Stange: *Die Religionswissenschaft …in Selbstdarstellungen*, Leipzig 1925, 42-75 (Bibliografie, 76 -78) [zitiert Selbstdarstellungen].

[12] Lietzmann: *Gedenkrede* 1937, 229; Harder: *Zum Gedenken* 1966, Inhaltsverzeichnis 1-8; Markschies: *ZNThG* 12, 2005, 48ff.

[13] Hinweis Deissmanns, Art. „Kriegssynode", ursprünglich in: *Die Hilfe*, hg.v. Fr. Naumann, 17.12.1914 (auch in: *Schwertsegen*, Berlin 1916, 40f.).

- Widerstand gegen die von den Kriegsgegnern veranlasste geistige Blockade Deutschlands
- Erneuerung des kirchlichen Lebens in Preußen[14]

Im Auftrag des „Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses“ (DEKA) nahm Deissmann 1924 und 1925 als Mitglied des „Internationalen Komitees für Life and Work“ an der Vorbereitung für die Kirchenkonferenz in Stockholm teil. Am 14.11.1925 berief ihn der DEKA in die deutsche Delegation des „Fortsetzungsausschusses Life and Work“. In dieser Funktion leitete er den theologischen Ausschuss und koordinierte die Zusammenarbeit der Theologieprofessoren in der Bewegung Life and Work. Der DEKA bildete anlässlich der Tagung 27. bis 29. April 1926 in Frankfurt a. M. den „deutschen theologischen Ausschuss“ für die Bewegung „Faith and Order“. Deissmann übernahm die Aufgabe, diese Bewegung im deutschen Protestantismus zur Geltung zu bringen. Er arbeitete an führender Stelle in diesem Ausschuss und wurde in das „Continuation Committee on Faith and Order“ sowie als Vizepräsident der Kirchenkonferenz in Lausanne berufen. Er leitete nach 1927 ohne offizielles Mandat des DEKA die deutsche Beratungsgruppe der Landeskirchen im Rahmen der Fortsetzungsarbeit für Faith and Order. In dieser Position hatte er mit G.K.A. Bell die britisch-deutschen Theologenkonferenzen in Canterbury 1927 und in Eisenach 1928 vorbereitet.[15]

Prägungen und Beweggründe

Die Tätigkeitsfelder Deissmanns sind Ausdruck seines Werdegangs, der durch Prägung und Kommunikation bestimmt war. Dieses ist zu erläutern. Das Elternhaus hat ihm, wie Deissmann hervorhebt, Religion als selbstverständlichen Lebensvollzug vermittelt. Seine Mutter hat durch ihre Bibelfrömmigkeit die „schlichte praktische Gestalt“ des christlichen Glaubens vorgelebt, während ihm durch das Berufsverständnis des Vaters als Pastor etwas von der „Berufung als Zeuge Jesu“ verdeutlicht worden

[14] Deissmann: *Selbstdarstellungen*, 70ff.
[15] Frieling: *Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung*, Göttingen 1970, 63-65, 170f.; vgl. H.-J. Klauck, RGG[4] Bd. 2, 623.

ist.[16] Im Rheingau ist das Zusammenleben evangelischer und katholischer Christen durch den Kulturkampf (1871 bis 1878) nicht zerstört worden. Er ist ferner durch seinen Vater auf den „Laienpietismus“ in den Dörfern des Westerwaldes aufmerksam geworden und hat etwas von dem Existenzkampf dieser Menschen in den Walddörfern erfahren. Vom Studium in Berlin 1888 ist zum einen das Interesse an der Archäologie, zum anderen an den akademischen Beziehungen zu europäischen und nordamerikanischen Universitäten ausgegangen.

Deissmann nennt für die Archäologie Ferdinand Piper und für die akademischen Beziehungen Otto Pfleiderer und Julius Kaftan. Die Einblicke in die Archäologie sind ihm wichtig gewesen, weil durch sie Spuren der geschichtlichen Lebenswelt der christlichen Tradition erkennbar geworden sind. Die Erforschung der sozialen und kulturellen Bedingungen, unter denen das Christentum entstanden ist, hat Deissmann danach fragen lassen, in welcher Hinsicht die christliche Tradition in der Gesellschaft des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts aktualisiert werden und wie dem Bedeutungsverlust des Christentums infolge der Religionskritik des Bürgertums und der Arbeiterschaft begegnet werden kann.[17]

Das Elternhaus und der Bildungsgang haben seine Persönlichkeit geformt, die sich in seiner Lehrtätigkeit und in der Wahl seiner Forschungsrichtungen ausgeprägt sowie zum Wirken für die Verständigung der Völker und für die Zusammenarbeit der Christen geführt hat.

Ringen um die Geltung des christlichen Ethos

Deissmann ist als Privatdozent 1891 in Marburg Hermann Cohen begegnet, der an der Interpretation der Philosophie Immanuel Kants unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Religion und Ethik gearbeitet hat. Dem Dialog mit Cohen verdankt er wichtige Anregungen in den Fragekreisen Religion und Ethik sowie Ethik und Poli-

[16] Deissmann, Vorbemerkungen, „Dem Andenken an den Vater“ (18.10.1900), in: *Theologie und Kirche,*Tübingen.Leipzig 1901;Deissmann:*Selbstdarstellungen*, 49 (vgl. Lebensdaten: Von Anregungen durch den Schwiegervater Th.A. Behn ist im Schriftgut Deissmanns nichts nachzuweisen, denn Dokumente privaten Inhalts sind nicht erhalten. Es kann vermutet werden, dass Deissmann durch ihn Einblicke in wirtschaftspolitische Fragen erhalten hat.); außerdem zu Prägungen K.- G. Eckart, Art., „Deißmann, Adolf, Licht vom Osten“, in: (Hg.) Gerhard Besier und Christof Gestrich: *450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin*, Göttingen 1989, 310 - 315, 381-385.

[17] Deissmann: *Selbstdarstellungen*, 43-44, 60; G. Frischmuth: *Ein Leben in Christo*, 281f.; dazu Kurt Rudolph: *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Leiden. New York. Köln 1992, 413-420 (Religionsgeschichtliche Schule wurde 1903 durch eine Gruppe von Dozenten in Göttingen gegründet. Ihr Arbeitsziel: Hinter der schriftlichen Gestalt der Tradition wird nach ihrem vorliterarischen Stadium gefragt. Aus dieser Fragestellung sind die form - und traditionsgeschichtlichen Methoden entwickelt worden.).

tik. Der Dialog wird fortgesetzt, als Cohen 1912 seine Lehrtätigkeit am Institut für Wissenschaft des Judentums in Berlin aufgenommen hat. Dabei ist erörtert worden: Cohen hat als Zentrum des Judentums den ethischen Monotheismus herausgearbeitet und darauf hingewiesen, dass die christlichen Vertreter der alttestamentlichen Disziplin durch ihre Interpretation der prophetischen Schriften diese Auffassung be - stätigen. Deissmann betont, dass die ethische Dimension der Religion anzuerkennen ist, dass die Transformation der Religion in Ethik aber problematisch erscheint, weil sie die Eigenständigkeit des „religiösen Erlebnisses" verdeckt.[18] Die ethische Dimension als Element des religiösen Erlebnisses ist aber maßgebend, um in der Industriegesellschaft die Humanitas, also die Würde der Person zu verteidigen. Diese Aufgabe ordnet Deissmann dem freien Protestantismus zu, dem er sich in seiner Zugehörigkeit zum „Freundeskreis der Christlichen Welt" verbunden weiß. Sein Selbstzeugnis lautet[19]:

„Ich habe die *Christliche Welt* seit dem 01. Januar 1891 bis heute ohne Unterbrechung gehalten und gelesen und erinnere mich mit großer Dankbarkeit namentlich der starken Anregungen, die ich in meinen jungen Jahren durch sie erhalten habe. […] Und so gelang es mir, ein tief in mir wurzelndes Bedürfnis nach persönlicher Unabhängigkeit mit einem warmen Gefühl der Dankbarkeit für die *Christliche Welt* und für seinen Leiter Martin Rade zu verbinden. Die überaus schwierigen Jahre nach Beendigung des Weltkrieges habe ich als Leser der *Christlichen Welt* mit vielleicht stärkerer Kritik an manchen Einzelbeiträgen erlebt, aber auch mit stärkerer Sympathie für das in solchen Schwierigkeiten sich dennoch behauptende Blatt als Ganzes. Dass in den letzten Jahren einen deutlichen Aufschwung der *Christlichen Welt* namentlich auch ihrer Qualität gebracht haben, […] dass das christliche Ausland aufs Stärkste von ihr Notiz nimmt, ist mir eine besondere Freude."

Seit 1891 in Marburg gehört Deissmann zum „Freundeskreis der Christlichen Welt". Er ist daher seitdem an der Aufgabe beteiligt, die sich die „Christliche Welt" gestellt hat, zwischen Christentum und moderner Kultur, zwischen Kirche und Gesellschaft zu vermitteln. Die Nähe zu Martin Rade, dem Herausgeber der „Christlichen Welt",

[18] Deissmann, Probevorlesung, „Zur Methode der biblischen Theologie des Neuen Testaments", in: *ZThK* (3), 1893, 126-139 mit Widmung für Hermann Cohen; Deissmann, Brief an A. v. Wassermann, 14.06.1924 [Nachlass Deissmann-Nr. 259] (Hinweis auf langjährigen Dialog mit Hermann Cohen; vgl. Deissmann, *Selbstdarstellungen*, 1925, 51); dazu Ch. Nottmeier, in : *ZNTh G* 9, 2002, 304-305 und Ch. Markschies, in: *ZNTh G* 12, 2005, 52.

[19] Deissmann, Beitrag, „40 Jahre Christliche Welt", in: (Hg.) Hermann Mulert: *Vierzig Jahre „Christliche Welt*. Festgabe für Martin Rade zum 70. Geburtstag (04.04.1927), Gotha 1927, 56-57 (Deissmann war von 1914 bis 1934 „Vertrauensmann" für die *Ch W* in der Provinz Brandenburg); vgl. Markschies, in: *ZNTh G* 12, 2005, 60.

hat den Weg zum „Evangelisch-Sozialen Kongress“ geöffnet, der auf Anregung des „Freundeskreises der Christlichen Welt“ von Martin Rade und Friedrich Naumann in Verbindung mit Adolf Stöcker 1890 gegründet worden ist. Durch die Mitwirkung im „Evangelisch-Sozialen Kongress“ ist Deissmann auch Friedrich Naumann begegnet. Diese Begegnung hat ihn in die sozialpolitische Arbeit geführt.[20] Er hat sich dem von Naumann 1896 gegründeten „National-Sozialen Verein“ angeschlossen und diesen auch nach der 1903 erfolgten Auflösung auf Reichsebene als Ortsverein im Kommunalparlament der Stadt Heidelberg vertreten. Zudem hat er außer der „Christlichen Welt“ die von Naumann gegründete Zeitschrift „Die Hilfe“ genutzt, um Beiträge vornehmlich zum Themenkreis Kirche und Gesellschaft, darunter auch solche zum „Erlebnis von 1914“, zu veröffentlichen.[21]

Während seiner Lehrtätigkeit in Heidelberg von 1897 bis 1908 gründet er 1904 mit dem Studienfreund Albrecht Dietrich den „Eranos-Kreis“, dem u.a. Ernst Troeltsch und Max Weber angehört haben. In diesem Kreis wird die Frage erörtert, ob die emanzipatorische Kultur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts mit dem Christentum entsprechend dem Ansatz des „freien Protestantismus“ zu vermitteln ist. Deissmann erkennt die Problematik des Verhältnisses von Christentum und „modernem“ Bewusstsein. Außerdem wird ihm durch Max Weber deutlich, dass das Kaiserreich der Hohenzollern infolge der sozialen Spannungen und der außenpolitischen Isolierung in Gefahr ist. Er führt dazu aus: „Wir haben uns in ‚nationaler Zuversicht’ dafür eingesetzt, die Gefahr für die innere Einheit Deutschlands abzuwenden, die darin besteht, dass Arbeiterbewegung und Bürgertum auseinanderstreben. Die Gefahr der Isolierung Deutschlands in Europa ist mit Besorgnis wahrgenommen worden. Die politischen Fragen haben ‚meine innere Gesamtentwicklung’ mitgeprägt.“[22]

Die Forschungsarbeit einerseits und die sozialpolitische Tätigkeit andererseits haben Deissmann dazu motiviert, die Brücke zwischen der von ihm erforschten Lebenswelt des Urchristentums zur Wirklichkeit der Industriegesellschaft aufzuzeigen. Er hat die Aufgabe in dem Werk „Licht vom Osten“ verwirklicht. Dieses geht auf Anregung Friedrich von Duhn im „Eranos-Kreis“ zurück, der 1906 die Studienreise in Länder des Balkan, nach Griechenland, Konstantinopel und in das westliche Kleinasien vor-

[20] Ch. Nottmeier, in: *ZNTh G* 9, 2002, 306f.
[21] Deissmann: *Selbstdarstellungen*, 63f.; Ch. Nottmeier, in : *ZNTh G* 9, 2002, 308; (Hg.) Fr. Naumann, „Die Hilfe“. Wochenschrift für Politik, Literatur und Kunst, Berlin 1894 / 95 (Die *Christliche Welt* und *Die Hilfe* sind programmatisch durch Vermittlung von Christentum und Kultur bestimmt. *Die Christliche Welt* vertritt den kirchlich-theologischen, *Die Hilfe* den sozialpolitischen Akzent.).
[22] Deissmann: *Selbstdarstellungen*, 64f.

geschlagen hat. Das Werk ist dann in Zusammenarbeit mit dem Archäologen Theodor Wiegand und dem Papyrologen Ulrich Wilcken entstanden.[23]

Im Vorfeld der Besetzung des Lehrstuhls für Neues Testament in Berlin ist es zu kirchen- und fakultätspolitischen Auseinandersetzungen gekommen. 1908 hat Deissmann dennoch seine Lehrtätigkeit in Berlin begonnen. Wichtig ist ihm in Berlin geworden, die Zusammenarbeit mit deutschen und britischen Fachkollegen ausbauen zu können sowie in Martin Dibelius und Karl Ludwig Schmidt bedeutende Schüler gefunden zu haben.[24]

Im Rahmen seiner Arbeit in Kirche und Gesellschaft wirkt Deissmann seit 1909 im „Deutschen Ausschuss für britisch-deutsche Beziehungen“ und ergänzt so seine Kommunikation mit britischen Fachkollegen. Dabei begegnet er Friedrich Siegmund-Schultze, der zu dieser Zeit Pfarrer in Potsdam und Leiter der „sozialen Arbeitsgemeinschaft Berlin“ ist. Nahezu gleichzeitig lernt Deissmann Nathan Söderblom kennen. Söderblom ist nach seinem Dienst als Pfarrer der schwedischen Botschaft in Paris seit 1901 Professor in Leipzig und Uppsala; 1914 ist er zum Erzbischof berufen worden. Der religionsgeschichtliche Forschungsansatz verbindet Deissmann mit Söderblom, der ihn im Namen der Olaus-Petri-Stiftung zu Vorlesungen über die Deu-

[23] Deissmann: *Selbstdarstellungen*, 55, 66 (1. Studienreise, 1906 mit Fr.v. Duhn, 2. Studienreise, 1909 mit dem Koptologen Carl Schmidt und dem Althistoriker Wilhelm Weber; dazu auch Chr. Markschies, in: *ZNTh G* 12, 2005, 56-57).

[24] *Selbstdarstellungen*, 64, 67, 73 (vgl.Ch. Nottmeier, *ZNTh G* 9, 2002, 306-310, Ch. Markschies, *ZNTh G* 12, 2005, 58 -59, 63 und Ch. Nottmeier: *Mitteilungen der Ernst-Troeltsch*-Gesellschaft, 2000, 109 - 110).

Studienzeit und Privatdozent in Marburg 1890 -1897:

Seit 1890/91 Zugehörigkeit zum Kreis um Friedrich Naumann und Mitarbeit im „Evangelisch-Sozialen Kongreß“, seit 01.01.1891 Beziehung zur Zeitschrift (Hg.) Martin Rade, „Die Christliche Welt" als Leser und Autor, Kontakte zu Hermann Cohen und Mitwirkung in dem von Naumann 1896 gegründeten „National-Sozialen Verein“.

Professur in Heidelberg 1897-1908:

Zusammenarbeit mit dem Archäologen Theodor Wiegand und dem Papyrologen Ulrich Wilken, seit 1904 „Eranos-Kreis", dabei Begegnung mit Ernst Troeltsch, Max Weber, Wilhelm Windelband, von 1904 -1908 Vorsitzender des Ortsvereins der „National-Sozialen“ und ihr Abgeordneter im Stadtrat Heidelberg.

Professur in Berlin 1908 - 1937:

Zusammenarbeit mit dem Koptologen Carl Schmidt, mit dem Papyrologen Ulrich Wilcken, mit den Gräzisten James Hope Moulton, Joel Rendel Harris und mit Lionel Richard Mortimer Strachan.

tung der Paulusbriefe nach Uppsala einlädt. Die Vorbereitungen der Vorlesungen, die im März 1910 durchgeführt werden, beginnen 1908 und 1909.[25]

Seit 1913 gibt Siegmund-Schultze die Zeitschrift „Die Eiche“ heraus. Ihre publizistische Arbeit von 1913 bis 1924 steht im Zeichen der Verständigung der europäischen Völker und der Zusammenarbeit der Christen, so dass sie das wichtige Organ des 1914 gegründeten „Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen“ in deutscher Sprache geworden ist. Nach 1925 ist „Die Eiche“ als Forum der christlichen Einigungsbestrebungen hervorgetreten.

Siegmund-Schultze und Söderblom stehen mit Deissmann zusammen, um für die Verständigung der Kriegsgegner und für die Solidarität der Christen zu arbeiten. Siegmund-Schultze vermittelt, dass Sozial- und Friedensarbeit die Voraussetzung für die Verständigung der Völker und Zusammenarbeit der Christen schafft. Söderblom wirkt daraufhin zu erkennen, dass theologische Forschung durch die Frage nach dem „Weltfrieden“ in Verbindung mit den Einigungsbemühungen der Christen aktualisiert wird. Deissmann hat im Zusammenhang mit dem Projekt „Evangelischer Wochenbrief“ seit 1914 und mit der Mitarbeit im „Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit“ seit 1915 die Geltung des christlichen Ethos in der Gesellschaft des frühen 20. Jahrhunderts gefordert.[26]

Diese Standortbestimmung führt dazu, dass Deissmann die im frühen 20. Jahrhundert beginnende christliche Einigungsbestrebung als seine Aufgabe annimmt. Die wissenschaftlichen Kontakte werden durch Beziehungen zu Persönlichkeiten aus Kirche und Gesellschaft in Europa und Nordamerika ergänzt. Die Beziehungen zu ehemaligen Studenten und Dozenten des Neutestamentlichen Seminars in Berlin sind dazu die Anknüpfungspunkte.

Bereits 1912 hat Silas Mc Bee Deissmann gebeten, im Herausgeberkreis seiner Zeitschrift „The Constructive Quarterly“ mitzuarbeiten. Dadurch ist er an dem Dialog der nordamerikanischen Denominationen beteiligt und hat in ihr Beiträge zur Erfor-

[25] Manuskript Deissmanns zu geplanten Vorlesungen in Uppsala und Portrait Deissmanns in „Stockholm Dagblad“, 06.03. 1910 [Nachlass Deissmann-Nr. 205]; das Manuskript ist Vorlage des Buches „Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze“ 1. Aufl., Tübingen 1911
Olaus Petri (1493 - 1552), Schüler Luthers seit 1518, schwedischer Reformator und Berater des Königs Gustav Wasa: 1527 Gründung der schwedischen Staatskirche lutherischer Prägung; vgl. BBKl Bd. VII, 296-303 und TRE (26), 260-263. (In den Veröffentlichungen Deissmanns und in den Dokumenten des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit und der Bewegung Life and Work wird die Schreibweise *Upsala* statt *Uppsala* verwendet. Bei Bezugnahme darauf wird das beachtet.).

[26] Deissmann: *Selbstdarstellungen*, 67, 75 ; Chr. Nottmeier, in : *ZNTh G* 9, 2002, 311 und Chr. Markschies, in: *ZNTh G* 12, 2005, 60f. (zur Korrektur der „nationalen“ Ausrichtung der Relation von Christentum und Politik); vgl. Martin Rade, Art., „Der Bankerott des Christentums“, in: *Ch W* 28. Jg. Nr. 38 (17.09.1914), 1914, 849-850: Die Christenheit als „völkerverbindendes Ganze“ ist zerbrochen. Die Christen bekämpfen sich in allen Erdteilen. Es wird schwer sein, wieder neu anzufangen.

schung des Urchristentums veröffentlicht. Der Herausgeberkreis ist das Forum für die Verbreitung der englischen Fassung des Evangelischen Wochenbriefes „Protestant Weekly Letter“ gewesen, durch den er Charles Macfarland kennen gelernt hat, dem er zur Jahreswende 1915/16 in Berlin begegnet ist.

Die Verbundenheit mit den Christen in den Vereinigten Staaten ist durch den Ersten Weltkrieg nicht zerstört worden. Anlässlich der Tagung in Oud Wassenaer 1919 trifft Deissmann Peter Ainslie, der ihn 1920 bittet, im Herausgeberkreis seiner Zeitschrift „The Christian Union Quarterly“ mitzuarbeiten. Zu dieser Tagung des internationalen Komitees, des Leitungsgremiums für den Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit, sind Mitglieder der deutschen Weltbund-Sektion erstmals nach dem Krieg eingeladen gewesen. Das unterstreicht die Bedeutung des Weltbundes für die Verständigung der Völker und für die Zusammenarbeit der Christen. Die Mitarbeit bei der Zeitschrift „The Christian Union Quarterly“ hat Deissmann mit den Einigungsbemühungen der nordamerikanischen Christen vertraut gemacht und seiner Arbeit in den Bewegungen Life and Work wie Faith and Order die Orientierung an der Weltchristenheit vermittelt. Die Zeitschrift „The Christian Union Quarterly“ vertritt im englischen Sprachraum die Arbeit für die christliche Einigung publizistisch, wie es auch „Die Eiche“ für den deutschen Sprachraum getan hat. Deissmann hat in beiden Zeitschriften für die Einigungsbemühungen Öffentlichkeitsarbeit geleistet und in den Bewegungen für Praktisches Christentum wie für Glauben in Kirchenverfassung den Höhepunkt seines Wirkens gesehen. Die Auseinandersetzung mit der Industriegesellschaft vom christlichen Standpunkt aus veranlasst ihn, die Publizistik zu nutzen und vor dem Hintergrund der öffentlichen Resonanz der Kirchenkonferenzen in Stockholm 1925 und in Lausanne 1927 von dem „Apostolat der Presse“ zu sprechen. Er formuliert seine Erfahrungen: „Die Arbeit am Evangelischen Wochenbrief hat mir eine Fülle ausländischer Pressebeziehungen und eine nicht unbeträchtliche Kenntnis der ausländischen kirchlichen Presse eingebracht. Diese Erfahrungen wollte ich nicht brach liegen lassen und habe mir daher […] einen Lehrauftrag für das Pressewesen

des Protestantismus geben lassen und seither wiederholt Vorlesungen und Übungen über dieses Gebiet gehalten“.[27]

Frömmigkeit als Hintergrund wissenschaftlicher Arbeit

Deissmanns Lebenswerk verweist auf eine Konstante, die seine Tätigkeitsfelder durchzieht; er verbindet in der Forschung und in seinem Wirken für Kirche und Gesellschaft die wissenschaftliche Arbeit mit der religiösen Dimension. Seiner Auffassung nach hat die Theologie des Neuen Testaments die Aufgabe herauszuarbeiten, wie die christliche Botschaft aus der Lebenswelt ihres Ursprungs verstanden werden kann. Seine Konzeption lässt sich wie folgt formulieren: Das Neue Testament enthält keine Lehrsysteme, sondern ist die Urkunde, welche die „Ergriffenheit“ und die „Erschütterung“ des antiken Menschen bezeugt. Das Neue Testament ist aus dem Leben der Menschen in der Antike entstanden. Daher ist die Aufgabe gestellt, es als lebendiges Buch dem Menschen der Gegenwart zu erschließen.[28] Deissmann hat bereits die Grundzüge seiner Arbeit in den aus der Lehrtätigkeit in Marburg und Heidelberg entstandenen Schriften formuliert und in späteren Auflagen präzisiert.[29] Die Arbeit in der Forschung wie in Kirche und Gesellschaft gründen im religiösen Erleben. Wie sich das „religiöse Erlebnis“ zur wissenschaftlichen Arbeit verhält, bestimmt Deissmann so:[30]

Das Christentum ist als historische Größe Gegenstand religionsgeschichtlicher Forschung. Es ist auch „persönliches Erlebnis des Absoluten“ und „Gemeinschaft der

---

[27] Deissmann : *Selbstdarstellungen*, 73
Selbstdarstellungen, 70 (seit 1912 ist Deissmann in Verbindung mit Silas Mc Bee); ders., „The Protestant Weekly Letter“ Nr. 59 January 15, 1916,1-5 (Begegnung zwischen Deissmann und Macfarland, dem Generalsekretär des Federal Council in den USA); ders., „Evangelischer Wochenbrief “, 3. Reihe Nr. 9/14, Juni 1920, 37 (Begegnung Deissmanns mit Peter Ainslie, Präsident der Vereinigung der Disciples of Christ in den USA und Herausgeber von „The Christian Union Quarterly“ bei der Haager Konferenz, 30.09.- 03.10.1919 und 1920 Ruf Deissmanns in den Herausgeberkreis dieser Zeitschrift); dazu *Selbstdarstellungen*, 70-71 und Briefwechsel Deissmann, Söderblom, Berlin,Upsala 05.+14.+19.04.1927/25.+26.01.1928 [Nachlass Deissmann-Nr. 365, 611, 726, 849]
Vgl. G. Frischmuth: *Ein Leben in Christo*, 287-288 und Ch. Markschies, in: *ZNThG* 12, 2005, 60.

[28] Deissmann, *Verhandlungen des ESK* (Dessau), 1908, 46-47; vgl. G. Harder: *Zum Gedenken*, 4-5.

[29] Deissmann:„Die neutestamentliche Formel *in Christo Jesu* untersucht“, Marburg. Tübingen 1892; ders., „Bibelstudien / Neue Bibelstudien“. Beitr. zumeist aus Papyri und Inschriften zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums (zur Erklärung des Neuen Testaments), Marburg 1895 / 97; ders., „Licht vom Osten“. Das Neue Testament und die neu entdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen 1908 (2.+ 3. Aufl. 1909), völlig neu bearbeitete 4. Aufl., Tübingen 1923.

[30] Deissmann, „Thesenreihe“ (zur geplanten Diskussion mit Ernst Troeltsch anlässlich der „Mühlacker Tagung“ am 03.10.1901 der „Freunde der Christlichen Welt“), in: *Ch W* (16) Nr.50, 1902,1181-1182; Deissmann: *Theologie und Kirche*, (Hefte zur „Christlichen Welt“ Nr. 17) Tübingen. Leipzig, 1901, 15-17.

Gläubigen“. Die christliche Wahrheit ist „metahistorisch“, denn sie erschließt sich nur aus dem „eigenen Lebenshintergrund“. Deissmann geht davon aus, dass Theologie als Wissenschaft des Christentums und seiner Geschichte zu bestimmen ist und Kirche als Glaubensgemeinschaft verstanden wird. Er betont, dass „Theologie und Kirche“ in kreativer Spannung stehend an der Entwicklung der „christlichen Persönlichkeit“ arbeiten.

Die Unterscheidung der historischen und religiösen Ebene der Wirklichkeitserfahrung entspricht der Diskussionslage im Protestantismus des frühen 20. Jahrhunderts. In seiner autobiographischen Darstellung, den „Selbstdarstellungen“, fasst Deissmann die für ihn charakteristische Verknüpfung religiöser Erfahrung und Reflexion in die Formulierung: Wer mit Religionswissenschaft fachlich befasst ist, wird die Art, wie er „religiöse Phänomene“ wahrnimmt und beurteilt, „bewusst oder unbewusst“ von dem Religionsverständnis abhängig sein, das der wissenschaftlichen Bemühung voraus liegt.[31]

Sein Lebenswerk wird zutreffend durch die Bereiche Erforschung des Urchristentums, Kirche und Gesellschaft sowie Gemeinschaft der Völker und Weltchristenheit gekennzeichnet. Der innere Zusammenhang scheint in seiner Überzeugung fassbar zu sein, dass der christliche Glaube das Leben in Christus ist und Christus in der Welt wirkt. Zwei Aussagen bezeichnen die Brennpunkte seiner Orientierung und Zielsetzung. Die erste Aussage lautet:

> „Das Problem des Primates des christlichen Ethos im politischen Handeln ist von unsäglicher Schwierigkeit. Gewiss; aber die Schwierigkeiten der christlichen Privatethik sind ebenso groß, und wenn man auf Grund der empirischen Erfahrung das öffentliche Handeln aus dem Hoheitsbereich des Evangeliums glaubt herausstellen zu sollen, so müsste man, wenn man sich bei der Empirie Rat holt, genau dasselbe auch in Bezug auf das private Handeln tun“.[32]

Deissmann formuliert die Konsequenz, die aus den Erfahrungen über die Auswirkungen sozialer Spannungen in der Industriegesellschaft und über die zerstörerischen Folgen imperialer Politik zu ziehen sind. Die These, dass Wirtschaft und Politik, Wissenschaft und Kultur nach „eigenen Gesetzen“ gestaltet und so aus dem Wirkungsbereich der Botschaft Jesu und seiner Ethik herausgelöst werden, hat das Bewusstsein der Verantwortung verdrängt. Die Situation, in der sich Christen und Nichtchristen nach dem Ersten Weltkrieg befinden, fordert von ihnen, die Spaltung der sittli-

[31] Deissmann: *Selbstdarstellungen*, 1925, 43, 61f.
[32] Deissmann: *Selbstdarstellungen*, 1925, 75 (Zeile 8 -15).

chen Haltung in den privaten und in den öffentlichen Bereich zu überwinden. Die Christen sind aufgerufen, unter großen Anstrengungen das auf Jesus gegründete Ethos in allen Bereichen der Gesellschaft zur Geltung zu bringen.

Die zweite Aussage entnimmt Deissmann einem „Altnubischen Lobpreis", dessen einzelne Elemente kreuzförmig angeordnet sind.

> „Wir sollen ökumenisch wirksam machen:
>
> Das Kreuz […] der Kirche Grundstein, der Apostel Botschaft, der Verzweifelten Hoffnung, Licht denen, die im Finstern sitzen, der Hungernden Brot, der Unrecht leidenden Rächer, der Welt Sicherheit …".[33]

Er greift dieses Wort aus urchristlicher Liturgie im Zusammenhang mit der Begegnung von Christen auf, die nach dem Ersten Weltkrieg den Menschen in Not helfen wollen. Die einzelnen Elemente des Lobpreises setzt er zur verzweifelten Lage der Menschen in Europa in Beziehung. Die Botschaft vom „Leiden Gottes an der Welt" ist ihre Sicherheit, also ihr Halt und ihre Orientierung. Sie ist der Grund der Kirche und die Hoffnung der Verzweifelten. Deissmann sucht nach Ausdrucksformen des ältesten Christentums. Er deutet die gesellschaftliche und politische Lage des frühen 20. Jahrhunderts vom Leiden her, das durch die Eigenmächtigkeit des Menschen entstanden ist, der sich aus dem Wirkungsbereich des Evangeliums und des christlichen Ethos gelöst hat. Er ist überzeugt, dass die „Kraft des ältesten Christentums" bewirken kann, die Selbstzerstörung des Menschen abzuwenden. Lebensabschnitte und Arbeitsschwerpunkte sind auf Tätigkeitsfelder bezogen, in denen er die verschiedenen Aspekte seines Wirkens in der Konvergenz von Frömmigkeit und Reflexion, von Betroffenheit und Einsatzbereitschaft verbindet.

In der bisherigen Durchführung ist Deissmanns Standpunkt zur Auseinandersetzung mit der „Krise der Moderne" skizziert worden. Die nun folgende Erörterung im Ersten Teil der Untersuchung soll den geschichtlichen Horizont deutlicher markieren, in den Deissmann als „Paradigma" der Auseinandersetzung mit der Industrialisierung eingezeichnet werden kann. Das geschieht in mehreren Darstellungsschritten:

---

[33] Deissmann zitiert den Lobpreis aus altnubischen Schriftzeugnissen, die in der Preußischen Staatsbibliothek Berlin aufbewahrt sind. Es handelt sich um Reste altnubischer christlicher Schriften, die H. Schäfer und C. Schmidt entdeckt haben und Fr. Ll. Griffith erschlossen hat. Das Zitat ist entnommen aus: „Die Kirche unter dem Kreuz …", in: *Mitteilungen der deutschen Zentralstelle für Kirchliche Auslandshilfe*, Berlin 1922, 41 - 44, in Bezug auf die Rede Deissmanns im Ausschuss für „Kirchliche Auslandshilfe" am 15.07.1921 (Wiederholung des Zitats in Stockholmer Rede am 25.08.1925) [Nachlass-Nr. 1231].

Erstens werden die historisch wirksamen Faktoren der Industrialisierung erörtert, welche die Gesellschaft umgeformt haben, denn es ist zu verdeutlichen, dass sich die Industriegesellschaft von vorausgegangenen Gesellschaftsformen unterscheidet. *Zweitens* hat sich die Richtung im deutschen Protestantismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts unter der Bezeichnung „freier Protestantismus“ mit der Industrialisierung unter dem Gesichtspunkt der Verteidigung der „sittlichen Persönlichkeit“ im industriellen System auseinandergesetzt. Es sind dessen theoretische Grundsätze darzulegen, um die Geltung des christlichen Ethos zu fordern. *Drittens* wird dargestellt, wie die Dynamik der Industrialisierung in ihrer Auswirkung auf die Menschen durch die christlichen Sozialbewegungen in Großbritannien, Frankreich und in den Vereinigten Staaten aufgenommen wird. *Viertens* ist die Art zu beschreiben, wie die Industrialisierung als Herausforderung des Christentums verstanden worden ist, indem durch die Zusammenarbeit der Christen die Vorstellung von der „Weltchristenheit“ herausgebildet wird.

1.3 Historisch wirksame Faktoren des Umformungsprozesses der Gesellschaft durch die Industrialisierung

Im vorliegenden Zusammenhang wird die Umformung der Gesellschaft durch die Industrialisierung in ihren wesentlichen Faktoren skizziert und eingeordnet, indem die Entwicklung in den europäischen Industrieräumen Beachtung findet.
Das frühe Stadium der Industrialisierung war Mitte des 18. Jahrhunderts in Großbritannien zu beobachten. Hier vollzog sich zuerst die Umformung der Gesellschaft, die durch Naturwissenschaft und Technik vorangetrieben wurde. Die davon ausgehende Wirtschaftsgeschichte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Europa und Nordamerika transformierte die Gesellschaft hinsichtlich ihrer sozialen Schichtung und ihrer Institutionen. Die politische Organisation des Bürgertums einerseits und die der Arbeiterschaft andererseits setzten vor allem den Prozess der „Modernisierung“ in Gang. Sie zeichnete sich in der Wirtschafts- und Sozialgeschichte Deutschlands und Großbritanniens wie in Frankreich und in den Vereinigten Staaten

ab, so dass diese Industrienationen den gesellschaftlichen Strukturwandel soziokulturell und politisch zu gestalten hatten.[1]

Die durch die Industrialisierung bewirkte Umformung der Gesellschaft im Vergleich zur vorindustriellen Phase von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis in das frühe 20. Jahrhundert kann in folgenden technischen, ökonomischen und sozial-politischen Faktoren beschrieben werden. Die Erfindung der Dampfkraft, des Motors und der Elektrizität, der daraus sich entwickelnde Maschinenbau überbot die technischen Möglichkeiten des Handwerks und der Manufakturen. Die Produktion von Massengütern zur Versorgung der stark wachsenden Bevölkerung wurde in der arbeitsteilig organisierten Volkswirtschaft verwirklicht. Die Konzentration der landwirtschaftlich nutzbaren Flächen schaffte die Voraussetzung, dass sich die Agrarindustrie herausbildete. Der Abbau von Rohstoffen oder die Möglichkeit, sie zu transportieren, ließ Industriezentren entstehen. Die Industrieregionen waren auf die Nahrungsmittelproduktion der Agrarregionen angewiesen, diese benötigten wiederum die Industrieprodukte zur Verbesserung ihrer technischen Ausstattung. Die auf die Produktionsformen des Handwerks oder der Manufakturen aufbauenden regionalen Märkte wurden durch die industrielle Massenproduktion zu nationalen und internationalen Märkten erweitert. Dem entsprach die Verbesserung der Infrastruktur des Güteraustausches und der Kommunikation der Bevölkerung. Die Liberalisierung des Ehegesetzes, des Aufenthaltsrechts und der Wahl des Arbeitsplatzes befreite auch die unteren sozialen Schichten von Bevormundung durch die regionale Aristokratie. Die wachsende Bevölkerung vermehrte das Potenzial der Arbeitskräfte, die in die Industriezentren strömten. Die hier entstehenden Arbeitsbedingungen waren dadurch gekennzeichnet, dass auf der einen Seite Besitzer der Produktionsmittel wie Kapital, Rohstoffe und Maschinen standen, auf der anderen Seite Menschen ihre Arbeitskraft und Qua-

[1] David Taylor: *Mastering Economic And Social History*, London 1988, Preface XVIII-IX, 1-7, 43-47 (Industrial Revolution); Thomas Nipperdey: *Deutsche Geschichte 1800 - 1866.*Bürgerrecht und starker Staat, München 1983, 45-50 (Strukturwandel); ders., *Deutsche Geschichte 1866-1918*. Bd.I Arbeitswelt und Bürgergeist 2. Aufl., München 1991, 193-195 (Modernisierungsfaktoren, Umbrüche); Martin Greschat: *Das Zeitalter der industriellen Revolution.* Das Christentum vor der Moderne, Stuttgart. Berlin. Köln. Mainz 1980, Vorwort, 11-15 (Faktoren und Fakten der industriellen Revolution): Grundlage der genannten Arbeiten sind Daten zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Deutschlands, Frankreichs, Großbritanniens, der Vereinigten Staaten. Die Analyse zeigt den Umformungsprozess der Sozialschichten Adel, Unternehmer, Kaufleute, Handwerker, Industrie- und Landarbeiter, ebenso der Institutionen Verwaltung, Justiz, Kultur, Wissenschaft und der Religionsgemeinschaften.

lifikation einbrachten. Der Mensch in der Arbeitswelt wurde sowohl von den Bedingungen des Marktes als auch von der Entwicklung der Technik abhängig.[2]

Die Industrialisierung verstärkte die wechselseitige Abhängigkeit der Volkswirtschaften. Ende des 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren die Volkswirtschaften des kontinentalen Europa und in Nordamerika von der britischen Industrie abhängig. Die vorindustriellen Wirtschaftsformen in diesem Teil Europas und in Nordamerika gingen in industrielle Formen über. Seit 1870 waren die deutsche und nordamerikanische Wirtschaft auf dem Weltmarkt in Konkurrenz zu Großbritannien getreten. Die britische Wirtschaft verlagerte ihren Schwerpunkt von der Stahlindustrie und dem Maschinenbau in die Bereiche der Dienstleistungen und der Finanzwirtschaft. Die Anpassung vollzog sich ohne Konflikte, weil der britische Agrarsektor ökonomisch und politisch keine wesentliche Rolle spielte. Das von der britischen Wirtschaft abhängige Kontinentaleuropa und Nordamerika hatten die eingeführten Industriegüter mit Agrarprodukten bezahlt, so dass die britische Landwirtschaft sich nur begrenzt entwickeln konnte und die Großgrundbesitzer des regionalen Adels ihren ökonomischen Erfolg im Industriebereich oder in der Finanzwirtschaft fanden. Die Anpassung an die Konkurrenz am Weltmarkt erfolgte noch auf anderer Weise.[3] Der informelle britische Einfluss auf weite Teile der fünf Kontinente wandelte sich seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in formelle Herrschaft. Die politisch und militärisch gesicherten Kolonien in Asien, Afrika und Australien wurden dem wirtschaftlichen und politischen System Großbritanniens eingegliedert. Sie waren als Territorien des Empire Rohstofflieferanten und Absatzmärkte. Dieser Art der Anpassung an die Konkurrenz am Weltmarkt folgten die europäischen Industrienationen. Die Vereinigten Staaten bauten ihre ökonomische und politische Einflusssphäre in Lateinamerika und Asien aus.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war die Aristokratie im kontinentalen Europa, die ihre ökonomische Basis in der Landwirtschaft besaß, in Bedrängnis geraten. Zum einen waren Menschen aus den Agrarregionen in die Industriezentren abgewandert, zum anderen verlor die europäische Landwirtschaft ihren Absatzmarkt in Großbritannien an die Vereinigten Staaten. Außer den Vereinigten Staaten führte

[2] Taylor: *Mastering Economic*, 7-8,13-15 (population growth and industrial change), 65 (changes in industry), 114-116(development of power), 194 -196 (factory system, a code of discipline); Nipperdey: *Bürgerwelt und starker Staat*, 155 -158 (Agrar- und Industriesektor, Beziehungen und Konflikte), ders., *Arbeitswelt und Bürgergeist*, 193 - 195 (Modernisierungsfaktoren: Naturwissenschaft und Technik im Agrar- und Industriesektor, auch Bevölkerungswachstum); Greschat, 153-156 (Agrar-und Industriesektor, Beziehungen und Konflikte).

[3] Nipperdey: *Bürgerwelt und starker Staat*, 155ff. ; Greschat, 151f.

Russland Agrarprodukte nach Europa aus. In dieser Lage versuchten die Verantwortlichen des kontinentaleuropäischen Agrarsektors, die Führung des Industriesektors zu gemeinsamen Abwehrmaßnahmen zu gewinnen. Im Bereich der Landwirtschaft sollte die amerikanische und russische Konkurrenz ausgeschaltet werden. Im industriellen Bereich wurden günstige Bedingungen für die Beschaffung von Kohle und Eisenerz gefordert, so dass im Binnenmarkt die Preise festgesetzt und im Außenhandel Industrieprodukte leichter abzusetzen waren. Die Abwehrmaßnahmen konnten nur durch die Einführung von Schutzzöllen verwirklicht werden, der Staat wurde deshalb aufgefordert, im Bereich der Wirtschaft tätig zu werden.[4] Das Bündnis zwischen der Führung des Agrar- und Industriesektors zeigte die Interdependenz der Volkswirtschaften in Europa und Nordamerika, in welche die Kolonien einbezogen waren. Die Industrienationen wurden von Konjunkturschwankungen in gleicher Weise betroffen. Die Absatzkrise im Agrar- und Industriebereich, verschärft durch die Krise des internationalen Systems der Banken, führte 1873 zur Kartellbildung der Montan- und Stahlindustrie sowie auch des Agrarbereiches und der Finanzwirtschaft, mit der sich die Forderung nach Schutzzöllen verband.[5]

Die Wirtschaftkrise in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts veränderte das politische Machtgefüge, das die Entstehung der Industriegesellschaft seit dem 18. und frühen 19. Jahrhundert bestimmt hatte. Der Liberalismus des 19. Jahrhunderts war die kulturelle und politische Bewegung des Bürgertums, des Trägers der Industrialisierung und Modernisierung. Er verfolgte die Strategie, schrittweise die aristokratische Vorherrschaft aufzuheben und die „Eigengesetzlichkeit“ von Politik und Wirtschaft, Wissenschaft und Kultur durchzusetzen. Der Tendenz zur Rationalisierung der Gesellschaft entsprach die Forderung der Trennung von Kirche und Staat.[6]

Kennzeichnend für den Liberalismus war auf kultureller Ebene die Emanzipation des einzelnen Menschen, auf wirtschaftlicher Ebene die uneingeschränkte Verfügung über Eigentum und die Freiheit des wirtschaftlichen Handelns, auf politischer Ebene die Rechtssicherheit des Bürgers gegenüber dem Staat und die Legitimation der Herrschaft durch die Verfassung. Die unter dem Druck der internationalen Märkte entstandenen Kartelle und die Forderungen nach Schutzzöllen bog die in der Industrialisierung zutage tretende Dynamik des gesellschaftlichen Wandels ab. Die durch

[4] Greschat, 151-154, 157.
[5] Gerhard Schatt, „Montan - und Agrarkrise. Forderung von Schutzzöllen“, in: *Deutsche Geschichte* Bd. 10, Berlin. Darmstadt. Wien 1983, 172 - 175, 177f.
[6] Nipperdey : *Bürgerwelt und starker Staat*, 73ff.

die Industrialisierung verursachte Differenzierung der Gesellschaft setzte sich jedoch fort und soziale Spannungen verschärften sich.

Die Industrienationen versuchten, die sozialen Spannungen durch die „Idee der Nation“ zu kanalisieren, indem über soziale Unterschiede hinweg die Einheit der Nation propagiert wurde. Die Führungsschichten versicherten der Bevölkerung, dass nur der effiziente Staat durch seine Bürokratie nach innen und durch imperiale Politik nach außen die Existenz der Nation sichern könne. In dieser Intention wurde der strukturelle Widerspruch zwischen internationaler Verflechtung der Wirtschaft und nationaler Organisation des politischen Systems hingenommen.

Das Kaiserreich der Hohenzollern wird im Folgenden als Beispiel für die Situation der europäischen Industrienationen in der zweiten Hälfte des 19. und des frühen 20. Jahrhunderts in Betracht gezogen.

1871 hatte das Bürgertum, organisiert in liberalen Parteien, die Einigung Deutschlands betrieben, denn so konnte der nationale Wirtschaftsraum geschaffen werden, der die Voraussetzung schuf, sich am Weltmarkt behaupten zu können.[7] Mit der Gründung des Reiches entsprach Otto von Bismarck den Interessen des Bürgertums. Das unter Druck internationaler Märkte und zur Abwehr der Arbeiterbewegung 1879 zustande gekommene Bündnis zwischen der Führung des Agrar- und des Industriesektors markierte das Ende der Epoche liberalen Einflusses auf die Gesellschaft. Einerseits akzeptierte die im Agrarsektor maßgebende Aristokratie die durch die Industrialisierung bewirkte und durch die Reichsgründung verstärkte Modernisierung von Staat und Gesellschaft, denn noch 1871 hatte die Aristokratie eher die Territorialherrschaft vertreten, durch die ihre Privilegien gewährleistet waren. Andererseits nahm die Wirtschaftselite ihre Strategie zurück, diese Privilegien zu beseitigen. Der so entstandene politische und wirtschaftliche Kompromiss der Führungsschichten nutzte Bismarck, die Reichgründung innenpolitisch zu festigen.[8] Die Gegensätze zwischen liberalen und konservativen Anschauungen in den Feldern Wirtschaft und Politik, Kultur und Wissenschaft wurden verdeckt. Das innere Kräfteverhältnis der Gesellschaft war instabil, weil sie in divergierende „Milieu-Gruppen“ zerfiel: Die Wirt-

[7] Michael Stürmer: *Das ruhelose Reich*. Deutschland 1866 -1918, Berlin. Darmstadt. Wien 1985, 172-174: Reichsgründung, 18.01.1871 als Ergebnis der Politik Bismarcks (1815-1898) und der Initiative deutscher Fürsten; 03.03.1871 Reichstagswahlen in Deutschland, bei denen die Liberalen die Mehrheit gewannen.

[8] M. Stürmer: *Das ruhelose Reich*, 182-183, 186-188; Gerhard Schatt, „Bismarcks Schutzzollpolitik“, in: *Deutsche Geschichte* Bd.10, 1983,181-182; Wolfgang Justin Mommsen: „Deutschland und Westeuropa. Krise und Neuorientierung“, in: *Troeltsch-Studien*, Bd. 4, Gütersloh 1987, 118 (Rückbau der liberalen Strategie der Modernisierung von Staat und Gesellschaft).

schaftselite aus dem Großbürgertum, das liberale mittelständische Bürgertum, die Arbeiterschaft, die römisch-katholische Bevölkerung und die Agrar-Aristokratie mit ihrem territorialen Patronat standen neben- und gegeneinander.[9]

Für die Industriegesellschaft des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts in den europäischen Nationen und in Nordamerika ist festzustellen, dass die Wirtschaftskrisen zwischen 1869 und 1880 die liberale These von der Selbstregulierung des Marktes erschüttert hatten. Den Aufstieg des Sozialismus begriff das Bürgertum und die Aristokratie als Bedrohung, umso mehr als sich zwischen 1890 und 1913 die Lage der Arbeiter deutlich verbesserte, aber die organisierte Arbeiterschaft nicht nur um Humanisierung der Arbeitsbedingungen und gerechte Lohntarife, sondern auch um politischen Einfluss kämpfte. Bürgertum und Aristokratie griffen die Idee von der „Volksgemeinschaft“ als inhaltliche Bestimmung des Begriffs der Nation auf, von der die Integration der Gesellschaft erwartet wurde.

Der Staat trat als Ordnungsmacht gegenüber den divergierenden Gesellschaftsschichten auf und wurde selbst Träger der Modernisierung in den Grenzen der national geformten Gesellschaft.[10] Die internationale Interdependenz im Bereich der Wirtschaft, des Industrie-, des Agrar- und des Dienstleistungssektors, vor allem der Verkehrsinfrastruktur und der Banken stand im Widerspruch zu der innen- und außenpolitischen Organisation der Nationalstaaten, so dass die Erhaltung vorindustrieller politischer Ordnung begünstigt wurde. Diese Antagonismen im inneren Gefüge der Gesellschaft in den Industrienationen und ihr Imperialismus als nationaler Kampf um die Weltmärkte kennzeichnen die „Krise der Industriegesellschaft“ des späten 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

[9] Gangolf Hübinger: „Die liberale Paradoxie. Veralltäglichung liberaler Ideen und Niedergang der liberalen Bewegung“, in: *Troeltsch - Studien*, Bd. 7, Gütersloh 1993, 53-54: Milieu - Gruppen im 2. deutschen Kaiserreich: Großbürgertum, Mittelstand (politische Organisation in liberalen und liberal-nationalen Parteien), Arbeiterbewegung (politisch organisiert in der Sozialdemokratie), röm.-kath. Bevölkerung (die politische Organisation im „Zentrum“), die Aristokratie (politische Organisation in konservativen und national-konservativen Parteien); dazu Max Weber (1864-1920), „Kategorien“, in: *Werk und Person*, hg.v. Eduard Baumgarten, 572- 574 (Weber greift die Definition „Milieu“ von Karl Marx auf: Der Mensch schafft sich in der Auseinandersetzung mit der Natur seinen Lebensraum, sein „Milieu“, dessen Grenzen zu überschreiten, schwierig ist.).

[10] Nipperdey: *Bürgerwelt und starker Staat*, 289ff., 297-303; ders., *Arbeitswelt und Bürgergeist*, 329f.

1.4 Die Industrialisierung in der Sicht christlich-sozialer Bewegungen in Europa und in Nordamerika

Die vorausgehende Skizze der gesellschaftlichen Dynamik infolge der Industrialisierung wird unter dem Gesichtspunkt der Steuerung der Dynamik zugunsten des arbeitenden Menschen erweitert. Die Darstellung der sozialen Bewegungen im europäischen und im nordamerikanischen Christentum dient dieser Aufgabe.

1.4.1 Auseinandersetzung des deutschen Protestantismus mit der Industrialisierung

Der Liberalismus als kulturelle und politische Kraft hatte in der Industriegesellschaft des späten 19. Jahrhunderts an Einfluss verloren. Umso nachdrücklicher war im deutschen Protestantismus danach gefragt worden, wie die „sittliche Persönlichkeit" des Menschen im industriellen System und gegenüber staatlicher Bürokratie verteidigt werden kann.

Der „freie Protestantismus", die Gestalt des Dialogs mit der Kultur und Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts

Der Protestantismus in Deutschland arbeitete daran, nach Voraussetzungen der Anschlussfähigkeit des Christentums an die Kultur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zu fragen und die Strukturbedingungen der Industriegesellschaft zu verstehen. Die Fragerichtung war als „freier Protestantismus"[1] bezeichnet worden. Auf dem durch ihn definierten Niveau wurde die religions- und sozialgeschichtliche Erforschung der christlichen Tradition diskutiert und die Bedingungen des Dialogs der Christen und die Verständigung der Völker konzipiert. Zudem wurde als Teilproblem der Thematik „Religion und Gesellschaft" und „Ethos und Politik" das Verhältnis des Christentums zur „sozialen Frage" erörtert. Sein publizistisches Organ war die Zeitschrift „Die Christliche Welt", die Martin Rade herausgab.[2] Martin Rade ging in der Programmatik der „Christlichen Welt" von der Beobachtung aus, dass in der Gesellschaft des spä-

[1] Johannes Rathje: *Die Welt Des Freien Protestantismus …* Dargestellt am Leben und Werk von Martin Rade, Stuttgart 1952, 51-54, 77, 111-112, 158-159, 161f.

[2] (Hg.) Martin Rade (1857-1941): „Evangelisch-Lutherisches Gemeindeblatt für die Gebildeten der evangelischen Kirchen" Nr.1, 1887 (Leipzig, den 21.11.1886) [zit. Gemeindeblatt] „Die Christliche Welt. Evangelisch-Lutherisches Gemeindeblatt für die Gebildeten" Nr.1,1888 (Leipzig,den 01.01.1888) [zit. Ch W]; vgl. Dokumentation UB Marburg, 1990, Nr. 27.

ten 19. Jahrhunderts Religion und Kultur, Kirche und Gesellschaft nicht identisch waren.

Unter den Gebildeten hatte sich die religiöse Indifferenz ausgebreitet, verbunden mit Gleichgültigkeit gegenüber ethischen Grundsätzen. Die „religiöse Frage“ war aus der Öffentlichkeit verdrängt und die „soziale Frage“ nicht sachgerecht aufgegriffen.

Im „Kulturkampf“ hatte Bismarck entsprechend liberaler Ziele den Staat modernisiert. Aber während die römisch-katholische Kirche in ihrem Widerstand gegen die moderne Kultur und in Abgrenzung zum rational organisierten Staat durch ihre Internationalität erstarkte, hatte sich wegen seiner territorialen Struktur die geistliche und institutionelle Schwäche des Protestantismus gezeigt.[3]

Der „Freundeskreis der Christlichen Welt“ nahm die in dieser Zeitdiagnose artikulierte Herausforderung an, indem aus seiner Mitte das Forum „Evangelisch-Sozialer Kongress“ gebildet wurde. In der im Mai 1890 geführten Besprechung wurde vereinbart: Die sozialethische Reflexion der durch politische und ökonomische Rationalität bestimmten Gesellschaft wird mit sozialpolitischen Zielen verknüpft. An dieser Aufgabe sollen Fachleute der Ökonomie, der Rechts- und Staatswissenschaft, der Geschichtswissenschaft und der Theologie, auch Praktiker der Sozialarbeit beteiligt sein und die wichtigen Strömungen des deutschen Protestantismus, also die Vertreter des konfessionellen Standpunktes und die der Union der evangelischen Konfessionen, die Repräsentanten der Vermittlung von Christentum und Kultur sowie die Befürworter und die Kritiker des Kaiserreiches der Hohenzollern einbezogen werden.[4]

Martin Rade formulierte: Der „freie Protestantismus“ grenzt sich von dem religiös indifferenten Liberalismus ab, sofern dieser das Christentum aus der Gesellschaft hinausdrängt. Wenn er als Protest gegen religiöse Erstarrung und im Widerstand gegen Unrecht in Staat und Gesellschaft in Erscheinung tritt, wird der „freie Protestantismus“ sein Verbündeter.

---

[3] *Gemeindeblatt*, 1887 Nr. 1, 3 - 5, 7 - 8 / Nr. 8, 23 -24, 70 -73 / Nr. 12, 106 -107(Kulturkampf 1871-1878 aufgrund der Kooperation Bismarcks mit dem Liberalismus).

[4] Hartmut Ruddies: „Liberales Luthertum. Martin Rade (1857 - 1941)“, in: *Profile des neuzeitlichen Protestantismus* Bd.2, Teil 2, Gütersloh 1993, 409:Besprechung der Berliner „Freunde der Christlichen Welt“ am 04.+27.05.1890 zur Gründung des „Evangelisch - Sozialen Kongresses“, die durch Zusammenarbeit von Martin Rade mit seinem Schwager Friedrich Naumann (1860 - 1919) in Verbindung mit der Initiative Adolf Stöckers (1835 -1909) verwirklicht worden ist. Dazu Dokumentation Nr. 25+39 , in: *Schriften der Universitätsbibliothek Marburg*, Marburg 1990 (M. Rade verheiratet mit Dora, der Schwester Fr. Naumanns)

Dem Kreis um die „Christliche Welt“ und um den „Evangelisch-Sozialen Kongress“ gehörten an: Otto Baumgarten (1858-1934), Adolf Deissmann (1866-1937), Adolf v.Harnack (1851-1930), Ernst Troeltsch (1865 -1923), Max Weber (1864 -1920).

Grundsätzlich folgt er Luthers Auffassung von der Freiheit des Christen, welche die Freiheit des Menschen als „sittliche Persönlichkeit“ in Staat und Gesellschaft sowie am Arbeitsplatz einschließt. Zu dieser Gestalt des Protestantismus gehören Persönlichkeiten, die von Albrecht Ritschl geprägt sind, auch konservativ, konfessionell oder national gesinnt sein können. Vor allem wirken in ihm Persönlichkeiten, die durch die sozialen Spannungen beunruhigt werden, die sich bemühen, die Bedeutung der christlichen Tradition in der Industriegesellschaft zu erweisen und daher für die religionsgeschichtliche Forschung aufgeschlossen sind, auch den „gegenwärtigen Zeitströmungen“ unbefangen begegnen.[5] Das Grundthema des „freien Protestantismus“ lautet: Gott nicht ohne die Welt und die Welt nicht ohne Gott zu denken. Damit verbindet er die Vorstellung von der „Menschheitsfamilie“, deshalb verteidigt er die Universalität der christlichen Botschaft.
„Die Christliche Welt“ fand in Europa und in Nordamerika Beachtung, weil sie sich der Aufgabe stellte, das Christentum mit der Kultur des 19. und 20. Jahrhunderts zu vermitteln und darin beispielsweise mit der nordamerikanischen Zeitschrift „The Christian Century“ verbunden war.[6]

Der „Evangelisch-Soziale Kongress“ als Forum sozialethischer Reflexion und sozialpolitischen Diskurses

Persönlichkeiten aus dem „freien Protestantismus“ schufen das Forum Evangelisch-Sozialer Kongress, weil sie die Auswirkungen der Industrialisierung auf den Menschen und auf die Struktur der Gesellschaft erkannt hatten. Als Problem stellte sich

[5] Martin Rade, Art., „Die Christliche Welt und der Liberalismus“, in: *Ch W* Heft Nr. 3, April 1907, 169 - 177; dazu auch M. Rade, „Liberalismus“, in: *Ch W* (22) Nr.14, 1908, 242-243, 345-346 und Gangolf Hübinger: „Kulturkritik und Kulturpolitik … Auswege aus der Krise der Moderne“, in: *Troeltsch-Studien* Bd. 4, Gütersloh 1987, 92ff.

[6] „Die Christliche Welt“ findet in den protestantischen Denominationen der Vereinigten Staaten Beachtung. Das zeigt sich an Rauschenbusch und seiner Beziehung zur ChW und ihrem Herausgeber M. Rade, Rauschenbusch, Bericht, in: Ch W 22 Nr. 14 -17, 1908 und am Briefwechsel Deissmanns mit Ch. Macfarland,1916 [Nachlass Deissmann-Nr. 582] sowie durch Peter Ainslie, Art. „Our Fellowship And Task“, in: *The Christian Union Library*, April 1912, p.17-18 (Die ChW hat die Grundgedanken „Vaterschaft Gottes” und „Bruderschaft der Menschen“ vertreten); dazu auch *American Christianity, Documents*, ed. by H.S. Smith, R.T. Handy, L.A. Loetscher , New York 1963, 241-245, 249 (Rezeption des theologischen Liberalismus: struggle for freedom in thought and belief / Christians accept the result of scientic research / Christians adopt the methods of historical and literary science in study of Bible and Religion);
vgl. Gangolf Hübinger: „Liberale Paradoxie“, in: *Troeltsch - Studien* Bd. 7, Gütersloh 1993, 56.

heraus, dass die Leistungen der Inneren Mission der geringen Akzeptanz sozialpolitischer Tätigkeit gegenüberstanden.[7]

Die „soziale Frage“ war vor dem Hintergrund der 1871 erreichten nationalen Einheit als „Dienst an der Volksgemeinschaft“ und in Überlegungen zum Aufbau des „Sozialstaates“ zur Sprache gebracht worden. Die Auseinandersetzung mit dem Liberalismus und Sozialismus wurde in nationalen und sozialen Aspekten thematisiert, denn die Identität von Kirche und Gesellschaft wie der Sozialstaat als Integrationsfaktor der Gesellschaft unter den Bedingungen der Industrialisierung blieb die Zielvorstellung. An nationalökonomische Überlegungen zum Sozialstaat hatten Adolf Stöcker und Friedrich Naumann in ihren sozialpolitischen Aktivitäten angeknüpft. Stöcker betonte die Auseinandersetzung mit Liberalismus und Sozialismus, denn er zielte darauf, die Identität von Kirche und Gesellschaft zu erhalten. Naumann suchte nach Möglichkeiten der Zusammenarbeit von Liberalismus und Sozialdemokratie, um den Antagonismus zwischen industrieller Wirtschaftsform und vorindustrieller Gesellschaftsordnung zu überwinden.[8]

Der Dienst der Christen an der „Volksgemeinschaft“ war die nach 1871 definierte Aufgabe der „Inneren Mission“. Johann Hinrich Wichern hatte seine programmatische Rede von 1848 mit der Begründung des Diakonats hinsichtlich der Situation nach der Reichsgründung 1871 aktualisiert und sich mit den Erscheinungsformen der Industrialisierung und mit dem Marxismus auseinandergesetzt. Er skizzierte das Modell der christlichen Gesellschaft, das die Versöhnung der gesellschaftlichen Klassen anstrebte.[9] Er argumentierte: Die Kirche habe daraufhin zu wirken, dass trotz des sich verschärfenden Klassenkampfes die Menschen im „Reich Gottes“ verbunden bleiben. Deshalb sei die religiöse Bindung der Menschen unter den Bedingungen der Industrialisierung zurückzugewinnen. Dazu müsse die wirtschaftliche Lage des Mittelstandes gegenüber den international operierenden Konzernen gestärkt und die

---

[7] Adolf v.Harnack, Bericht, „Der Evangelisch-sociale Congreß zu Berlin“ (28.-29.05.1890), in: *Preußische Jahrbücher* Bd. 65, Berlin 1890, 566 - 576; (Hg.) Günter Brakelmann, Traugott Jähnichen: Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft. Ein Quellenband, Gütersloh 1994: Entwicklung des Sozialstaates, 49ff., 59ff. (Text Nr.1+2) sozial - konservative Strömungen im Protestantismus, 104ff. (Text Nr.1-2, 4-5,7) Gründung und Ziele des Evangelisch-Sozialen Kongresses(ESK),141f. (Text Nr. 8 -12, 14) [zit. Quellenband];
Martin Greschat: Das Zeitalter der industriellen Revolution. Das Christentum vor der Moderne, Stuttgart. Köln. Mainz 1980 [zit. Greschat].

[8] *Quellenband,* 14 -16, 39ff.

[9] Johann Hinrich Wichern (1808-1881): „Die Mitarbeit der Kirche an den sozialen Aufgaben der Gegenwart“ (Rede anlässlich der Oktober-Konferenz der Inneren Mission, Berlin 10.-12.10.1871), in: *Sämtliche Werke* Bd.III, 2 Nr.68, hg.v. Peter Meinhold, Berlin.Hamburg 1969, 192-221 (Erläuterungen, 277-287): Die Rede 1871 aktualisiert den Aufruf während des Kirchentages zu Wittenberg zur Erneuerung der Kirche (21.- 23. 09.1848), in: *Sämtliche Werke* Bd. I,1 Nr. 22, 178ff.

Familie als Basis der Gesellschaft dürfe nicht zerstört werden, denn „Heimatlosigkeit“ habe sich ausgebreitet, so dass die Menschen nicht in ihrem Volk und in ihrer Kirche beheimatet seien und eher zur Auswanderung neigen.[10] An die Einigung des deutschen Volkes erinnernd betonte Wichern, dass die Kirche in ihrer Verkündigung, Seelsorge und in ihrer Sozialarbeit an die „Volksgemeinschaft“ gewiesen sei, denn das deutsche Volk habe unter Opfern seine Einheit erkämpft.[11] Das von Wichern bezeichnete Modell hat die „Versöhnung“ der gesellschaftlichen Gruppen durch die Verknüpfung von Einzelhilfe und Evangelisation anvisiert. Nach seiner Auffassung soll die Kirche an der Seite des christlich vorgestellten Staates stehen, denn die evangelischen Landeskirchen, dem gesellschaftlichen Wandel ausgesetzt, können ihre Aufgabe nur in Anlehnung an die zuständigen Landesfürsten erfüllen. Zukunftsweisend sind Wicherns Reformen im Bereich der Jugendhilfe, der Behinderten-, Suchtkranken- und Obdachlosenhilfe sowie im Strafvollzug gewesen.[12]

Die fachliche Reflexion der Industriegesellschaft, wie sie sich 1871 dargestellte, arbeitete erste Grundzüge des „Sozialstaates“ heraus, die Adolph Wagner anlässlich der Konferenz im Oktober 1871 beispielhaft dargelegt hatte:[13]

Die Nationalökonomie hat erkannt, dass das Wirtschaftssystem gesteuert werden muss, weil die Verteilungskämpfe und die damit verbundenen sozialen Konflikte aus der Regellosigkeit des wirtschaftlichen Handelns resultieren. Die sozialistischen Agitationen sind als deutliche Warnzeichen zu begreifen. Seit langem herrscht „ethische Indifferenz“ in der Wirtschaft. Prinzipien der Sozialethik sind zu entwickeln: Die Unternehmer sind gefordert, Verantwortung für ihre wirtschaftlichen Entscheidungen zu übernehmen. Der Staat ist aufgerufen, durch „Sozialgesetzgebung“ die Interessenkonflikte in der Gesellschaft auszugleichen. Er muss die Verteilungskämpfe um die erwirtschafteten Güter auf der privatrechtlichen Ebene durch die Bodenordnung und durch das Mietrecht, auf der öffentlich-rechtlichen Ebene durch das Steuer- und Aktienrecht, durch Betriebsverfassung und durch öffentliche Formen der Sozialversi-

[10] Wichern, *Sämtl. Werke* III, 2 Nr.68,193 -194(Marxismus) / 200 - 204, 207- 210, 213, 218-219(christl. Gesellschaftsmodel und Mitarbeit an den sozialen Aufgaben); vgl. Übersicht des Inhalts der Rede in den Erläuterungen zu Nr. 68, 277-279: Wichern spricht die Stabilisierung des Mittelstandes, die Sonntagsheiligung und soziale Schäden in den industriellen Ballungszentren an. Er appelliert an die Führungsschichten, soziale Verantwortung wahrzunehmen.

[11] Wichern, *Sämtliche Werke* III, 2 Nr. 68, 220f.

[12] Greschat, 130f., 140; Karl Kupisch: *Deutschland im 19. u. 20.Jahrhundert.*, § 4, R 60 / § 6, R 69.

[13] Adolph Wagner (1835 -1917): Rede, „Über die soziale Frage“ (Mitgliederkonferenz der Inneren Mission, während dieser Konferenz „Versammlung evangelischer Männer“, 12.10.1871), in: *Quellenband*, 59 -103 (Text Nr. 1+2); vgl. Wichern, *Sämtl. Werke* III, Nr. 68, 192, 220 (Wichern betont, anlässlich der Konferenz 10.-12.10.1871 die soziale Frage in kultureller und ethischer Sicht zu erörtern. Ad. Wagner, Prof. der Nationalökonomie in Dorpat, Freiburg i. B. und Berlin sowie Mitglied des preußischen Abgeordnetenhauses und des Herrenhauses, hält aus ökonomischer Sicht das Korreferat.).

cherungen regulieren.[14] Zudem wird die Gesetzgebung Voraussetzungen schaffen, dass die Arbeiterschaft sich in die Gesellschaft der geeinten deutschen Nation eingliedert, dazu ist sowohl ihre materielle Sicherung als auch die Förderung ihrer geistig-sittlichen Entwicklung notwendig.[15]

Adolf Stöcker ist der Tendenz gefolgt, in der „Volksgemeinschaft" den Ansatz zur Lösung der sozialen Konflikte zu suchen. Er hat diesen mit der Forderung nach dem „Sozialstaat" verbunden. Darauf gründen seine sozialpolitischen Aktivitäten.[16]

Der Dynamik des gesellschaftlichen Wandels suchte Stöcker durch „volksmissionarische" Anstrengungen zu begegnen. Seine Beobachtungen der „Entkirchlichung" in den industriellen Ballungsräumen des späten 19. Jahrhunderts und der Auflösung der Volksgemeinschaft durch die sozialen Konflikte hatten ihn zum Handeln getrieben. Durch ihn waren die kirchlichen Kreise in Deutschland auf die Umformung der Gesellschaft durch die Industrialisierung aufmerksam gemacht worden. Seine These war, dass die „soziale Frage" nicht der privaten Initiative und dem guten Willen einzelner Menschen zu überlassen, sondern sozialpolitisch anzugehen sei. Seine Aktivitäten konzentrierte er daher in der „christlich-sozialen Arbeiterpartei", die er 1878 gegründet hatte.[17] Stöcker artikulierte im Programm dieser Partei sozialpolitische Ziele: Das Privateigentum solle nicht sozialisiert werden, aber durch Gesetz sei dem Arbeiter die Möglichkeit zu geben, den Ertrag seiner Arbeit zu sichern oder zu vergrößern, indem er eigenes Vermögen erwerben könne. Statt durch Streiks die wirtschaftliche Lage der Betriebe zu gefährden, müsse der gerechte Lohn zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern in Tarifverhandlungen vereinbart werden. Das Gleichgewicht der im Bereich der Wirtschaft beteiligten Gruppen werde zu beachten sein. Das Verbot der Kinderarbeit und die Begrenzung der Arbeitszeit für Frauen sei anzustreben, denn die Arbeiterfamilien benötigen den Freiraum, ihr Familienleben zu gestalten und

[14] Wagner, in: *Quellenband,* 60-61, 65, 72ff.
[15] Wagner, in: *Quellenband*, 83, 92-96.
[16] Thomas Nipperdey: Religion im Umbruch, München 1988, 94-95, 98: Der „protestantische Nationalismus" hatte die Stoßrichtung gegen den Katholizismus und gegen den Sozialismus, meist ohne „Realitätssinn", der z.B. Fr.Naumann und M.Rade gegenüber dem übersteigerten Nationalismus Distanz wahren ließ. Dazu Greschat,134ff.: Der vom Staatskirchentum der Landesherren unabhängige politische Katholizismus war im Vorteil, wenn der christliche Standpunkt zu den sozialen Konflikten in der Industriegesellschaft artikuliert werden sollte. Vgl. Klaus Erich Pollmann: Landesherrliches Kirchenregiment und soziale Frage, Berlin. New York 1973, 46 mit Anmerkung Nr. 35, 50ff., 170-173 (Evangelische Landeskirchen, eingefügt in die Bürokratie der Landesfürsten, besetzten kirchliche Organe durch die das System stabilisierenden Gruppen aus Konsistorialbürokratie und Aristokratie, nicht aus Kreisen der Wirtschaftsführung und der Arbeiterschaft.).
[17] Adolf Stöcker (1835 - 1909), „Zur Gründung einer christlich-sozialen Arbeiterpartei",1878, in: *Quellenband*, 107-109, 111-113 (Text Nr. 4+ 5); dazu die Erhebung über die schwindende kirchliche Bindung evangelischer Industriearbeiter in Berlin, veröffentlicht in:*Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung*, 1876, 1030-1032 ; (vgl. Greschat, 211).

die Erziehung der Kinder zu leisten. Es müsse bedacht werden, dass in anderen europäischen Ländern die Kinderarbeit nicht abgeschafft und die Frauenarbeit nicht begrenzt werde. Die deutsche Wirtschaft dürfe nicht in der internationalen Konkurrenz unterlegen sein. Daher solle die „Arbeitsordnung“ international geregelt werden. Stöckers politische Organisation konnte sich nicht gegen den Sozialismus durchsetzen. Er versuchte daher, Anhänger unter Handwerkern und mittelständischen Kaufleuten zu gewinnen. Er nannte seine Organisation „christlich-soziale Partei“, um auf die neue Zielgruppe zu verweisen. Stöcker griff außerdem zu dem Instrument der antisemitischen Agitation, um Menschen aus kleinbürgerlichen Schichten zu erreichen. Da er davon ausging, dass die Mehrheit der deutschen Bevölkerung christlich geprägt sei, führte er die „Entkirchlichung“ auf den „fremden Geist“ zurück, den er mit dem zersetzenden liberalen jüdischen Gedankengut identifizierte. Unter Hinweis auf die führende Stellung jüdischer Bürger im Bereich der Industrie, des Großhandels und der Banken war es für ihn leicht, bei dem weltanschaulich und wirtschaftlich verunsicherten Mittelstand Ängste auszulösen und seine Partei als Gegenkraft zu empfehlen.[18]

Adolf Stöcker hatte neben Martin Rade und Friedrich Naumann 1890 zur Gründung des Evangelisch-Sozialen Kongresses beigetragen, um die Basis seiner sozialpolitischen Aktivität zu erweitern. Der Kongress war als Forum sachkundiger Diskussion des „modernen Wirtschaftslebens“ gedacht, in dem Fachleute aus Wissenschaft und Kultur, Wirtschaft und Politik liberaler, nationaler und konfessioneller Prägung wirkten.

Dem Dokument[19] seiner Gründung ist zu entnehmen, welche Beweggründe zu seiner Entstehung geführt haben und welche Ziele er sich gesetzt hat: Die drohende Gefahr der zunehmenden Entfremdung sozialdemokratisch organisierter Arbeiterschaft von der christlichen Kirche gibt Anlass zur Sorge. Der Zweck des Forums ist, die bestehenden diakonischen und sozialpolitischen Initiativen zu bündeln und die Bestrebun-

[18] Greschat, (139-140), 212-213: Stöcker, Leiter der Berliner Stadtmission gründet 1878 die „christlich-soziale Arbeitspartei“. EOK kritisiert Stöcker, 20.02.1879. Stöcker agitiert antisemitisch, 19.09.1879. Stöcker nennt seine Partei 1881 „christlich-soziale Partei“. Vgl. Denkschrift des „Centralausschusses für Innere Mission“, Berlin 1884, in: *Quellenband*, Text Nr. 7 (Die „unchristlichen Mächte“ Liberalismus und Sozialismus sollen bekämpft sowie die sittliche Verpflichtung in der Arbeitswelt durchgesetzt werden. Sozialgesetze dienen dem Schutz der Arbeiter. Die Kirche soll „soziales Gewissen“ sein.) .

[19] *Quellenband*, 141-152 (Text Nr. 8): Gründung des „Evangelisch - Sozialen Kongresses“ (ESK), 27.-29.05.1890 und Satzung des ESK, 1892; vgl. Ad. v.Harnack, Bericht, „Der Evangelisch-sociale Congreß zu Berlin“ (28.-29.05.1890), in: *Preußische Jahrbücher* Bd.65, Berlin 1890, 566 (Die genannten Themen: Kirchengemeinden und ihre soziale Bedeutung, Streik, Arbeitsschutz, Wohnungsnot der Arbeiter, Gemeinnützigkeit und Sozialpolitik, Arbeitervereine sowie die Stellung protestantischer Kreise zur Sozialdemokratie).

gen der Gesellschaftsreform im evangelischen Bereich zu profilieren. Der Kongress ist bestrebt, „vorurteilslos" den Prozess der Industrialisierung zu untersuchen und diesen mit dem Maßstab der „sittlichen Forderung des Evangeliums“ zu messen. Es ist zu prüfen, ob sich der Maßstab bei der Anwendung auf das „moderne Wirtschaftssystem“ bewährt.

Auf der Ebene sozialethischer Reflexion wird im Rahmen des ESK hervorgehoben:[20] Die christliche Religion kann auf die Wirtschaft im Begriff „sittliche Persönlichkeit“ bezogen werden. Es ist aber zu beachten, dass materielle Not und ständig steigender Arbeitsdruck die Persönlichkeit des Menschen zerstören können. Sie benötigt die materielle Lebenssicherung zu ihrer Entfaltung. Deshalb ist es wichtig, dass die arbeitenden Menschen über Eigentum verfügen. Aber durch die Forderung wird nicht die allgemeine Sozialisierung des Privateigentums propagiert. Nach christlichen Grundsätzen sind alle Menschen vor Gott gleich. Doch sie sind in Charakter und Leistungsfähigkeit verschieden, daher entstehen Abstufungen in der Gesellschaft. Aus dieser Feststellung folgt die Aufgabe, allen Schichten der Gesellschaft Bildungschancen einzuräumen. Schließlich ist zu fordern, dass die Wirtschaftsordnung nach Fähigkeiten und Lebenszielen der Menschen zu gestalten ist.

Die Resolutionen des ESK verweisen auf die praktische Sozialpolitik[21]: Die Gewerkschaftsbewegung gilt als Instrument, durch das das Gleichgewicht zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern herzustellen ist. Kritisch wird angemerkt, dass sich die Arbeiterbewegung zu eng mit politischen Parteien verbunden hat, vor allem mit der Sozialdemokratie oder mit liberalen Parteien. Die Bindung an politische Parteien verdeckt, dass Arbeitgeber und Arbeitnehmer vor allem anderen an den Voraussetzungen der industriellen Produktion, an der Fähigkeit, sich am Markt behaupten zu können, und an der Erhaltung der Arbeitsplätze gemeinsam interessiert sind. Die soziale Bindung des Eigentums ist das sozialpolitische Ziel. In Bezug auf die „Wohnungsnot der Arbeiterklasse" werden die Regierungen und die Parlamente aufgerufen, den Boden- und Immobilienbesitz in Rechtsnormen zu fassen, die den industriellen Ballungszentren angepasst sind. Die Normen des Grund- und Hauseigentums sowie des Mietrechtes sind neu zu formulieren. Das Steuerrecht soll so gestaltet werden,

[20] Verhandlungen des ESK, Berlin. Göttingen: Julius Kaftan, Vortrag, „Christentum und Wirtschaftsordnung“, 1893 u. Adolph Wagner, Vortrag „Das soziale und ethische Moment in Finanzen und Steuern“, 1903 sowie Traub, Thesen, „Organisation der Arbeit in ihrer Wirkung auf die Persönlichkeit“, 1905, in: *Quellenband*, 152-158, 167-178 (Text Nr. 9+12+13).

[21] „Wohnungsnot der arbeitenden Klasse“. Resolution des ESK, 1890/1900 u. „Gewerkschaften, Arbeiterorganisationen“, Referate und Resolutionen des ESK, 1894,1898,1905, in: *Quellenband,* 161-166, 178 (Text Nr. 11+14).

dass der Ausgleich der Güter verwirklicht wird. Die Finanzmittel des Staates sind nicht nur für die Notwendigkeit, äußere und innere Sicherheit zu schaffen, sondern auch für die Bildung aller Volksschichten und zur Finanzierung der sozialen Aufgaben einzusetzen.

Die Lösungsansätze zur „sozialen Frage" im deutschen Protestantismus zeigen ein hohes Maß an Sachkenntnis und an Einsatzbereitschaft einzelner Persönlichkeiten, Gruppen und Organisationen. Es ist deutlich geworden, dass in der Industriegesellschaft die Arbeitsleistung und die Produktivität entscheidende Faktoren sind, durch die Standesprivilegien oder Besitzstände beiseite geschoben, aber auch überlieferte Wertvorstellungen aufgelöst werden. Die Gesellschaft ist durch Verteilungskämpfe bestimmt. Die christliche Sozialethik zielt daher auf die Frage, wie in dem durch Rationalisierung und Gewinnstreben bestimmten industriellen System der Mensch als „sittliche Persönlichkeit“ bewahrt werden kann. Die Antwort hat der Evangelisch-Soziale Kongress unter den seinerzeit gegebenen Bedingungen in der Richtung gesucht, dass der Einzelne seine Persönlichkeit verteidigen kann, wenn Staat und Gesellschaft in diesem Sinne subsidiär wirken.

Differenzen in grundsätzlichen Fragen zum Verhältnis von Christentum und Industriegesellschaft führten dazu, dass sich 1896 der „Evangelisch-Soziale Kongreß“ in die Gruppe um Adolf Stöcker und in die um Friedrich Naumann spaltete.[22] Stöcker verfolgte seine Vorstellung, dass Sozialpolitik die christlich geprägte Volksgemeinschaft zu festigen habe. Naumann vertrat die Ansicht, dass Sozialpolitik als Instrument eingesetzt werde, die Potenziale der Gesellschaft für die starke Volkswirtschaft zu bündeln und in dem von ihm bejahten Prozess der Rationalisierung von Staat und Gesellschaft das Christliche in der „Gesinnung des Einzelnen“ zur Geltung kommen soll.

[22] Bruch zwischen Ad. Stöcker und Fr. Naumann, 1896: Stöcker gründet die „Freie kirchlich-soziale Konferenz“, Naumann den „National-Sozialen Verein“; vgl. Protokoll der Versammlung der „jüngeren Christlich-Sozialen (Naumann-Kreis)“, 10.-11.02.1896 in Erfurt [Fundstelle: Nachlass Hans Delbrück, Nr. 32, „Neuer Deutscher Nationalverein“, Bundesarchiv Koblenz] (Themen des Protokolls: Verhalten gegenüber konservativen Richtungen in der christlich-sozialen Bewegung, aufgrund EOK-Erlass, 1895 Diskussion über Möglichkeiten und Grenzen sozialer und politischer Tätigkeit von Geistlichen und Organisation des neuen Kreises um Fr. Naumann); dazu *Quellenband,* 146-150, 192-194 (Text Nr. 18); Fortsetzung der Arbeit des ESK, vor allem unter Vorsitz von Ad. v. Harnack seit 1902 und O. Baumgarten seit 1911 (Die Kongresse des ESK sind bis 1941 mit Unterbrechung von 1914 bis 1918 veranstaltet worden.).

Staat und Gesellschaft bei Friedrich Naumann: Die Rechte des Bürgers im industriellen System

Aus der Arbeit des Evangelisch-Sozialen Kongresses hatte Friedrich Naumann den Begriff „Sozialstaat“ aufgenommen und entsprechend liberaler Überzeugungen so interpretiert, dass die verfassungsgemäßen Rechte des Staatsbürgers auch im Bereich der Wirtschaft als Rechte des arbeitenden Menschen gelten sollen. Ferner entschloss er sich, den Schwerpunkt seines Wirkens vom Bereich der Theologie, der Kirche und ihrer Inneren Mission in den Bereich der Politik zu verlagern. Diesen Übergang markieren „Nationalsozialer Katechismus“ von 1896 und die Vorträge „Politik der Gegenwart“ von 1905[23], in denen er darlegte: Die Industrialisierung hat den gesellschaftlichen Wandel beschleunigt. Die dadurch gestellte Aufgabe wird verfehlt, wenn an der vorindustriellen Organisation von Staat und Gesellschaft festgehalten wird. Stattdessen ist die Entwicklung der Wirtschaft bei der Gestaltung des Staates und der Gesellschaft zu beachten.

Das Reichstagsmandat für die „Freisinnige Vereinigung“, eine Gruppe des liberalen Spektrums im Parteiensystem des Reiches nach 1871, motiviert Naumann, das Verhältnis von Ökonomie und Politik zu reflektieren.[24] Dieser Thematik wendet sich die folgende Erörterung zu, indem sie Naumanns Konzeption von der Stellung des Menschen im Wirtschaftssystem zugrunde legt. Es ist zu zeigen, dass dieser Konzeption zufolge nicht nur im Bereich der Politik, sondern auch in dem der Wirtschaft die freie

[23] Friedrich Naumann: „Nationalsozialer Katechismus“, § 1-7 (Naumann verwendet den sonst im kirchlichen Bereich üblichen Begriff für das politische Programm des Nationalsozialen Vereins, in dem die Grundlinien des Nationalsozialen Vereins anlässlich seiner Gründung in Erfurt 1896 erläutert werden), veröffentlicht Berlin. Leipzig 1897, in: *Ausgewählte Schriften*, hg.v. Hannah Vogt, Frankfurt a.M. 1949, 114 -124; ders., „Politik der Gegenwart“. Wissenschaftliche Vorträge, gehalten in Hamburg. Heidelberg. Berlin 1905, in: *Ausgewählte Schriften*, 195 - 220 (vgl. Fr. Naumann, Werke Bd.3, „Schriften zur Wirtschafts - und Gesellschaftspolitik“, hg.v.Th.Schnieder, bearb.v.M. Mommsen, Köln. Opladen 1964, 301ff.).

[24] Fr. Naumann: Aus 6 Vorträgen zu „Staats - und Industriebürger“, die von denen zu „Politik der Gegenwart“ zu unterscheiden sind, entstand 1902 der 1.Entwurf. Die folgenden Entwürfe 1906f. in Bezug auf die Februar-Erlasse Wilhelms II. von 1890 zur Annäherung des Hohenzollern-Reiches an die Arbeiterbewegung und ihre Rücknahme 1895 sowie die Reichstagsrede am 11.04.1907 „Vom Industrieuntertan zum Industriebürger“ sind in die 1911 veröffentlichte Fassung eingearbeitet. Dazu Brakelmann, Jähnichen, *Quellenband*,141f.und Naumann:„Vom Industrieuntertan zum Industriebürger“. Reichstagsrede vom 11.04.1907, in: *Quellenband*, 183-191 (Text Nr. 17)
Naumann: Neudeutsche Wirtschaftspolitik 3.veränderte Aufl.,Berlin1911[zit. Neudeutsche Wirtschaftspolitik]. (Die Darstellungsschritte der 3. Aufl. sind: Wachstum der Bevölkerung und Wirtschaftskraft - materielle Lebensbedingungen und Güteraustausch - Organisation der Arbeit und der Staat im Wirtschaftsleben).

Entfaltung der Persönlichkeit gewährleistet sein soll. Naumann nennt dies den Übergang vom „Industrieuntertan zum Industriebürger“.

In der Reichstagsrede knüpfte Naumann an die Sozialgesetzgebung an, die unter Leitung von Graf Arthur Posadowsky in der Abteilung des Innenministeriums auf den Weg gebracht worden war. Er erinnerte daran, dass in der Erklärung Wilhelms II. im Jahr 1890 von der „Fabrikordnung“ die Rede war. Naumann erklärte nun, dass die Sozialgesetzgebung, die Entwicklung der Gewerkschaftsarbeit und die Ansätze der Mitbestimmung durch die Arbeitnehmer auf die Grundlage der „Arbeitsverfassung“ zu stellen seien, weil nur so die Selbstorganisation der Arbeitnehmer gegenüber den Unternehmer-, den Handels - und den Handwerkskammern gewährleistet sei.[25] Die durch die „Arbeitsverfassung“ legitimierte Organisation orientiere sich am „Selbstbestimmungsrecht des Menschen“, das auch in der Arbeitswelt verwirklicht werden soll. Wie im staatlichen Bereich die parlamentarische Arbeit zur Beweglichkeit des Staatsapparates beigetragen habe, sei das auch im wirtschaftlichen Bereich zu erwarten. Naumann gab zu bedenken: Die Konzentration wirtschaftlicher Macht gibt den Entscheidungsträgern in der Wirtschaft die „Steuerungsfähigkeit“ der Gesellschaft in die Hand, die über die des Staates hinausgeht. Der Gesetzgeber hat daher im Interesse der Gesamtbevölkerung die Machtkonzentration in der Wirtschaft zu begrenzen.[26]

In seinem Hauptwerk „Neudeutsche Wirtschaftspolitik“ arbeitete Naumann die Komplexität des Wirtschaftssystems heraus, wie sie sich ihm im frühen 20. Jahrhundert darstellte: Zu Beginn der Industrialisierung ist noch die persönliche Tüchtigkeit des Unternehmers die treibende Kraft des technischen Fortschritts und des wirtschaftlichen Erfolges. Diesen „älteren Liberalismus“ hat die Industrialisierung hinter sich gelassen. Die Unternehmen schließen sich zu Konzernen zusammen, die ihrerseits Kartelle bilden. Die Kapitaleigentümer gehen in Aktiengesellschaften auf, die mit Banken verflochten sind. Das wirtschaftliche Risiko wird durch das System wechselseitiger Abhängigkeit aufgefangen. Der Mensch im abhängigen Arbeitsverhältnis bringt in das Wirtschaftssystem seine Arbeitskraft und Qualifikation ein. Seine Position kann er nur einigermaßen sichern, wenn er sich selbst organisiert. Naumann kam zu dem Schluss, dass die aus der Industrialisierung hervorgegangenen Wirtschaftsform vom Standort des Menschen im industriellen System aus interpretiert werden müsse. Er fragte daher, wie der Arbeitnehmer als Persönlichkeit in diesem System

[25] Naumann: „Vom Industrieuntertan zum Industriebürger“, in : *Quellenband*, 183 -186.
[26] Naumann: „Vom Industrieuntertan zum Industriebürger“, in: *Quellenband* , 188 ff.

zur Geltung komme. Sein Vorschlag lautete: Der Grad der Selbstorganisation auf der Grundlage der „Arbeitsverfassung“ sei zu erhöhen, d. h. die Gewerkschaften werden den Arbeitgeberorganisationen gleichgestellt. Durch Tarifverträge seien die Gewinne der Unternehmen und die Einkommensverhältnisse der Arbeitnehmer aufeinander abzustimmen und durch Vereinbarung ihre Gewinnbeteiligung zu bestimmen.[27]

In seinen Überlegungen über den Zusammenhang von Ökonomie und Politik, der für die Industriegesellschaft kennzeichnend ist, erörtert Naumann das Verhältnis von Liberalismus und Sozialdemokratie. Er argumentiert im Gegensatz zu der in der Gesellschaft nach 1871 verbreiteten Ablehnung der Arbeiterbewegung: Liberalismus und Sozialdemokratie verfolgen das Ziel, dass der Mensch im Wirtschaftssystem und in der staatlichen Bürokratie beachtet wird. Sie sind beide Träger der „Modernisierung“ der Gesellschaft, deshalb haben sie ihren ideologischen Standpunkt zu überdenken und mit „Realitätssinn“ die Zusammenarbeit zu entwickeln, vor allem in der Finanz- und Wirtschaftspolitik gegen die Agrararistokratie, in der Verkehrspolitik, in der Förderung des Mittelstandes sowie in der Rechtspolitik für das Koalitionsrecht und für den Schutz am Arbeitsplatz. Nach Naumann erweisen sich diejenigen Sozialdemokraten als kompetente Gewerkschaftler oder Kommunalpolitiker, die erkannt haben, dass nicht die Verelendung der Arbeiterschaft, sondern ihre Teilhabe an der Produktivität der Wirtschaft und die Gestaltung der Industriegesellschaft ihre Zukunft ist.[28]

Der Auffassung Naumanns zur Zusammenarbeit des Bürgertums und der Arbeiterbewegung liegt die Vorstellung zugrunde, dass die Potenziale der Gesellschaft konzentriert werden müssen, um die Volkswirtschaft an den Weltmärkten wettbewerbsfähig zu machen. Das Handeln des Staates verfolgt das Ziel, die wirtschaftliche Stärke zu vergrößern, indem er das Wachstum der Bevölkerung und den technischen Fortschritt ins Spiel bringt und weiterhin die Gesellschaft so organisiert, dass sich Naturwissenschaft und Technik, Wirtschaft und Kultur entfalten können. Da die Industriegesellschaft durch Konkurrenzkampf gekennzeichnet ist, gibt es Gewinner und Verlierer, „steigende und sinkende Bevölkerungsteile“; aufgrund dieser Divergenz in

[27] *Neudeutsche Wirtschaftspolitik*, 198-203, 207-209, 292-293, 336-338
(Seite 294 ! „Wie werden Industrieuntertanen zu Industriebürgern?“).
[28] *Neudeutsche Wirtschaftspolitik*, 381-385.

der Gesellschaft entsteht die Aufgabe der Sozialpolitik.[29] Der Staat begrenzt die Befugnisse der Entscheidungsträger im Bereich der Wirtschaft und schützt durch die Sozialgesetze die wirtschaftlich Schwächeren. Auf diese Weise entschärft er die sozialen Spannungen, denn sein Hauptziel ist, die Rahmenbedingungen der Wirtschaft zu optimieren. Naumann formuliert das Ergebnis seines Gedankengangs: Der Erfolg der Volkswirtschaft komme allen Gesellschaftsschichten zugute, das „Staatsvolk" sei daher als optimal arbeitendes „Wirtschaftsvolk" zu formen.

Nationalstaat als Sozialstaat, kritische Anmerkungen Martin Rades

Martin Rade setzt sich mit den nationalen Strömungen des Reiches der Hohenzollern und mit den durch jene geprägten Staatsauffassungen auseinander. Er vertritt innerhalb des „freien Protestantismus" die bemerkenswerte Position, welche vor dem Hintergrund der divergierenden Einstellungen im deutschen Protestantismus des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts zur Gründung des deutschen Reiches von 1871 zu verstehen ist. Die hier vorgelegte Skizze der Stellungnahme von Rade zum Themenkreis Staat und Gesellschaft folgt seiner Rede „Macht-, Rechts- und Kulturstaat" in Verbindung mit Beiträgen zur Reichsgründung, die sich mit den verschiedenen protestantischen Positionen zur deutschen Einheit von 1871 befassen.[30]
Protestantische Kreise, die in Nähe und Differenz zum politischen Liberalismus die Vermittlung von Kirche und Gesellschaft befürworteten, ebenso konfessionelle Gruppen, welche die Union des reformierten und lutherischen Bekenntnisses bejahten, vertraten die Überzeugung, dass der Protestantismus die prägende Kraft des Kaiserreiches darstelle. Er leiste quasi die Synthese von moderner Kultur, religiöser Einstellung und Nationalgefühl. Er sei zudem in der Lage, der durch die Industrialisierung bedingten Auflösung der Verbindung von Christentum und Kultur, von Kirche und

[29] *Neudeutsche Wirtschaftspolitik*, (16-19), 334 -338; dazu Th. Nipperdey: *Arbeitswelt und Bürgergeist*, 335, 594 (Nipperdey zeigt: Im frühen Liberalismus waren Wirtschaftsführer gegen staatliche Wirtschafts - und Sozialpolitik, im späten 19. und frühen 20. Jh. forderten sie staatl. Wirtschafts- und Sozialpolitik zur Eindämmung der Sozialdemokratie. Vertreter der Staatsbürokratie verbanden mit Wirtschafts- und Sozialpolitik Vorstellungen, den Kapitalismus zu steuern und soziale Spannungen abzubauen.).
[30] Martin Rade, „Macht -, Rechts - und Kulturstaat". Rede auf dem deutsch-nationalen Friedens-Kongress, 10.05.1908, in: *Christliche Welt* 22. Jg. Nr. 21, 1908, 505 -512 in Verbindung mit Beiträgen zur Divergenz im deutschen Protestantismus in der Bewertung der Reichsgründung 1871; vgl. Karl Kupisch: *Zwischen Idealismus und Massendemokratie*. Eine Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland von 1815 - 1945, 4. Aufl., Gütersloh 1964, 85 und Günter Brakelmann, Art., „Der Krieg 1870/71 und die Reichsgründung im Urteil des Protestantismus", in: *Kirche zwischen Krieg und Frieden*, Stuttgart 1976, 293-320.

Gesellschaft entgegenzuwirken.[31] Im Gegensatz dazu sahen Vertreter des konfessionellen Luthertums in dem Nationalstaat den Ausdruck von Gewaltpolitik. Die liberale Vorstellung von der „Eigengesetzlichkeit" der gesellschaftlichen Bereiche bezeichneten sie als „illegitime Emanzipation von Gottes Gebot". Dem vorherrschenden Eigeninteresse der gesellschaftlichen Gruppen stellten sie die „sittliche Bedeutung" des Staates entgegen und betonten den Vorrang des Gemeinwohls vor den Gruppeninteressen. Da Bismarck im Bündnis mit dem Liberalismus das Kaiserreich der Hohenzollern begründet und die Modernisierung von Staat und Gesellschaft eingeleitet hatte, artikulierte sich in der konfessionellen Gegenposition die Kritik an der Entstehung des Nationalstaates.[32] Im Schnittpunkt des Konflikts zwischen Religion und Politik stellte sich die Frage, wie Kirche und Nation aufeinander zu beziehen waren. Der Nationalstaat in der Gestalt effizienter Bürokratie zur Steigerung der wirtschaftlichen Potenz integrierte nicht die divergierenden Gesellschaftsschichten. Deshalb wurde mit der Vorstellung der „Volksgemeinschaft" die Erwartung verbunden, die soziale Integration zu leisten. Im Bereich der Politik griffen Teile des Bürgertums und der Aristokratie diese Vorstellung auf, allerdings eher, um ihre Stellung in den Interessenverbänden zu sichern und Entlastung von dem Druck internationaler Märkte zu schaffen. Im Bereich der evangelischen Kirche wurde die „Volksgemeinschaft" als „Volkskirche" aufgenommen, in der die Identität von Volk und Kirche gedacht war; Gruppen aus feudalen und bürgerlichen Schichten transformierten die „Volkskirche" zur „Nationalkirche". Sofern sich die Kirche in die sie umgebende Nation fügte, verfiel sie der Selbsttäuschung hinsichtlich ihrer Stellung in dieser und verdeckte den Realitätsverlust durch nationales Pathos.[33]

---

[31] Friedrich Wilhelm Graf: „Protestantische Theologie in der Gesellschaft des Kaiserreiches", in: *Profile des neuzeitlichen Protestantismus* Bd. 2, Teil 1, Gütersloh 1992, 13-14, 16 -17; (vgl. Karl Kupisch: *Die deutschen Landeskirchen im 19. und 20. Jahrhundert*, Göttingen 1966, R 72-73).

[32] Hans-Joachim Schoeps: „Der christliche Staat im Zeitalter der Restauration", in: *Staat und Kirche im Wandel der Zeiten*, hg.v. W.P.Fuchs, Berlin. Köln. Mainz 1966, 162-163 (Der Jurist und Publizist Ernst Ludwig Gerlach, 1795-1877, betonte aus lutherisch-pietistischer Überzeugung die Geltung der Gebote Gottes in Staat und Gesellschaft.);
Rudolf v. Thadden: „Bismarck, ein Lutheraner?", in: *Weltliche Kirchengeschichte*, Göttingen 1989, 152ff. (Bismarck habe die Macht des Staates erweitert und von der evangelischen Kirche Selbstständigkeit erwartet. Glaube als Privatsache sei nicht seine Position gewesen, aber der Staat solle weder Schutzmacht der Kirche sein, noch dürfe die Modernisierung ohne Ethos betrieben werden.);
Fr.W.Graf: „Protestantische Theologie …", in: *Profile…*, Bd. 2, Teil 1, 1992, 18, 32-33, 57- 60: Lutheraner treten in Opposition zur Hegemonie Preußens und gegen die Politik Bismarcks in Hannover, Kurhessen, Mecklenburg, Sächsische Provinz, Schleswig-Holstein und in den süddeutschen Staaten.

[33] Rudolf v.Thadden: „Kirchengeschichte als Gesellschaftsgeschichte", in: *Weltliche Kirchengeschichte*, 21f.; dazu Friedrich Kantzenbach: *Gestalten und Typen des Neuluthertums*, Gütersloh 1968, 279 - 283 (Er macht darauf aufmerksam: Der Konfessionalismus im 19. Jh. hat Legimitation und Ausbau der „Nationalkirche" verhindert. Im 20.Jh. ist die Aufgabe gestellt, die einseitige Ausrichtung auf die „europäischen Kirchentümer" aufzugeben.).

Martin Rade artikulierte auf dem Friedenskongress 1908 seine kritischen Anmerkungen zum Nationalstaat. Zum Begriff „Machtstaat“ führte er aus: Der Staat benötigt zur Wahrung seiner Machtstellung und Ordnungsfunktion Finanzmittel und militärische Fähigkeiten. Dies akzeptiert die Bevölkerung, wenn die staatliche Macht eingesetzt wird, um Schaden von den Bürgern abzuwenden. Zum „Rechtsstaat“ erklärte er: Der Bürger identifiziert sich mit den Zielen des Staates, wenn die Rechtsordnung so ausgebaut wird, dass der Einzelne vor der Willkür privater und öffentlicher Machträger geschützt ist. Das vom Staat gesetzte „positive Recht“ ist an das „natürliche Recht“ zurückzubinden, so dass die Gesetzgebung entsprechend dem „Wesen des Menschen“ nach der Maxime der Gerechtigkeit gestaltet wird. Der „Kulturstaat“ zeigte sich im Verständnis Rades: Der Bürger soll von der Rechtmäßigkeit und Sittlichkeit des Staates überzeugt werden. Die Überzeugungsarbeit leistet der Staat, wenn er die Voraussetzungen für das kulturelle Leben schafft. Das bedeutet, die physischen, psychischen, geistigen und sittlichen Kräfte der Menschen sind zu fördern. Diese Verpflichtung erstreckt sich auf die Volksbildung, auf die Wissenschaft und Kunst, sogar auf die Religion. Sie wird ferner auf die Sozialpolitik ausgedehnt, indem die Zuständigkeit des Staates für die Gesetzgebung im Bereich der Volksgesundheit und der Wirtschaft zum Tragen kommt. Der Staat hat vor allem die Fürsorge für kranke, alte und bedürftige Menschen als seine Aufgabe anzunehmen. Der Kulturstaat nimmt so auch die Rolle des „Sozialstaates“ ein.[34]

Der Nationalstaat ist nach Rade mit Vorbehalt anzuerkennen, weil die Entwicklung vom Macht - und Kulturstatt zum Sozialstaat durch den Nationalismus gehemmt worden ist. Er argumentiert: Die historische Wende 1870/71 habe dazu geführt, den Nationalcharakter des Staates zu überschätzen. Die Annahme, dass das deutsche Staatsgebiet nur von Menschen deutscher Nationalität bewohnt werde, sei unzutreffend. Auch in anderen europäischen Ländern wie Großbritannien, Russland, Österreich, Ungarn, der Türkei und in der Schweiz leben Menschen verschiedener Nationalität und Kultur. Das gelte erst recht für Nord - und Südamerika.

In den deutschen Einzelstaaten, vor allem in Preußen infolge seiner territorialen Ausdehnung, leben neben den Deutschen Polen, Dänen, Franzosen, Litauer, Sorben und Wenden in dem 1871 geschaffenen Staatsgebiet. Wenn der Nationalismus zur Staatsideologie erhoben werde, so dass nationale Minderheiten und verschiedene Gesellschaftsschichten nicht integriert werden, könne der Staat an den inneren Ge-

[34] Rade, Rede, in: *ChW* 1908, 505 - 508.

gensätzen zerbrechen. Noch gefährlicher sei die Ideologie der „Germanisierung“ für das Zusammenleben der Menschen verschiedener Nationalität und Kultur.[35]

Staat und Volksgemeinschaft in weltanschaulicher Deutung bei Reinhold Seeberg

Der Seitenblick auf Reinhold Seeberg zeigt, wie aus der Kritik an der Industriegesellschaft radikale Vorstellungen vom Nationalstaat entstehen.

Um die Jahrhundertwende analysiert Seeberg die kulturelle Krise Europas, indem er auf die Kirchengeschichte in ihrer Vernetzung mit der politischen und soziokulturellen Geschichte zurückblickt und darin den Standort des deutschen Protestantismus einzeichnet. Seeberg arbeitet daran, das Verhältnis von Religion und Politik unter dem Gesichtspunkt der von ihm diagnostizierten europäischen Krise zu bestimmen und entwirft eine „politische Theologie“, die er seiner Analyse der „modernen Gesellschaft“ zugrunde legt.[36] Die theoretische Begründung für die Machtsteigerung des Staates, die Seeberg bietet, wird in Umrissen dargestellt. Es zeigt sich, dass die Vorstellung von der „Volksgemeinschaft“ und der Begriff „Nationalstaat“ imperialistische Züge annehmen können.

Seeberg gehörte zu den Berliner Theologen, welche die Bedeutung der Verbände und Vereine für die durch die Industrialisierung geprägte Gesellschaft erkannt hatten. Deshalb übernahm er leitende Funktionen in Organisationen der Sozialarbeit und hat ferner an maßgebender Stelle in der Hochschulpolitik gewirkt. Herausragend war sein Wirken im „Central-Ausschuss der Inneren Mission“ und in den „Vereinigungen zur Förderung des Deutschtums“. Seebergs Arbeit in der Gesellschaft gründete in seiner Kritik an dem weltanschaulichen Pluralismus, den er als Dichotomie von Zivili-

---

[35] Rade, Rede, in: *ChW*, 1908, 509 (Rade erkundete 1901/ 02 die Situation der Minderheiten in Posen. 1907 betätigt er sich politisch, veranlasst durch die Germanisierungspolitik deutscher Behörden in den Ostprovinzen: 1908 Mitarbeit in der Friedensbewegung, 1908/ 09ff. Mitwirkung in Gremien für die britisch-deutsche Verständigung).

[36] Reinhold Seeberg: „An der Schwelle des zwanzigsten Jahrhunderts“. Rückblicke auf das letzte Jahrhundert deutscher Kirchengeschichte, 2. vielfach verbesserte und vermehrte Aufl., Leipzig 1901; dazu „Die wissenschaftlichen Ideale eines modernen Theologenlebens und die Versuche ihrer Verwirklichung“, in: (Hg.) Erich Stange: *Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig 1925, 173-206;
Günter Brakelmann: „Protestantische Kriegstheologie im 1. Weltkrieg. Reinhold Seeberg als Theologe des Imperialismus“, Bielefeld 1974 (Auswertung von gedruckten Schriften und nicht veröffentlichtem Nachlassmaterial: Anmerkungen, 141-204, Schriften in Bibliographie und im Nachlass, 205-208, sowie Literaturverzeichnis, 208 -216) [zit. Kriegstheologie];
Friedrich Wilhelm Graf, Klaus Tanner: „Lutherischer Sozialidealismus“, in: *Profile des neuzeitlichen Protestantismus* Bd. 2, Teil 2, Gütersloh 1993, 354 -384.

sation und Kultur deutete: Das Erste bezeichnet die Leistungen der Naturwissenschaft und deren technische Anwendung, um wirtschaftlich erfolgreich zu sein. Das Zweite bedeutet die geistige und sittliche Tradition im Leben des Volkes. Die Industriegesellschaft zeigt keine kulturelle Gemeinsamkeit. Sie ist vielmehr in gegeneinander abgeschlossene Gruppen zersplittert, die nur formal durch die staatliche Bürokratie zusammengehalten werden. Der Klassenkampf zersetzt die traditionellen Werte, ohne dass der bürokratische Staat Abhilfe schaffen kann.[37] Zudem sieht Seeberg, dass das Christentum aus der durch die Industrialisierung geschaffenen Gesellschaft verdrängt worden ist; das Bildungsbürgertum und die Arbeiterschaft sind dem Christentum entfremdet und erachten die christliche Botschaft als nicht mehr brauchbar, um Probleme ihrer Lebensführung zu lösen.[38]

Seeberg setzte bei seinen Überlegungen bei dem „Erlebnis der nationalen Erweckung“ ein, um Ansätze zu der die Gesellschaft einigenden Volksgemeinschaft zu finden, in der auch das Christentum wieder beachtet wurde. Der Kampf der Völker könne der „geschichtliche Beweis" sein, dass sich die „Lebenskräfte eines Volkes" gegen die Auflösungserscheinungen der Industriegesellschaft durchsetzen und die divergierenden Standpunkte der Klassen überwunden werden. Daraus folge, dass der Staat an die schon vollzogene Konzentration der wirtschaftlichen Kräfte anknüpft, um die Volkswirtschaft zu Höchstleistungen zu führen. Dieser „Sozialismus aus Staatsräson" werde auch die Brücke zur Sozialdemokratie bauen, weil die Einigung aller Gesellschaftsschichten das Hauptziel des nationalen Aufbruchs darstelle. Die religiöse Erneuerung fasste Seeberg in den Gedanken, dass die „Kreativität" des Krieges Gottes Wirken in der Geschichte erkennen ließe und die Anknüpfungspunkte für die christliche Verkündigung anzeige.

Seeberg begründete so seine Auffassung, die das Volk zum „Subjekt des Bekenntnisses“ machte, so dass ohne Weiteres die christliche Botschaft für die nationale Sache in Anspruch genommen wurde.[39] Dieser Begründung unterlegte Seeberg seine Interpretation des Begriffs „Leben“. Den „Lebensbegriff“ deutete er so, dass dieser alle Wirklichkeitsbereiche umfasste und als „Energiefeld“ bezeichnet wurde, in dem sich die einzelnen Menschen und die Volksgemeinschaft bewegen. Seeberg argu-

[37] Seeberg: *An der Schwelle des 20. Jahrhunderts*, Leipzig 1901, 130 -133 (Kulturkritik, Analyse der europäischen Industriegesellschaften);ders., „Zum Verständnis der gegenwärtigen Krise der europäischen Geisteskultur“, in: *Deutsche Theologie in Wort und Bild* Nr. 5, Leipzig (Erlangen), 1923, 1-5 und Seeberg: *Selbstdarstellungen*, 1925, 192.
[38] Brakelmann: *Kriegstheologie*, 108, 122f.
[39] Brakelmann: *Kriegstheologie*, 111, 125f.

mentierte: Wenn die Menschen ihre physischen und psychischen Energien konzentrieren, entsteht die Volksgemeinschaft, die zur politischen Verwirklichung drängt. Dem Staat liegt die Volksgemeinschaft als sein Potenzial zugrunde. Er ist darauf angewiesen, dass sich die Bürger mit ihren „Energien“ in die Gemeinschaft einbringen. Der Krieg kann als Herausforderung aufgefasst werden, in dem sich die Volksgemeinschaft bewährt, ihre Energien steigert und ihren Lebensraum erweitert. In dieser Sicht ist zwischen privater und öffentlicher Moral zu unterscheiden. Die private Moral ist in der Gesinnung des Einzelnen verankert. Die politische Moral orientiert sich an dem, was der Volksgemeinschaft nützt.[40]

Der Interpretation des Nationalstaates durch den „Lebensbegriff“ steht die Kritik Rades am Nationalismus gegenüber, weil er die inneren Widersprüche der Industriegesellschaft verdeckt. Nach Rade sind nicht nur die Antagonismen der Industriegesellschaft eine Gefahr für Deutschland, sondern auch seine außenpolitische Isolierung. Naumann fasst unter den Bedingungen der Hochindustrialisierung und der am Weltmarkt konkurrierenden Volkswirtschaften des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts den Nationalstaat als Instrument der Wirtschafts - und Sozialpolitik. Sein funktionales Verständnis begründet nicht die Ideologisierung des Nationalstaates, sondern trägt der Tatsache Rechnung, dass zu diesem Zeitpunkt noch keine Institutionen für die internationale Zusammenarbeit bestehen, die Rade im Zusammenhang seiner kultur- und sozialpolitischen Überlegungen gefordert hat.

Naumann und Rade als Repräsentanten des „freien Protestantismus“ haben sich für die Gestaltung der Industriegesellschaft eingesetzt, um die „sittliche Persönlichkeit“ zu bewahren. Dieses Ziel hat sich in der Reform der Justiz, in der Freizügigkeit der Lebensgestaltung, wie Eherecht, Wahl des Wohnortes und des Arbeitsplatzes, und nicht zuletzt in der kommunalen Selbstverwaltung verwirklicht, sie sind daher Merk-

[40] Brakelmann: *Kriegstheologie*, 16 - 17, 28 - 48.

male der Modernisierung von Staat und Gesellschaft, die als Wandlung des Machtstaates zum Kultur- und Sozialstaat beschrieben werden.[41]

Die Reflexion zur Stellung des Christentums in der Industriegesellschaft bei Naumann und Rade im Umkreis des „freien Protestantismus“ sowie bei Seeberg im Umkreis des lutherischen und national orientierten Protestantismus artikuliert die Differenz von christlicher Überzeugung und gesellschaftlicher Wirklichkeit, wenn die ethische Dimension des christlichen Glaubens herausgearbeitet und politisch aktualisiert wird. Darin zeigt sich das nach wie vor zu beachtende Problem: Die christliche Kirche hat nicht nur ihr Außenverhältnis zu Staat und Gesellschaft, sondern auch ihre durch die Gesellschaft betroffene innere Struktur zu überdenken. Geschieht das nicht, wird die Kirche einerseits soziales Rückzugsgebiet, andererseits verfällt sie wegen der Komplexität der Gesellschaft der Selbsttäuschung in Bezug auf ihre gesellschaftliche Geltung. Die Außen- und Innenreflexion der Differenz von Christentum und Kultur, von Kirche und Gesellschaft bereitet die Position vor, in der Kirche und Theologie den „Befreiungsprozess des Menschen“ zur Geltung bringen.

[41] Zum Kulturstaat: Otto Baumgarten, Art., „Die Christliche Welt und die weltliche Kultur“, in: (Hg.) Hermann Mulert*: Vierzig Jahre „Christliche Welt “. Festgabe für Martin Rade zum 70. Geburtstag* (04.04.1927), Gotha 1927, 26 -27, 74 -76

Zum Sozialstaat: Georg Wünsch, Art., „Die Christliche Welt und die soziale Frage“, in: *Vierzig Jahre Ch W*, 84 - 88; vgl. (Hg.) Brakelmann, Jähnichen, *Quellenband* , 141 - 142, 183 - 185

Entwicklung der Sozialgesetzgebung: 1883 Krankenversicherung (Kostenbeteiligung Arbeitgeber und Arbeitnehmer), 1884 Unfallversicherung, 1889 Alters- und Invalidenversicherung, sodann 1891 Verbot der Sonntagsarbeit und Begrenzung der Arbeitszeit sowie Beschäftigungsverbot in gefährlichen Industriebereichen für Kinder und Frauen; ferner ist die Rentenversicherung auf das Reichsgebiet ab 1900 ausgedehnt und weiterer Arbeitnehmergruppen werden 1911 in die Unfall- und Krankenversicherung einbezogen, zudem wird dieser Versicherungsschutz für Angestellte festgelegt .

(Gewerkschaften:1868 Hirsch-Dunkerische Gewerkevereine als Hilfsorganisationen und Sozialistische Gewerkschaften, zudem 1891 Freie Gewerkschaften aus Berufsverbänden des Handwerks und der Facharbeiter und 1892 Christliche Arbeitervereine).

1.4.2 Auseinandersetzung des britischen, französischen und nordamerikanischen Protestantismus mit der Industrialisierung

Die Industrialisierung hat im 19. Jahrhundert die Dynamik des gesellschaftlichen Wandels freigesetzt, so dass nicht wenige Menschen in ihrer Anpassungsfähigkeit überfordert werden. Die Christen sind aufgerufen zu zeigen, ob und wie sie mit diesen Menschen solidarisch werden können. Neben Deutschland gelten Großbritannien und Frankreich sowie die Vereinigten Staaten als besonders weit entwickelte Industrienationen, umso größer erscheint die Aufgabe, vor der christlich-soziale Bewegungen in diesen Ländern gestellt sind.

Christian Organisation On Politics, Economics And Citizenship (COPEC) als Forum christlich-sozialer Bewegungen in Großbritannien

In Großbritannien hatte im 18. Jahrhundert die Industrialisierung begonnen und den Umformungsprozess der Gesellschaft in Gang gesetzt. Es hatte sich herausgestellt, dass sich die britischen Freikirchen aus ihrer Randstellung in die Rolle der Pioniere des „Sozialen Christentums“ vorarbeiten konnten. Die unter der Bezeichnung COPEC-Bewegung bekannt gewordene Organisation hat die gesellschaftliche Verantwortung in der britischen Gesellschaft unüberhörbar artikuliert und ist darin Vorbild für Europa und Nordamerika geworden.[1]

Die sich im 17. Jahrhundert herausbildenden protestantischen Gruppen, welche die vollständige Reform der Kirche angestrebt hatten, wurden als „Puritaner“ von der Staatskirche an den Rand der Gesellschaft gedrängt. Sie waren auch nach dem Toleranzedikt 1688 von der anglikanischen und schottischen Kirche ausgeschlossen.

Als Fremdbezeichnung für diese Gruppen war seit dem 18. Jahrhundert die Bezeichnung „Nonkonformisten“ in Gebrauch, um deutlich zu machen, dass ihnen kein Zugang zu öffentlichen Ämtern gewährt wurde. Sie wandten sich daher dem entstehenden industriellen Bereich zu. Als Unternehmer im Bergbau, in der Textilindustrie so-

[1] Justus Ferdinand Laun: *Soziales Christentum in England*. Geschichte und Gedankenwelt der COPEC-Bewegung, Berlin 1926, 11, 47-51(Evangelical Awakening, 18.Jh. and Social Awakening, 19. Jh.);
Martin Greschat: *Das Zeitalter der industriellen Revolution*, 1980, 24ff.; David Taylor: *Mastering Economic And Social History*, 1988, 46 (many entrepreneurs were non-conformist in religion), 230ff. (The Church of England did not encourage to poor people).

wie als Fachleute im Bankgewerbe und für das Verkehrswesen begannen sie Einfluss auf die britische Gesellschaft zu nehmen.[2]

Seit dem 18. Jahrhundert sammelten sich die „Nonkonformisten“ in methodistischen, baptistischen und kongregationalistischen Gemeinschaften, die unter der Gesamtbezeichnung „britische Freikirchen“ als Träger religiöser und sozialer Bewegungen in der Gesellschaft wirkten. Die sozialen Spannungen verschärften sich, nachdem 1819 Arbeiterdemonstrationen für bessere Lebens - und Arbeitsbedingungen durch das Militär niedergeschlagen worden waren. Seitdem standen die Arbeiter der Krone und ihrer Regierung ebenso feindlich gegenüber wie der englischen und schottischen Staatskirche, die aus der Sicht der Arbeiter mit den besitzenden und regierenden Kreisen verflochten waren. Die Freikirchen entwickelten dagegen im 18. und 19. Jahrhundert sowohl ökonomische Kompetenz als auch soziale Sensibilität. Vor allem nach ihrer rechtlichen Gleichstellung gewannen sie Beachtung. Ihrem Einsatz war es zu verdanken, dass bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sozialpolitische Reformen eingeleitet wurden.[3]

Die von den Freikirchen unternommenen Anstrengungen, die Lebens- und Arbeitsbedingungen der Arbeiterschaft zu verbessern, zielten auf den Ausbau der Sozialgesetzgebung. Die Sozialpolitik gründete auf Untersuchungen über die Wohnungsverhältnisse, die Ernährungslage, über die sanitären Zustände in den Slums der Industriezentren, ergänzt durch Erhebungen über das Gesundheitswesen in ganz Großbritannien. Die menschenunwürdigen Lebensverhältnisse der Arbeiter wurden in ihrem Ausmaß öffentlich bewusst gemacht. Die Freikirchen hatten die Gesellschaft auf ihre Verantwortung hingewiesen, die Regierung und das Parlament waren zum Handeln aufgefordert.[4]

In der anglikanischen und schottischen Staatskirche entstanden nun auch Gruppen, die sich ihrer sozialen Verantwortung bewusst geworden waren. Die anglikanische Gruppe um Frederick Denison Maurice erreichte in der britischen Gesellschaft Beachtung. Maurice beschrieb den „christlichen Sozialismus“ wie folgt: Sozialismus sei die Bewegung, die den Egoismus überwinde. Die christliche Motivation folge aus der

[2] *Mastering Economic*, 46.

[3] Greschat, 24-28, 30 (1824 Anerkennung der Arbeitervereinigungen zur Wahrnehmung ihrer Interessen, 1828 rechtliche Gleichstellung der britischen Freikirchen und 1837 forderten Verbände der Handwerker und der Intellektuellen die Fortsetzung der Sozialreformen im Rahmen der „the People’s Charter Movement“).

[4] Greschat, 110 -111(1840-1848 eine Phase des weiteren Ausbaus der Sozialgesetzgebung: Gesetze zur Regelung des Gesundheitswesens, Verbot der Kinderarbeit, Arbeitszeitregelung sowie Ansätze der Betriebsverfassung).

Inkarnation. Sofern Gott in die Wirklichkeit der Welt eingegangen sei, entstehe für den Christen die Aufgabe, in der Welt so zu wirken, dass das Erlösungswerk Christi von allen Menschen erfahren werde. Die christlichen Kirchen sollen daher aufgrund gemeinsam anerkannter „geistlicher Zeichen" für die Herrschaft (Kingdom) Christi in der Welt arbeiten. In solcher Ausrichtung mögen die Christen für die „Versöhnung" der Gesellschaftsschichten wirken. Ein Netz von Vereinigungen und freier Initiativen in der Gesellschaft könne genutzt werden, um die Zusammenarbeit der gesellschaftlichen Schichten einzuüben.[5] Maurice und seine Bewegung, auch sonstige Gruppen stießen in den Staatskirchen und in Kreisen der Oberschicht auf Widerstand, nachdem er und andere christliche Sozialreformer während des Streiks 1852 öffentlich für die Arbeiter eingetreten waren. In der sich herausbildenden Arbeiterbewegung fanden einzelne christliche Sozialreformer aus den Freikirchen und Staatskirchen Anerkennung; aber von der Staatskirche als Institution sagte sich die Arbeiterschaft los und zur Regierung trat sie in politische Opposition.

In der zweiten Hälfte des 19.Jahrhunderts wurde auf verschiedene Weise versucht, die Arbeiterschaft für das Christentum zurück zu gewinnen. Erstens gründeten Studenten Gemeinschaften, denen Mitglieder der anglikanischen und schottischen Staatskirche sowie der Freikirchen angehörten. Sie lebten in Arbeitervierteln im Osten Londons, um beispielhaft christliche Solidarität zu verwirklichen. Materielle Unterstützung, Arbeitsvermittlung, persönliche Beratung, vor allem Aus- und Fortbildung waren die Schwerpunkte der Arbeit. Diese „Settlement-Bewegung" versuchte, die räumliche und kulturelle Trennung der sozialen Schichten in den Städten zu überwinden. Sie wurde das Vorbild für entsprechende Initiativen in Nordamerika und in Kontinentaleuropa. Zweitens entwickelte William Booth durch die Gründung der „Heilsarmee" die Variante der Hinwendung zu den Menschen in den Elendsvierteln. Er setzte bei den Lebensverhältnissen in den Slums an, verzichtete auf „bürgerliche" Formen des Christentums, sondern bediente sich „evangelistischer" Methoden, die, wie er annahm, die Menschen in den Slums erreichen.[6] Drittens entstand in der Industrieregion Nordenglands die Gruppe um Charles Gore, die Theologen und Kir-

[5] Greschat, 108-110(Frederick Denison Maurice, 1805 -1872, anglikanischer Sozialreformer und Professor am King's College London, 1866ff. in Cambridge).

[6] Greschat, 165ff. (britische Settlement-Bewegung, seit der 2. Hälfte des 19. Jh. Vorbild für solche Bewegungen in Nordamerika und in Kontinentaleuropa, Gründung der Salvation Army durch William Booth, 1829 - 1912); Ch. Sachße, Art., „Fr. Siegmund-Schultze, die SAG und die bürgerliche Sozialreform", in: *Friedrich Siegmund-Schultze. Ein Leben für Kirche, Wissenschaft und soziale* Arbeit, hg. v. Heinz-Elmar Tenorth u. a., Stuttgart 2007, 35ff. (1884 wurde die „Arnold Toynbee Siedlung" als erste „Soziale Arbeitsgemeinschaft" [SAG] gegründet. Mit ihr begann die „Settlement-Bewegung.).

chenmitglieder der anglikanischen Kirche und der Freikirchen in der „Church Socialist League“ verband. Ihr Programm, das wie bei Maurice durch die Lehre von der Inkarnation bestimmt war, artikulierte die Forderung nach der politischen, ökonomischen und sozialen Emanzipation von Frauen und Männern. Ferner wurde zur Sicherung des Lebensstandards die Vorstellung von der Sozialbindung des Eigentums entwickelt. Darüber hinaus leistete die Liga vorbildliche Sozialarbeit in den Gemeinden. Politisch trat sie durch ihre Kritik am Nationalismus hervor, der sich seit Ende des 19. Jahrhunderts als Imperialismus und Militarismus in der britischen Gesellschaft ausgebreitet hatte.[7] Die Staatskirche und die Oberschicht bekämpften die Liga. Deshalb kam das Bestreben auf, für die christlichen Sozialbewegungen eine Dachorganisation zu gründen. Die “Conference On Christian Politics, Economics And Citizenship” (COPEC) erlangte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts besondere Bedeutung. Sie hatte ihre geschichtlichen Wurzeln im Puritanismus des 17. Jahrhunderts, der im 18. Jahrhundert an der spirituellen Gestalt der Erweckungsbewegung und im 19. Jahrhundert an der freikirchlichen Sozialbewegung partizipierte. Die religiösen Überzeugungen der Methodisten, Baptisten, Kongregationalisten flossen mit organisatorischen Formen des Calvinismus zusammen. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstand das Forum der Fachleute aus Wirtschaft und Politik, aus Wissenschaft und Kultur, zudem aus der Sozialarbeit. Wichtige Anstöße zum Verständnis der Industriegesellschaft verdankt die Christenheit diesen Fachleuten.[8] Ihrer Arbeit ging voraus:1889 begann die Zusammenarbeit der Sozialdienste, 1911/12 wurde die Institution *The Interdenominational Social Service Council* geschaffen, um im Rahmen der ersten landesweiten Konferenz ihre für Großbritannien geltende Zusammenarbeit zu beraten. 1919 wurde das Exekutiv-Komitee gebildet, das die Arbeit in den britischen Industrieregionen zu koordinieren hatte. In diesem waren die Freikirchen, die anglikanische und die schottische Staatskirche, auch die römisch-katholische Kirche vertreten. Den Vorsitz übernahmen die Quäkerin Lucy Garden und der anglikanische Bischof William Temple.[9]

Die COPEC-Bewegung orientierte sich an den folgenden Vorstellungen: Die Welt muss als Ganzes begriffen werden, daraus folgt die Weltverantwortung der Christen.

[7] Greschat. 165, 169 -170(Charles Gore, 1853 - 1932, anglik. Bischof in Worcester, Birmingham, Oxford, 1919ff. Professor in London).

[8] J. F. Laun, *COPEC*, 36-39, 90-91 (112 -128, 136-137); (Siegmund-Schultze, Art, COPEC, in: *Die Eiche* 12.Jg. Nr.3,1924, 361f. und 14.Jg. Nr.4, 1926, 472-474); vgl.Greschat, 18-20, 25-27 und Mastering Economic, 230ff.

[9] J. F. Laun, *COPEC*, 58ff., 95 -100 (vgl. Greschat, 164-166).

Ferner begründen die Grundsätze „Gerechtigkeit, Brüderlichkeit und Solidarität“ die christliche „Kulturarbeit “, die den Menschen als Person im industriellen System und bürokratischen Staat achtet. Die COPEC-Bewegung trug dazu bei, dass Christen in Europa und in Nordamerika die Industrialisierung als Herausforderung ihrer Überzeugung und ihrer Praxis begriffen, ohne die Schwierigkeiten zu unterschätzen, die christliche Botschaft in der nicht mehr christlich geprägten Gesellschaft zur Geltung zu bringen.[10]

Die soziale Bewegung im französischen Protestantismus, die Avantgarde in der Minderheit

Die soziale Bewegung im französischen Protestantismus wird skizziert, um den Hintergrund anzudeuten, vor dem ihre Repräsentanten sich an der Zusammenarbeit der Christen angesichts der Herausforderung der Industrialisierung beteiligt haben.
Der französische Protestantismus lebte als Minderheit, in unterschiedlicher Dichte über das Staatsgebiet verteilt, zudem im 19. Jahrhundert in konfessionelle und liberale Strömungen gespalten. Seine Führungsschicht gehörte dem aufstrebenden Bürgertum an, das die individuellen Eigentumsrechte verteidigte und die freie Wirtschaftsordnung bevorzugte. Nachdem 1905 die Trennung von Staat und Kirche vollzogen war, galt der Protestantismus im Gegensatz zum Katholizismus als die Kraft, welche den Prozess der Modernisierung der Gesellschaft und die republikanische Verfassung unterstützte. Die Erwartung, Menschen aus den verschiedenen Gesellschaftsschichten für den Protestantismus zu gewinnen, erfüllte sich nicht. Vielmehr stand der Protestantismus gegenüber der katholischen Mehrheit unter Rechtfertigungsdruck, seine Loyalität zur französischen Nation zu beweisen.[11]
Im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts versuchten Persönlichkeiten, die Arbeit der Gemeinden auf die Herausforderungen, die sich aus der Modernisierung der Gesellschaft ergaben, auszurichten. Sie waren bestrebt, durch die christliche Sozialarbeit die Spannungen zwischen den die Modernisierung der Gesellschaft ablehnenden und den sie bejahenden Kirchenmitgliedern zu überwinden. Sie profilierten sich ähnlich der britischen und nordamerikanischen Settlement-Bewegung durch ihr Wirken in den Industrieregionen Nordfrankreichs. Zu ihren Arbeitsformen gehörten Begegnungen mit der Arbeiterschaft mit dem Ziel, ihre Selbstorganisation zu unterstüt-

[10] J. F. Laun, *COPEC*, 136 -140.
[11] Greschat, 193.

zen; hinzukamen Bildungsprogramme für Jugendliche und Erwachsene sowie materielle Hilfe in Notfällen. Wilfred Monod und Elie Gounelle traten als führende Persönlichkeiten hervor, die in sozialethischer Reflexion und durch sozialpolitisches Handeln darauf hinwirkten, dass die Menschen in der Arbeitswelt befähigt wurden, ihre Würde zu bewahren und in religiös begründeter Sittlichkeit zu bewähren. Ihre Vorstellungen und Ziele gewannen in der französischen Gesellschaft, vor allem durch die Zeitschrift „La Revue Le Christanisme Social" Beachtung, um die Anerkennung ihrer Arbeit hatten sie jedoch stets zu kämpfen. Die Mehrheit der protestantischen Kirchenmitglieder lehnte die christliche Sozialarbeit sogar ab.[12]

Die soziale Erweckungsbewegung im nordamerikanischen Christentum als Fundament des „Federal Council"

Die Erörterung der sozialen Bewegung im nordamerikanischen Christentum berücksichtigt die Unterscheidung der *Evangelical Revival* des 18. und der *Social Revival* des 19.Jahrhunderts. Sie beachtet außerdem die Tatsache, dass die Zeitschriften *Die Christliche Welt* und *The Constructive Quarterly* der publizistischen Aufgabe der Vermittlung von Christentum und Kultur, von Kirche und Gesellschaft die „soziale Frage" integriert haben. In die Wirtschafts- und Sozialgeschichte der
Vereinigten Staaten wird die Darstellung der gesellschaftspolitischen Bedingungen für die Sozialarbeit der amerikanischen Christen eingezeichnet.[13]
Die „offene" Gesellschaft der Vereinigten Staaten und Kanadas war aus der Einwanderung europäischer Bevölkerungsgruppen entstanden, dem die Entstehung und Entwicklung der christlichen Denominationen entsprach. Die Komplexität der Gesellschaft verstärkte sich noch, weil ehemalige afrikanische Sklaven ihre Stellung in der

[12] Greschat, 194 (Elie -Joel Gounelle, 1865 -1950, Éd.„La Revue Le Christianisme Social" und Wilfred Monod, 1867-1943, Prof. in Paris, Präsident der franz. Sektion des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit); 1898 Gründung von Sozialzentren, die die Bezeichnung „La Solidarité" trugen.
[13] Beiträge zur Unterscheidung „Evangelical Revival", 18. Jh. von der „The Awakening of American Protestantism - Social Revival", 19. Jh., in: *The Constructive Quarterly* Vol. I, 1913, 101-102 und Eduard T. Devine, Art., „The Social Work in America", in: *The Constructive Quarterly*, Vol. II, 1914, 818-837; Walter Rauschenbusch, Art., „Kirche und soziale Bewegung in America", in: *Die Christliche Welt* 22. Jg. Nr.14 -17, 1908, 346-349, 367-370, 395-399, 410-414 (Untertitel: Nr. 14/15 „Kirche und soziale Bewegung in Nordamerika", Nr. 16/17 „Der Anteil der Kirche an den sozialen Kämpfen, Die Kirche und die neusten Probleme");
Walter Rauschbusch (1861-1918): Vorfahren gehörten zu westfälischen Baptisten, die in die USA ausgewandert waren. Er besuchte deutsche Schulen und studierte in Marburg, danach in Rochester, USA. Er wurde 1886 Pfarrer der deutsch-baptistischen Gemeinde in New York und wirkte seit 1902 als Hochschullehrer für Neues Testament und Kirchengeschichte am theologischen Seminar der Baptisten in Rochester, Staat New York.

Gesellschaft zu erkämpfen hatten und Einwanderer aus Asien ihren gesellschaftlichen Standort suchten. In Nordamerika wirkte die soziale Bewegung unter der Bezeichnung „Social Gospel“, die im „Federal Council Of The Churches Of Christ in America“, dem Zusammenschluss aller wichtigen christlichen Glaubensgemeinschaften, ihren kirchengeschichtlichen Bezugspunkt gefunden hatte.[14]

Die Gesellschaft in den Vereinigten Staaten war keinem Harmoniemodell gefolgt, sondern auf Gewalt aufgebaut. Ihre Geschichte wurde von mehreren Konflikten durchzogen, die ihren Bestand gefährdeten. Der älteste Konflikt brach auf, als die Europäer die Ureinwohner des Kontinents physisch nahezu vernichteten. Die zweite Zerreißprobe erschütterte die Gesellschaft in der Auseinandersetzung um die Versklavung der Afroamerikaner. Schließlich verschärfte die Industrialisierung die sozialen Spannungen.

Nach Ende des amerikanischen Bürgerkrieges wuchsen im Osten und Norden die Industriezentren, gleichzeitig begannen die weißen Siedler, in den Westen des Kontinents vorzustoßen. Mit der Dynamik der Industrialisierung hatte der Aufbau der Gesellschaftsordnung, die der Wirtschaftsform industrieller Produktion entsprach, nicht Schritt gehalten. Das Verhältnis von „Kapital und Arbeit“ war ein Gewaltverhältnis, der erwirtschaftete Reichtum in der Hand weniger konzentriert, die politischen Institutionen durch Korruption untergraben. In der Bevölkerung breitete sich der Alkoholismus aus, der viele Menschen psychisch und physisch ruinierte. Schließlich konnte in der durch die Industrialisierung geformten Gesellschaft von der Freiheit des Bürgers kein Rede sein, sondern Männer, Frauen und Kinder waren der Ausbeutung ihrer Arbeitskraft und nicht selten der Zerstörung ihrer Gesundheit ausgeliefert.[15] In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden im Norden und Osten Industriezentren, welche die Einwanderer als Arbeitskräfte anzogen. Die weniger qualifizierten Menschen aus Ost - und Südeuropa traten auf dem Arbeitsmarkt in Konkurrenz zu den seit langem eingewanderten qualifizierten Arbeitern; auch die Afroamerikaner wurden nach ihrer Befreiung zu Konkurrenten. Die Arbeitgeber trieben die verschiedenen Arbeitnehmergruppen gegeneinander, um zu verhindern, dass sie sich solida-

[14] Editors R.T. Handy, L.A. Loetscher, H.S. Smith: „American Christianity. A Historical Interpretation with Representative Documents”, Volume II, 1820-1960, New York 1963 [zit. Documents, 1963]; *Documents*, 394-396, 401-403 : Hauptwerke W. Rauschbuschs ‚The Christianity And The Social Crisis, New York 1907 und A Theology For The Social Gospel, New York 1917 (Walter Rauschenbusch hat die Social Gospel-Bewegung nicht gegründet, sie aber theologisch profiliert. Sie hat ihren Bezugspunkt in „The Federal Council Of Churches Of Christ In America“.);vgl.Reinhart Müller: *Walter Rauschenbusch*. Ökum. Studien, hg.v. Ernst Benz, Leiden.Köln 1957, Vorwort (ökum. Seminar, Marburg: „ökumenische Bewegung und soziale Frage“), 3f.

[15] Rauschenbusch, in: *Ch W* Nr. 16, 1908, 395-399 und *Documents*, 1963, 359ff.

risierten. Die entstandenen Konzerne errichteten in den wichtigen Wirtschaftszweigen Kartelle, die den Markt beherrschten und die Preise diktierten. Die Existenz der kleinen und mittleren Betriebe, unter ihnen Handwerker, Geschäftsleute und Farmer, wurde zerstört. Die sozialen Konflikte konnten nicht mehr durch die Wanderung in den Westen des Kontinents kompensiert werden. Ferner waren Binnen - und Weltmärkte starken Schwankungen unterworfen. Die Vereinigten Staaten wurden von Arbeitskämpfen erschüttert, in denen die Wirtschaftsführung die Regierung aufforderte, gegen die Arbeiterschaft Militär einzusetzen. Die Erbitterung der Arbeiterschaft wuchs, weil auf den gesellschaftlichen Ebenen, also in den Kommunen, in den Einzelstaaten und im Bundesstaat die führenden Kreise der Wirtschaft die politischen Entscheidungen durch Bestechung der Verantwortlichen beeinflussten. Die sozialen Spannungen drohten bürgerkriegsähnliche Formen anzunehmen.[16]

Die am Anfang der Vereinigten Staaten im Konsens vertretenen Überzeugungen hatten sich als brüchig erwiesen. Der Grundsatz, dass der Staat das wirtschaftliche Handeln der Bürger nicht einschränken dürfe, war angesichts der Konzentration des Reichtums in der Hand weniger und der Verelendung der Bevölkerung zu korrigieren, denn in ihrer Notlage konnten die meisten Bürger ihre staatsbürgerlichen Rechte nicht wahrnehmen. Die verbreitete Korruption zeigte zudem, dass die Beziehung zwischen „Politik und Wirtschaft“ ungeordnet war.[17] Die andere, in der amerikanischen Gesellschaft verankerte Überzeugung, nach der jeder Einzelne durch Intelligenz und Tüchtigkeit in seinem Leben erfolgreich sein werde, wurde ebenfalls erschüttert. Die Entstehung der Konzerne und ihrer Kartelle sowie die undurchsichtige Verflechtung von Wirtschaft und Politik bewirkten, dass der einzelne Mensch in den Bemühungen, sich seine Existenz aufzubauen, scheiterte.

Die ökonomische Krise hatte die gesellschaftliche Krise und diese die Krise der die amerikanische Gesellschaft tragenden Überzeugungen verursacht. Dieser dreifachen Krise standen die christlichen Denominationen „irritiert“ gegenüber. Wie in Europa neigten die Glaubensgemeinschaften in Amerika dazu, die bestehende Gesellschaftsordnung zu stützen. Sie waren in der Überzeugung ebenso befangen wie andere, die durch die puritanische Tradition geprägt waren, dass der Erfolg des Menschen in seinem Leben von der Fähigkeit zur Disziplin abhängig sei.[18]

---

[16] Rauschenbusch, in: *Ch W* Nr. 14, 1908, 346 -349 und *Documents*, 1963 , 359 -365 (Arbeitskämpfe mit vielen Opfern 1877, 1886, 1892, 1894 - die Spannungen wurden mit dem Bürgerkrieg,1861-1865, verglichen.).

[17] *Documents*, 1963, 360ff.

[18] Rauschenbusch, in: *Ch W* Nr. 14, 1908, 348 und *Documents*, 1963, 362-365.

In den amerikanischen Denominationen entstanden aber Bewegungen, die zwischen religiösem Geist und kirchlicher Institution unterscheidend die calvinistische Vorstellung, dass Religion und Gesellschaft einander zugeordnet seien, in soziale Bahnen lenkten. Die freie religiöse Überzeugung verlieh den Trägern der sozialen Bewegungen das „prophetische Feingefühl für soziales Unrecht".[19] Die sozialen Bewegungen verwirklichten die „prophetische Funktion" der christlichen Gemeinde. Einerseits wurden sie durch die Zersplitterung der Glaubensgemeinschaften eingeschränkt, andererseits nutzten sie die offene Gesellschaft. Die Unabhängigkeit von staatlicher Bürokratie und die Möglichkeit, dass sich jeder Bürger in der Gesellschaft engagieren konnte, begünstigte ihre Wirksamkeit. Es gelang entsprechend, in den Bewegungen Theologen und Nichttheologen, Frauen und Männer zur Mitarbeit zu gewinnen.[20]
Die sozialen Bewegungen, zusammengefasst in der Bezeichnung „Social Gospel", erreichten, dass sich die soziale Sensibilität in der amerikanischen Gesellschaft durchsetzte und die Politiker ihre Verantwortung erkannten. Es wurde anerkannt, dass amerikanische Christen freie Gemeinschaften gegründet hatten, um beispielhaft in den Industriegebieten zu leben, zu arbeiten, den Menschen in den Elendsvierteln zu helfen. Ihre „organized charity" war nach dem britischen Vorbild „Social-Settlement" bezeichnet worden, die mit der neuen Rolle der Frau in der Gesellschaft verbunden war. Sie konzentrierten sich darauf, geeigneten Wohnraum zu beschaffen, Kranke kostenlos zu behandeln und Seuchenprävention zu praktizieren. Wichtig war zudem die Aus - und Fortbildung der Arbeiter und ihrer Familienangehörigen. Ferner wurde die Kriminalprävention durch Sozialarbeit verstärkt. Besondere Bedeutung kam daher der Fachausbildung von Sozialarbeitern zu.[21] Die sozialen Bewegungen in den christlichen Glaubensgemeinschaften hatten gegen die Machtgruppen, welche rücksichtslos ihre Interessen durchsetzten und die Verelendung der Bevölkerung wie die Zerstörung der Umwelt verursachten, die Wirtschaftsführer und die Politiker zur Verantwortung für den Zusammenhalt der Gesellschaft aufgerufen. Persönlichkeiten und Gruppen der sozialen Bewegungen aus verschiedenen christlichen Denominationen setzten sich dafür ein, dass den Vereinigungen (trusts) der Kapital-

[19] Rauschenbusch, in: *Ch W* Nr. 15, 1908, 367 (vgl. *Ch W* Nr. 14 + 15, 1908, 349, 367-368).
[20] Rauschenbusch, in: *Ch W* Nr. 15, 1908, 368f.
[21] Eduard T. Devine, Art., „The Social Work in America", in: *The Constructive Quarterly*, Vol. II, 1914, 818ff.; *Documents*,1963, 368f. ;Ch. Sachße, Art., „Fr. Siegmund-Schultze, die SAG und die bürgerliche Sozialreform", in: *Fr.Siegmund-Schultze. Ein Leben f. Kirche, Wissenschaft u. soziale Arbeit*, Stuttgart 2007, 39-41(1886 wurde die „Neighbourhood Guild" in New York gegründet. Seit 1890 war die Settlement-Idee in Deutschland diskutiert und 1911 in der Form der „Sozialen Arbeitsgemeinschaft in Berlin-Ost" [SAG] verwirklicht worden. Vgl. *Die Eiche* 2. Jg. Nr. 2 1914, 78-82).

eigentümer die Organisationen (unions) der Arbeitnehmer gleichberechtigt gegenüberstanden und dass die Sozialgesetzgebung entwickelt wurde, die das für die Gesellschaft notwendige Maß an Solidarität gewährleistete. Seit Anfang des 20. Jahrhunderts griffen Politiker in den Vereinigten Staaten die Impulse der christlichen Bewegungen auf und begannen, die Sozialgesetzgebung zu verwirklichen, nicht zuletzt aus Furcht vor der Radikalisierung der Arbeiterbewegung. Die Christen wiesen daraufhin, dass die amerikanische Verfassung die Rechte des Menschen artikuliert, die unter den Bedingungen der Industrialisierung zur Geltung zu bringen seien. Daraus leiteten sie die soziale Verantwortung des Staates ab:

„The social responsibility of State […] under the protection of the Constitution to urge legislation in behalf of the working man".[22]

Die amerikanische Sozialbewegung führte keinen revolutionären Angriff gegen die sie umgebende Gesellschaft, aber sie trieb im „prophetischen Geist" die Reformen zugunsten der arbeitenden Menschen an. Sie wurde das „soziale Gewissen" in Wirtschaft und Politik, Kultur und Wissenschaft, besonders in Denominationen. Sie formulierte ihre Ziele so: „Social Work is a comprehensive term, including all conscious efforts to prevent hardship and injustice, to improve working or living, or to help individuals who are prevented by misfortune from realizing the standards to which, they have been accustomed".[23]

In Nordamerika war die Bewegung „Social Work" bzw. „Social Gospel" anders als in Europa in den christlichen Denominationen verankert. Die Verpflichtung, sich in der Gesellschaft für die Lebens - und Arbeitsbedingungen einzusetzen, wurde allgemein anerkannt. Das hatte seinen Grund darin, dass der Zusammenschluss der protestantischen Denominationen, dem sich die anglikanischen und orthodoxen Glaubensgemeinschaften anschlossen, das Anliegen der Sozialbewegung in sich aufnahm und so ihre Wirkung in der Gesellschaft verstärkte. Der erste Schritt zum Bund der Denominationen wurde 1905 getan, dem 1908 die Gründung des „Federal Council" folgte, dessen Gründungsdokument bezeichnenderweise „Social Creed" genannt wurde. In diesem war die Aufgabe formuliert, durch die Zusammenarbeit der christlichen Denominationen, unter Wahrung der Eigenständigkeit in Lehre und Kirchenordnung, den Herausforderungen der Industriegesellschaft vom christlichen Standpunkt aus

[22] *Documents*, 1963, 368 (369-370); vgl. Fr. Naumann: „Vom Industrieuntertan zum Industriebürger", 1907 (Verfassungsordnung im Bereich der Wirtschaft analog zum politischen Bereich).

[23] Eduard T. Devine, Art., „The Social Work in America", in: *The Constructive Quarterly* Vol. II, 1914, 824; Samuel M.C.Cavert: *The American Churches …*, New York 1968, 28ff. (Response to social challenge).

wirksamer begegnen zu können. In dem Gründungsdokument wurde bestimmt: Erstens die christlichen Gemeinschaften sollen zum Dienst in der Gesellschaft zusammengeführt werden. Zweitens „To secure influence in all matters affecting moral and social conditions of people, *to promote the law of Christ in every relations of human life*".[24] In der Konsequenz dieser Bestimmungen arbeitete seit 1911 der Federal Council mit der „American Federation of Labor" zusammen und beobachtete kritisch die Außenpolitik der Vereinigten Staaten. 1914 war der Federal Council an der Gründung von „The World Alliance of Churches for Promoting International Friendship" beteiligt. Die nationalen und konfessionellen Grenzen überschreitend wurde mit der „World Alliance" die Organisation für einzelne Christen, Gruppen und Organisationen geschaffen, um nach dem „Gebot Jesu" für soziale Gerechtigkeit und für den Weltfrieden zu arbeiten.

In Nordamerika und in Europa hat jeder Christ, der sich für soziale Gerechtigkeit und für den Frieden einsetzt, mit gesellschaftlichen und kirchlichen Institutionen zu kämpfen. In den christlichen Gruppen finden sich Menschen mit „prophetischen Kräften und mit Verantwortungsbewusstsein" eher als in den Bereichen des Staates, der Wirtschaft, der Justiz und der Presse. Das aber setzt voraus, dass sich die Christen den Bedingungen der Industrialisierung aussetzen und die Spannungen zwischen christlichem Ethos und gesellschaftlicher Wirklichkeit ertragen.[25] Die Menschen im traditionellen kirchlichen Milieu neigen eher den bürgerlichen Werten zu wie Bildung, gesellschaftlicher Status mit entsprechendem Einkommen, auch zu Religion. Sie vertrauen auf die Geltung von Gesetz und Ordnung und achten die Autorität des Staates. Die Arbeiterschaft erlebt ihre industrielle Umwelt als Zwang zur Selbstbehauptung. Die Werte wie Nachbarschaft, Anerkennung und gegenseitige Unterstützung in unbedingter Gleichheit sind für das Überleben wichtig. Den christlichen Kirchen ist in der Regel verborgen geblieben, welcher Kampf zu überleben den Arbeitern und ihren Familien auferlegt worden ist, während der Sozialismus der Arbeiterschaft Rückhalt und sogar Geborgenheit geboten hat.

[24] *Documents*, 1963, 394 (No 158): „The rise of Social Gospel was a major factor in bringing about the Organisation of the Federal Council"; (Ed.) F. Harry Ward: „Social Creed of the Churches". The Commission on the Church and the Social Service of the Churches of Christ in America, New York in Bezug auf den Philadelphia -Report, 1908 (15.-21. 11.1905 Meeting Carnegie Hall in New York u. 02.-08.12.1908 Gründung des Federal Council in Philadelphia).

[25] Rauschenbusch, in: *Ch W* Nr. 17, 1908, 411-414; Martin Rade, Art., „Kirche und soziale Bewegung in Amerika", in: *Ch W* Nr. 17, 1908, 346-347, 395-396, 410.

1.5 Die „Weltchristenheit“ als Leitvorstellung in der Auseinandersetzung mit der Industrialisierung

Die Kirchen als Institutionen sind im 19. und frühen 20. Jahrhundert durch nationale und konfessionelle Bindungen in ihrem Wirkungskreis begrenzt. Das Bewusstsein weltweiter Zusammengehörigkeit ist durch die Pionierarbeit einzelner Persönlichkeiten und Bewegungen außerhalb der verfassten Kirchen entstanden. In diesem Abschnitt des einleitenden Teils steht die Vorstellung von der W*eltchristenheit* im Mittelpunkt, deren Entstehung durch die christliche Jugendbewegung und durch die Weltmission vorbereitet worden ist.

Die christliche Jugendbewegung ging seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf die Auswirkungen der Industriegesellschaft für die Lebensbedingungen der jungen Menschen ein und suchte ihnen Orientierung zu geben. Ihren Organisationen schlossen sich junge Menschen aus den christlichen Konfessionen und aus allen Nationen an. Die MitarbeiterInnen der europäischen und nordamerikanischen Missionsgesellschaften machten die Erfahrung, dass christliches Leben im nichtchristlichen Umfeld nur Bestand haben wird, wenn konfessionelle und nationale Grenzen überschritten werden. In der Jugendbewegung und in der äußeren Mission wurde erkannt, dass soziale Konflikte auf nationaler Ebene und die imperialistische Konfrontation auf internationaler Ebene Kennzeichen der Divergenz zwischen technischem Fortschritt und wirtschaftlicher Prosperität einerseits und dem Beharrungsvermögen überkommener gesellschaftlicher und politischer Institutionen andererseits waren.[26] Die Studentenbewegung als Teil der christlichen Jugendbewegung und die Missionsgesellschaften, ebenso die christlichen Friedens- und Sozialbewegungen schufen die Kommunikation zwischen europäischen und nordamerikanischen Persönlichkeiten und Gruppen, die sich seit Ende des 19. Jahrhunderts für die Verständigung der Völker und für die Zusammenarbeit der Christen einsetzten. Peter Ainslie, Charles Brent, Robert H. Gardiner, Charles Macfarland, Friedrich Siegmund-Schultze

[26] William Richey Hogg: *Ecumenical Foundation A History Of The International Missionary Council And Its Nineteenth Century Background*, New York 1951, Preface IX-XI, 1-3, 9 -12 (The World Christian fellowship The Ecumenical Movement, the great new fact of our era … resulted from the missionary enterprise.); Karl Kupisch: *Der Deutsche CVJM. Aus der Geschichte der christlichen Vereine junger Männer Deutschlands*, Kassel 1958, 11-12 (Entstehung Young Men’s Christian Association in der britischen Industriegesellschaft); Reinhard Frieling: *Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910 - 1937*, Göttingen 1970, 9-10 (Naturwissenschaft und Technik förderte Wirtschaftswachstum. Die Nationalstaaten reagierten auf die „Moderne“ durch Imperialismus.).

und Nathan Söderblom erwiesen sich besonders als Förderer der Dialogfähigkeit der Christen.[27]

Bedingt durch die Geschichte der Einwanderung war in den Vereinigten Staaten eine Vielzahl christlicher Denominationen entstanden, die mehr zur gegenseitig hemmenden Konkurrenz als zur Darstellung der Vielfalt christlichen Lebens geführt hatte. Zudem waren die Glaubensgemeinschaften an den Rand der Gesellschaft gedrängt.

Aus den größeren Denominationen presbyterialer und episkopaler Prägung erwuchsen Anstöße für die Zusammenarbeit der Christen in der Gesellschaft, deren Umsetzung Ainslie, Brent, Gardiner und Macfarland zu verdanken war. Sie setzten sich für den Zusammenschluss der protestantischen, anglikanischen und orthodoxen Gemeinschaften ein; auch jüdische Gemeinschaften standen mit ihm in Verbindung. Dieser „Federal Council" wirkte seit 1908 als Organisation für die Zusammenarbeit in der Gesellschaft der Vereinigten Staaten. Von ihm ging außerdem der Anstoß aus, den Dialog der nordamerikanischen Denominationen auf Europa auszudehnen.[28]

Der Studentenweltbund innerhalb der christlichen Jugendbewegung, die Missionsgesellschaften, die Sozial - und Friedensbewegungen, der Federal Council sowie der 1914 gegründete „Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen" ebneten den Weg zur Begegnung der Christen aus Europa und Nordamerika. 1920 unterschieden Delegierte aus den für die Begegnung der Christen eintretenden Kirchen unter der Bezeichnung „Life and Work" die Zusammenarbeit in der Industriegesellschaft von dem Dialog über Fragen des Glaubens und der Kirchengestalt unter der Bezeichnung „Faith and Order". Demgegenüber blieben die verfassten Kirchen in Europa, auch anglikanische und lutherische Gemeinschaften in Nordamerika, auf Distanz. Sie befürworteten zwar die Zusammenarbeit in der Gesellschaft, aber im Dialog über Glauben und Kirchenverfassung strebten sie nicht mehr als ein gegenseitiges Verständnis für die geschichtlich gewachsenen konfessionellen Positionen an. Kirchenleitungen und Kirchenmitglieder vermochten kaum, den überkonfessionel-

[27] (Eds.) Ruth Rouse/Stephan Neill: *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*, London 1954 (Geschichte der ökumenischen Bewegung) Bd.I, 1517-1948 Teil 1+2, Göttingen 1957/1958 (Göttingen 1963/1974[2]), Teil 2 1958, 2ff., 5ff., 101ff., 110ff. (Bedeutung des studentischen Zweigs des YMCA und der Denominationen in den Vereinigten Staaten sowie der britischen Freikirchen für die christlichen Einigungsbemühungen).

[28] William Adams Brown, Art., „The Soul Of the Federal Council ", in: *The Christian Union Quarterly* No 1 (Vol. XVI) July 1926, 17: „Federal Council … to bring the Christian Church of America into united service for Christ and the World … and its responsibility to the World." u. Reinhard Frieling: *Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung* 1910-1937, Göttingen 1970,16 (230-231): Der durch Aufklärung und Pietismus geprägte Gedanke der Einheit der Menschheit verwirklichte sich seit dem 19. Jh. als Weltmission und Weltverantwortung;ferner Karl-Christoph Epting: *Ein Gespräch beginnt*. Die Anfänge der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung in den Jahren 1910-1920, Zürich 1972, Vorwort, 25 („The year 1910 was the year of general awakening in the Christian unity.").

len und übernationalen Tendenzen zu folgen, die sich in Life and Work und in Faith and Order artikulierten. Sie galten einerseits als Ausdrucksformen der Erweckungsbewegung des 18. und 19. Jahrhunderts, andererseits als Konsequenz jener Position im Protestantismus des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts in Europa und in Nordamerika, die sich um die Vermittlung von Christentum und Kultur, von Kirche und Gesellschaft bemühte.[29]

[29] Frieling: *Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung*,1970, 76 (Skepsis besonders gegenüber Faith and Order im Luthertum und Anglikanismus); Hanns Kerner: *Luthertum und Ökumenische Bewegung für Praktisches Christentum 1919-1926*,Gütersloh1983,18-19,22-26(Die Geschichtsschreibung der ökum. Bewegung in der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts hat die Differenzen eher verdeckt. Es ist aufzuarbeiten, dass der „ökumenische Gedanke“ nicht in den verfassten Kirchen verankert war.); Wolfram Weiße: *Praktisches Christentum und Reich Gottes. Die ökum. Bewegung Life and Work 1919-1937*, Göttingen 1991, 35-38 (Das Problembewusstsein der verfassten Kirchen in Bezug auf die Industriegesellschaft und ihrer Stellung in dieser war nicht sehr ausgeprägt.).

1.5.1 Die christliche Jugendbewegung und die Missionsarbeit als Wegbereiter der christlichen Einigungsbewegungen (Mitte des 19. Jahrhunderts und frühes 20. Jahrhundert)

Mitte des 19. Jahrhunderts begannen junge Menschen, die ihre Berufe im Bereich des Handwerks, des Handels und der Industrie ausübten, Vereinigungen zu gründen. Anfangs suchten diese Anschluss an Freikirchen, ehe sie sich seit 1851 als selbständige Bewegung, von Großbritannien ausgehend, in Nordamerika und Kontinentaleuropa ausbreiteten. Zwischen 1851 und 1855 waren zahlreiche regionale Vereine entstanden, die sich in nationalen Verbänden organisierten. Innerhalb der regionalen Vereine wurden „Hilfsvereine" gegründet, in denen junge Arbeiter im Falle der Arbeitslosigkeit materielle Unterstützung und persönlichen Halt fanden. Solche Hilfsvereine waren nicht an Konfessionen gebunden und arbeiteten über die Grenzen von Kirchengemeinden hinweg.[1] Junge Erwachsene aus den Bereichen des Handwerks und der Industrie gehörten in dieser Anfangsphase zum CVJM. Seit 1880 traten ihm auch junge Akademiker, unter ihnen Theologen, bei. In der weiteren Entwicklung begannen die örtlichen Vereine mit der Kinder- und Jugendarbeit.

In der Jugendbewegung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren Elemente des Pietismus und des älteren Methodismus wirksam. Vor allem war sie durch Erfahrungen der „industriellen Revolution" geprägt. Daher verstärkte sich die Überzeugung, dass in dem gesellschaftlichen Wandel „die Kräfte des Christentums" nicht brach liegen bleiben dürften. Eine Gruppe evangelischer Christen aus der 1846 gegründeten „Evangelischen Allianz" verwirklichte den Vorschlag, aus Anlass der Weltausstellung in Paris 1855, jener Darstellung der technischen und kulturellen Leistungen der Industriegesellschaft, eine Tagung zu veranstalten, an der Vereine aus Europa und Nordamerika teilnahmen. Aus den Beratungen 1855 ging das CJVM-Statut hervor, das der Gründung des Weltbundes zugrunde gelegt wurde: The World Alliance Of Young Men´s Christian Associations; 1893 folgte The World Alliance Of Young Women´s Christian Associations.[2]

Das Statut formulierte Grundlage und Ziel: Der Weltbund der christlichen Jugendvereine ist international und interkonfessionell ausgerichtet. Das Bekenntnis zu Jesus

[1] Kupisch, CVJM, 1958, 11-12, 17ff.

[2] Kupisch, CVJM, 1958, 14-15 (320 europäische und nordamerikanische Vereine versammelten sich auf Initiative von Henry Dunant in der methodistischen Kapelle in Paris und in Räumen des französischen CVJM am 22.08.1855; dieses Datum gilt als Beginn der Jugendbewegungen YMCA, 1855 und YWCA, 1893/1898).

Christus ist die verbindliche Glaubensgrundlage. Der Weltbund übernimmt den missionarischen Auftrag in der Industriegesellschaft.[3] Die im Weltbund des CVJM organisierte Bewegung ging über den Protestantismus hinaus. In Osteuropa gehörten ihr junge Menschen orthodoxen, in Lateinamerika römisch-katholischen Bekenntnisses an. Innerhalb des CVJM bildeten sich amerikanische und britische, später auch kontinentaleuropäische Studentenvereinigungen. Ihre Mitglieder setzten sich zum Ziel, die christliche Botschaft in die industriellen Zentren Nordamerikas und Europas, schließlich in alle Kontinente zu tragen. Der Grundsatz „Evangelisierung der Welt in dieser Generation", der von amerikanischen Studentengruppen vertreten wurde, löste Kritik der Repräsentanten europäischer Kirchen aus. Daher erläuterten sie diesen Grundsatz: Er bedeute nicht das Vorhaben der „Verchristlichung" der Welt in dem Sinne, dass Menschen die Vollendung der Welt bewirken könnten; er ziele vielmehr darauf, dass jede Generation verantwortlich sei, das Evangelium der Menschheit bekannt zu machen.[4]

Auf Initiative von Mott trafen sich im August 1895 in Vadstena, Schweden, Vertreter der amerikanischen, britischen, deutschen und skandinavischen Gruppen sowie aus den „Missionsgebieten". Sie gründeten den Weltbund, der die regionalen und nationalen Studentenvereinigungen zu der „Weltorganisation" der Studentenbewegung vereinigte.[5] Der Studentenweltbund rief die Missionsgesellschaften und Kirchen auf, die Einheit der Christen anzustreben. Charakteristisch war die Offenheit, in der Glaubensstandpunkte erörtert wurden, so dass sich die Fähigkeit zum Dialog herausbildete. Aus der Studentenbewegung gingen Persönlichkeiten hervor, die in der Christenheit führende Stellungen einnahmen und sich besonders für die Einigung der Christen einsetzten. Das wichtige Ereignis in der Geschichte der Mission war die „Internationale Missionskonferenz" 1910 in Edinburgh. Dem Studentenweltbund war es zu

[3] Kupisch, CVJM, 1958, 15 und Rouse/Neill, Teil 1, 435-443, 449-450, 454-458 (Teil 2, 133f., 315f.): Kupisch und Rouse/Neill verweisen auf Verbindungen der Jugendbewegung mit den sozialen Bewegungen, vor allem mit der „Settlement-Bewegung";vgl.Th.Nipperdey:*Arbeitswelt und Bürgergeist*, 1991, 76-80, 112-118.

[4] Hogg, 81-86 (studentischer Zweig des YMCA schuf 3 Bewegungen: The Intercollegiate YMCA/The Interseminary Missionary Alliance/The Student Volunteer Movement).

[5] Hogg, 81- 86, 96: "The World's Student Christian Federation" (WSCF); Hogg nennt als führende Persönlichkeiten J.R. Mott (1865 -1955), J.H. Oldham (1874 -1969), N. Söderblom (1866 -1931), W. Temple (1881-1944); [John Raleigh Mott, Methodist (USA), Jurist, Generalsekretär YMCA, Präsident des Christlichen Studentenweltbundes und des Internationalen Missionsrates u. Joseph Houldsworth Oldham, schottischer Theologe, Generalsekretär des Internationalen Missionsrates, Leiter des YMCA in Lahore, Indien, Direktor des Internationalen Instituts für afrikanische Sprache und Kultur sowie William Temple, Vorsitzender der COPEC, Bischof der Industrieregion Manchester, Erzbischof von York und danach von Canterbury].

verdanken, dass die Konferenz zustande kam, um die Anregung aus den schottischen und nordamerikanischen Missionsgesellschaften zu verwirklichen.

Vor dem Hintergrund der sich abzeichnenden europäischen Krise, weil die imperialistische Politik der Nationalstaaten kaum noch zu steuern und der Aufstieg der Vereinigten Staaten und Japans manifest geworden war, hatte der Studentenweltbund daraufhin gewiesen, dass die Missionsgesellschaften von Interessen der Nationalstaaten unabhängiger werden, wenn sie zusammenarbeiteten. Zugleich war dem Drängen der in den Kolonien von Europäern gegründeten Gemeinden nach Selbständigkeit Rechnung zu tragen, denn Vertreter der asiatischen Missionsgebiete, die aus dem Studentenweltbund hervorgegangen waren, setzten sich dafür ein. Die Konferenz wurde vorwiegend von Missionsgesellschaften methodistischer, presbyterianischer und kongregationalistischer Prägung vorbereitet.

Die anglikanische Kirche konnte zur Mitarbeit gewonnen werden, weil Oldham den anglikanischen Bischof Gore zu überzeugen vermochte, dass die Konferenz keine Resolution zu Lehrfragen und zum Kirchenrecht verabschieden werde.[6] Die Missionskonferenz in Edinburgh legte die Grundlagen für die internationale Organisation, die 1921 durch die Bildung des „Internationalen Missionsrates" geschaffen wurde. Die Konferenz von 1910 formulierte bereits folgende Grundsätze:

- Die Kirche ist in allen fünf Kontinenten auf dem „Missionsfeld". In dieser Formulierung spiegelt sich die Auflösung kirchlicher Bindung in Europa und in Nordamerika.
- Die Entwicklung zur Gleichberechtigung der Kirchen in Asien und Afrika mit den europäischen und nordamerikanischen Kirchen ist einzuleiten und zu fördern.

In diesem Zusammenhang wies der Anglikaner Azariah aus Indien darauf hin, dass „herablassendes Wohlwollen" der Europäer in Indien ein Hindernis für die christliche

[6] Hogg, 98-100, 112-114 „World Missionary Conference Edinburgh" June, 10-23, 1910 (Joseph H. Oldham seit 1906/07 mit der Vorbereitung der Konferenz befasst);vgl. Rouse/Neill, I, 486-496; Charles Gore (1853-1932): Bischof der Kirche von England, 1902 in Worcester, 1905 in Birmingham, 1911 in Oxford, seit 1919 Professor in London;
vgl. Th. Nipperdey: *Religion im Umbruch*, München 1988, 97-98: Im 19. Jh. und frühen 20. Jh. war Missionsarbeit „eurozentrisch", aber nicht nationalistisch. Die Zusammenarbeit europäischer Missionsgesellschaften war nicht ungewöhnlich, andererseits standen sie ihren nationalen Regierungen in unterschiedlicher Weise nahe. Die Regierungen versuchten, die Missionsarbeit vor allem in der Erziehung der Einheimischen zur Arbeitsdisziplin zu nutzen. Die Missionare kritisierten jedoch die Ausbeutung der Menschen in den Kolonien, auch die Zerstörung der asiatischen oder der afrikanischen Kulturen, denn sie unterschieden zwischen Glauben und Kultur, indem sie die Ausbreitung des christlichen Glaubens nicht unmittelbar mit der vermeintlichen Überlegenheit der europäischen Kultur verknüpften. Das Verhältnis der Missionsgesellschaften zur imperialistischen Politik ihrer Regierungen war ambivalent.

Botschaft sei. Er forderte, dass europäische und nicht europäische Christen als gleichberechtigte Partner einander begegnen.[7]

Von den nordamerikanischen Gruppen des Studentenweltbundes gingen Impulse zur Zusammenarbeit der Christen aus. Charles Brent, Missionsbischof der anglikanischen Kirche in den Vereinigten Staaten, begann die Erfahrungen christlicher Gemeinschaft während der Internationalen Missionskonferenz weiterzudenken, wie die praktische Zusammenarbeit durch die Frage nach der Einheit im Glauben zu begründen sei. Nathan Söderblom schließlich hatte vor 1910 Beziehungen zu amerikanischen Gruppen des Studentenweltbundes aufgenommen, so dass er mit Formen internationaler Begegnung der Christen vertraut war. Nach dem Ersten Weltkrieg griff er den Gedanken des gemeinsamen Handelns der Christen auf, ohne die Einigung in Lehre und Kirchenordnung vorauszusetzen. Die 1910 in Aussicht genommene Zusammenarbeit der Missionsgesellschaften bereitete die Einigungsbemühungen der Christen vor und trug dazu bei, dass die Vorstellung von der Weltchristenheit entstand. Außerdem entdeckten die Missionsgesellschaften ihre Verantwortung in sozialen Fragen, u. a. entwickelten sie Ansätze zur Verbesserung der Lebensbedingungen und des Gesundheitswesens; besonders die gemeinsame Strategie zur Bekämpfung der Sklaverei in Asien und Afrika, die den Kampf gegen Rassendiskriminierung einschloss, und gegen den Opiumhandel erwies sich als geschichtlich bedeutsam.

[7] Hogg, 126-127 (Verdanayakam Samuel Azariah, 1874-1945 anglik. Bischof von Dornakal, Indien); Hogg, 134, 142, 209-210: Ch. Brent (Hogg, 134) „I learned something was working […] that the spirit of God […] was preparing a new era in the history of Christianity". Ferner zu N. Söderblom (Hogg, 142) „The importance of the American Student Christian Movement with its strong missionary emphasis cannot be overemphasized in the genesis of Söderblom's Ecumenical vision." (vgl. Rouse/Neill Teil 1, 1957, 486-491, 503-508).

1.5.2 Die nordamerikanischen Denominationen auf der Suche nach ihrem Zusammenhalt (Ende des 19. Jahrhunderts und frühes 20. Jahrhundert)

Ende des 19. Jahrhunderts war der durch die Industrialisierung verursachte gesellschaftliche Wandel fortgeschritten. Die christlichen Denominationen erkannten, dass sie an Bedeutung verloren hatten. Sie konnten sich entsprechend der amerikanischen Verfassung nicht auf den Schutz des Staates stützen, sondern waren auf sich gestellt und in zahlreiche Gemeinschaften zersplittert. Unter diesen Bedingungen neigten die Gemeinschaften dazu, sich auf sich selbst zurückzuziehen. Die traditionell europäisch geprägten Glaubensgemeinschaften wie Anglikaner, Presbyterianer, Kongregationalisten, auch Lutheraner hatten ihre Situation als Minderheiten zur Kenntnis zu nehmen.

Sowohl die Wanderungsbewegung in den Westen des Kontinents als auch Einwanderungen aus Süd - und Osteuropa sowie aus Asien veränderten das Spektrum der Religionszugehörigkeit. Verschiedene religiöse Gruppen, vor allem die römisch-katholische, auch die orthodoxe Kirche, gewannen an Bedeutung in der nordamerikanischen Gesellschaft. Die anglikanische Kirche befand sich nach der Unabhängigkeitserklärung in einer noch schwierigeren Lage, weil sie als Teil der Kirche von England angesehen wurde. Sie hatte ihre amerikanische Identität zu definieren, ohne mit der anglikanischen Weltgemeinschaft zu brechen. Ihr Amtsverständnis trennte sie zudem von den Denominationen protestantischer Prägung trotz des gemeinsamen westeuropäischen Ursprungs.[1]

In dieser geschichtlichen Situation artikulierten Persönlichkeiten aus den Glaubensgemeinschaften anglikanischer und protestantischer Prägung die Aufgabe, zunächst die Christen in Nordamerika zu sammeln. Ein wichtiger Anstoß ging von der Protestant Episcopal Church aus, der anglikanischen Kirche in den Vereinigten Staaten.

William R. Huntington hatte 1865 in seiner Predigt die Verantwortung der anglikanischen Kirche für die Sammlung der Christen hervorgehoben und 1870 in seiner Abhandlung „The Church Idea An Essay Towards Unity" die Vorstellung von der „Kirche der Versöhnung" im Unterschied zum römisch-katholischen und puritanischen Kir-

[1] Epting, 1972, 10-14; dazu Ralph Barton Perry: *Amerikanische Ideale* Bd. I, Nürnberg 1947, 3, 9-10 und Sidney E. Mead: *Das Christentum in Nordamerika*. Glaube und Religionsfreiheit in vier Jahrhunderten, Göttingen 1987, Einleitung: Die „Frontier -These“ besagt, dass durch die Wanderung in den Westen des nordamerikanischen Kontinents die Distanz der amerikanischen Gesellschaft zu Europa eingeleitet worden ist.

chenverständnis veröffentlicht. In vier Grundsätzen wurde der anglikanische Standpunkt formuliert:

First: The Holy Scriptures as the Word of God

Second: The Primitive Creeds as the Rule of Faith

Third: The Two Sacraments ordained by Christ Himself

Fourth: The Episcopate as the key-stone of Governmental Unity [2]

Die vier Grundsätze wurden vom General-Konvent der Protestant Episcopal Church in Chicago 1886 angenommen und von der Lambeth-Konferenz 1888 in der anglikanische Weltgemeinschaft als verbindlich für den Dialog mit den englischen Freikirchen und der schottischen Staatskirche anerkannt. 1897 erweiterte die Lambeth-Konferenz die Einigungsbemühungen in Bezug auf Kirchen, die nicht dem englischsprachigen Kulturraum angehörten. 1908 wurde die Dringlichkeit der Bemühungen mit dem Auftrag der Kirche zur Mission der Völker begründet, denn die „Entchristlichung“ der Industrieregionen war als Herausforderung ebenso erkannt worden wie die Aufgabe, die Völker der Welt für den christlichen Glauben zu gewinnen.[3]

Zwischen 1867 und 1907 begannen protestantische Denominationen in Nordamerika ihre Zusammenarbeit zu verstärken. 1908 gründeten sie den „Federal Council of the Churches of Christ in America“. Das Gründungsdokument „Social Creed“, das die Geltung des christlichen Ethos in den differenzierten Bereichen Gesellschaft forderte, wurde durch das „politische Credo“ ergänzt, wonach die Menschenrechte für alle Menschen in den industriellen und bürokratischen Systemen zu erkämpfen seien. Darin war der Protest gegen jede Form des Rassismus und der gesellschaftlichen Diskriminierung formuliert. Aufgrund dieser Standortbestimmung gelang es dem Federal Council, die sozialpolitischen Aktivitäten sowie die sozialethischen Reflexionen zu konzentrieren, zu organisieren und so ihre Wirksamkeit in der Gesellschaft zu erhöhen. Den programmatisch weiten Wirkungskreis verdankte der Federal Council führenden Persönlichkeiten des Protestantismus in den Vereinigten Staaten, Charles S. Macfarland und Peter Ainslie. Ihr Leitgedanke war:

---

[2] William Reed Huntington: *The Church Idea. An Essay Towards Unity*, Boston 1870, 3. unveränd. Aufl., New York 1884, 156-157 (four points … make the Quadrilateral of pure Anglicanism): Frederic Denison Maurice hatte in seiner Schrift „The Kingdom of Christ”, or Hints to a Quaker respecting the principles, Constitution and ordonances of The Catholic Church” Vol. 1+2, 1838[1]/1842[2] (New Edition by Alec R. Vidler, London 1958, Vol.I, 258 / P.II, Cap. 4) von „Signs of a Spiritual Society“ gesprochen; (vgl. „Soziale Bewegung in Großbritannien”, the Signs als Basis der Zusammenarbeit der anglikanischen Kirche mit den britischen Freikirchen).

[3] Epting,1972,15-18;Gaßmann,1979,16f., 21-28 (Lambeth-Konferenz, Versammlung der anglikanischen Bischöfe zur Festigung der anglikanischen Weltgemeinschaft:1867,1878,1897,1908; die Lambeth-Konferenz hat die 4 Grundsätze als „Chicago - Lambeth - Quadrilateral“ anerkannt.).

Die Krise der Industriegesellschaft des frühen 20. Jahrhunderts sei durch die „Feindschaft des Menschen gegen Gottes Reich“ verursacht, welche die „tödliche Gleichgültigkeit“ gegenüber der strukturellen Gewalt in der Gesellschaft entstehen ließe. Deshalb werde es dringend geboten sein, dass die Christen ihre Kräfte zusammenfassen, um Auswege zu suchen.[4]

Dem Federal Council schlossen sich die wichtigen protestantischen Denominationen sowie die anglikanische und orthodoxe Kirche in den Vereinigten Staaten an. Die Zusammenarbeit in der Gesellschaft führte zu Überlegungen, ob Gespräche über Bedingungen der Kirchengemeinschaft aufgenommen werden können. In dieser Hinsicht wurde das anglikanische Quadrilateral neben der in der Jugendbewegung gefundenen Formel „Jesus Christ as their God and Saviour" als Orientierung für den Dialog angenommen.[5] Der Dialog zielte darauf, die Voraussetzungen zu finden, dass außer den konfessionellen weltweiten Vereinigungen die Kirchengemeinschaften zwischen verschiedenen Konfessionen zustande kommen werden.

Dieses Ziel hatten Charles Brent und Robert H. Gardiner zunächst für Nordamerika verfolgt.[6] Brent verstand die Missionskonferenz von 1910 in Edinburgh als Beginn des Weges zur christlichen Einheit. Anlässlich des Generalkonvents der „Protestant Episcopal Church“ im Oktober 1910 während der Eucharistiefeier wurde ihm die Notwendigkeit bewusst, sich um die Einigung der Christen zu bemühen. Die durch Hogg bekannt gewordene Eintragung in Brents Tagebuch legte nahe, dass Brent diese Einsicht im Oktober 1910 gewonnen hatte:

---

[4] F. Harry Ward: „Social Creed of the Churches“ (Philadelphia-Report, 1908). Service of the Churches of Christ in America, New York 1912, interpretiert durch Peter Ainslie (1867-1934, Disciples of Christ) und durch Charles S. Macfarland (1866-1956, Kongregationalist, Generalsekretär des Federal Council): P. Ainslie, „The Righteousness of the Unity of Christians”, in: *The Constructive Quarterly*, Vol. V, 1917, p. 316 and Ch. Macfarland, „The Christian Service And The Modern World“, New York 1915.

[5] Frieling,1992, 40-41 und Kerner,1983, 31 (Dem „Federal Council“ gehören an: Presbyterianer, Kongregationalisten, Disciples of Christ, d.h. britische calvinistische Puritaner, Reformierte und Lutheraner aus Kontinentaleuropa, die anglikanische und orthodoxe Kirche Nordamerikas, ferner Methodisten, Baptisten und Evangelical Associations); vgl. Adolf Keller: Dynamis, 69f.: Zwischen 1820 und 1867 entstand „The United Lutheran Church of Amerika“, zwischen 1867 und 1908 Kirchengemeinschaft in Amerika zwischen Presbyterianern, Kongregationalisten und Methodisten;
ferner Konfessionelle Weltorganisationen: 1867 anglikanische Weltgemeinschaft, 1875 Reformierter Weltbund, 1881 meth. Weltbund, 1889 Altkatholische Vereinigung, 1891 Kongregationalistische Weltvereinigung, 1905 bapt. Weltbund, 1947 Lutherischer Weltbund (vgl. Rouse/Neill, Teil 2, 276-285).

[6] Charles H. Brent (1862-1929), anglik. Bischof von West New York u. Robert H. Gardiner (1855-1924), Jurist in Boston, Generalsekretär der anglik. Kommission für die Einigungsbemühungen in den USA und Mitarbeiter im „Federal Council“ (Frieling, 1970, Personenregister); dazu Samuel Mc Crea Cavert: *The American Churches in the Ecumenical Movement*, New York 1968, 66f. (Ch. Macfarland at 1912 to 1930 General Secretary of Federal Council), 84-87 (Ainslie, Brent, Gardiner, Macfarland promoting the “Interdenominationalism” and Brent, Gardiner engaged in Federal Council and in Faith and Order).

„[Brent's] diary records: a conviction that a World Conference should be convened to consider matters of faith and orders. He explained his idea to the Convention, it took hold, and the *Faith and Order Movement* was born."[7]

Die Bedeutung von Robert H. Gardiner zeigte sich in den zuerst in Nordamerika, von dort nach Europa und in den Nahen Osten ausgreifenden Kontakten, um die Frage der Konferenz aller christlicher Kirchen zu erörtern. Er regte Gespräche zwischen episkopal und presbyterial geprägten Gemeinschaften in Nordamerika an, in welche die Kirche von England und Schottland sowie die britischen Freikirchen einbezogen wurden. Danach wandte er sich an lutherische und reformierte Kirchen in Europa, danach an die Orthodoxie in Europa und im Nahen Osten.[8]

Zu Beginn des Dialoges in Nordamerika wurde deutlich, dass die Anglikaner den Federal Council nicht als Kirche anerkannten, weil er kein eindeutiges Bekenntnis formuliert habe. Gardiner versuchte zu vermitteln, indem er darauf hinwies, dass in der Konstitution das Christusbekenntnis in ethischer Dimension verankert sei. Wie Gardiner suchte Macfarland das Scheitern der Gespräche zu verhindern. Er machte deutlich, dass der Federal Council die Zusammenarbeit der Christen angesichts der Herausforderungen der Industrialisierung fördern wolle, während die Bemühungen Gardiners auf die Beratung über die gemeinsame Glaubensgrundlage zielten. Die Argumente Gardiners und Macfarlands deuteten an, dass die Zusammenarbeit in der Gesellschaft und der Dialog über Glaubensfragen unterschieden werden soll.

[7] Hogg, 134 (Bezug auf den Generalkonvent der Protestant Episcopal Church, 05.-20.10.1910 in Cincinnati: 05.10.1910 Predigt John Wordworth, Church of England u. 11.10.1910 Bericht von Brent über die Weltmissionskonferenz im Generalkonvent, daraufhin 12.10.1910 Antrag auf Errichtung einer Kommission und 20.10.1910 Beschluss zur Errichtung der „Joint Commission", der 7 Bischöfe, 7 Priester und 7 Nichttheologen in Leitungsfunktionen angehören sollen.); „The Southern Churchman" (anglik. Kirchenzeitung in den USA), Reports Sept. 3, 1910, p. 340, 573, 627 bestätigt, dass während der Missionskonferenz, 10.-23.06.1910 in Edinburgh die christliche Einheit als Zukunftsaufgabe angedeutet worden ist. Vgl. Frieling, 1970, 19-20 und Epting, 1972, 33-35, 42-43, 68-72: Brent in London und in Canterbury, 11.12.1910 Gespräche mit Kirchenführern der Church of England,v.a. mit Davidson, Erzbischof von Canterbury, sowie April 1911 Gespräche der „Joint Commission" mit Kardinal Gibbon (New York) und mit orthodoxen Bischöfen in den USA über Ansätze des Dialogs der Kirchen.

[8] Epting, 1972, 100 -101, 109 -110, 127-131 (Unter Leitung von Gardiner Gespräche mit den Kirchen in Großbritannien, 24.-26.06.1912 u. Vermittlung von Gardiner in Konflikten bei Beratungen von 16 Denominationen in den USA, 08.05.1913);
Nachlass Gardiner's, nach Textsorten geordnet:1.Korrespondenz, 1910-1920 GK1 (mit anglik./ luth./altkath./orth. Kirchenführern), GK 5 (mit orth. Kirchen in Ost- u. Südosteuropa, Vorderer Orient), GK 8 (mit protestantischen Kirchen Nordamerikas und Europas) 2. Gardiner, World Conference Clippings (Akten) Bd. I-XI, Oct. 1910-Nov. 1916 Rundschreiben der Joint Commission, Episcopal Church in den USA und Bulletin, das sind Informationen des Sekretariats der Joint Commission, Boston und des Sekretariats Gardiners, Maine [Abk. WCC]: WCC I, 25.01.1911, Rundschreiben an die Bischöfe der American Episcopal Church / WCC II, 06.01.1912, Rundschreiben an alle Kirchenführer der Vereinigten Staaten und Kanadas / WCC III, Dec./Jan.1913/14, Rundschreiben an die Christen Nordamerikas und Europas / WCC VII, No 3+4 im Febr.1914, -Bulletin- „Summary of Progress towards the World Conference on Faith and Order" (incl. Anglican, Presbyterian, Congregational, Disciples of Christ, Lutheran, Baptist, Methodist, Morovian, Old Catholic).

Zweiter Teil

2.1 Die der Untersuchung zugrunde liegenden wichtigen Quellen, ihre Erörterung und Einordnung

Im ersten Teil der Untersuchung ist ihre Fragestellung formuliert worden: Das Lebenswerk Adolf Deissmanns kann als Paradigma der Auseinandersetzung mit der zu seiner Zeit bestehenden Industriegesellschaft interpretiert werden. Dazu ist dessen Kommunikation mit europäischen und nordamerikanischen Persönlichkeiten zu berücksichtigen. Im zweiten Teil der Untersuchung wird vom Nachlass Deissmanns in ZLB ausgehend den für diese Kommunikation relevanten Hinweisen in anderen Archiven nachgegangen. Für die Aufgabe kommen die Archive EZA Berlin, WCCA Geneva, LPL London und Library of Congress Washington D. C. in Betracht.

Privater Nachlass Adolf Deissmann in der Zentral- und Landesbibliothek Berlin [ZLB]

Die Stadtbibliothek Berlin hat 1937 den größten Teil des privaten Nachlasses von Adolf Deissmann und Teile seiner Bibliothek erworben. Während des Zweiten Weltkrieges sind Bestände des Nachlasses durch Zerstörung von Gebäuden der Stadtbibliothek sowie durch Auslagerungen oder durch Umstellungen nach 1945 verloren gegangen. Seit 1980 ist eine chronologische und thematische Übersicht des Materials erstellt und in 1406 Einheiten erfasst worden, darunter 937 Mappen, ferner Sammlungen von Zeitschriften und Erzeugnissen der allgemeinen und kirchlichen Presse. Die erhalten gebliebenen Bestände der Privatbibliothek sind entweder in den Mappen gesammelt oder gesondert gelagert. Das gesamte Material und die Bestände der Bibliothek sind nach Akzessionsnummern geordnet, die nicht immanent dem Material, sondern einer übergreifenden Systematik der „Historischen Sondersammlung“ in der Zentral - und Landesbibliothek Berlin, Haus der Stadtbibliothek, folgen. Das Material ist noch nicht nach den Regeln zur Erschließung von Nachlässen und Autographen (RNA), Berlin 1997, bearbeitet. Einzelne Konvolute können in anderen Nachlässen verborgen sein, die erst zu identifizieren sind. Das Material ist durch die

1980 erstellte Übersicht zugänglich, da aber seine Erschließung noch aussteht und sein Zustand fragil ist, wird die Arbeit im Archiv nicht erleichtert. [1]

Das in den Jahren 2002 und 2004 erreichbare Material ist in der Orientierung der Frage nach dem Weg Deissmanns von der Erforschung des Urchristentums zu seinem Wirken in Kirche und Gesellschaft unter Beachtung seiner Kommunikation mit Fachkollegen und Persönlichkeiten des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens gesichtet worden.

Das Material des Nachlasses, das sich auf Deissmanns Wirken vor 1908 bezieht, ist unvollständig erhalten. Man findet Teile der Korrespondenz mit Kollegen, unter anderem mit C. H. Becker, H. Cohen, M. Dibelius, A. von Harnack, K. Holl, G. Krüger, H. Mulert, K. L. Schmidt, E. Troeltsch, H. Weinel, B. Weiß, P. Wernle, U. Wilcken, ferner mit Fr. Naumann, M. Rade und Fr. Siegmund-Schultze; hinzu kommen Fachkollegen und Kirchenführer Europas und der Vereinigten Staaten wie C. H. Dodd, A. E. Garvie, Ch. Macfarland, S. Mc Bee, W. Monod und N. Söderblom.

Die Korrespondenz Deissmanns mit A. von Harnack, R. Seeberg und E. Troeltsch über Fachfragen und hinsichtlich der Beziehungen der Universität Berlin zu europäischen Wissenschaftlern sowie zu fakultätspolitischen Problemen ist nur fragmentarisch erhalten. Es fehlen Dokumente über Deissmanns Lehrtätigkeit als Neutestamentler und Schriftgut persönlichen Charakters. Außerdem ist kein Material über seine Tätigkeit im National-Sozialen Verein und als Abgeordneter im Kommunalparlament der Stadt Heidelberg vorhanden. Über den Verbleib des Materials lässt sich bisher nichts aussagen. Aus der Zeit nach 1908 in Berlin ist die Korrespondenz mit genannten Kollegen und Persönlichkeiten des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens in Europa und Nordamerika zugänglich.

Die Entstehung des Werkes „Licht vom Osten“ spiegelt sich in zahlreichen Briefen und Entwürfen. Der Briefwechsel mit L. R. M. Strachan zeigt dessen Bedeutung für die englische Fassung des Werkes. Auf die Mitwirkung Deissmanns im Evangelisch-Sozialen Kongress und im Ausschuss für britisch-deutsche Beziehungen aus dem Zeitraum 1908 bis 1912 bezieht sich Korrespondenz mit A. von Harnack, M. Rade, E. Troeltsch und M. Weber. Der größte Teilbestand des Materials dokumentiert Deissmanns Arbeit an den „Evangelischen Wochenbriefen“ zwischen 1914 und

[1] Dazu auch „Ein unbekannter Brief Max Webers an Adolf Deissmann“, hg. und kommentiert von Christian Nottmeier, in: *Mitteilungen der Ernst Troelsch - Gesellschaft* XII, Augsburg 2000, 123 - 126 und „Hermann Cohen und Adolf Deißmann, Dokumente aus dem Nachlass Adolf Deißmanns“, eingeleitet und hg. von Christian Nottmeier“, in: *ZNThG* 9, 2002, 316f.; vgl. Deissmann: *Selbstdarstellungen* (Bibliographie) 1925, 76 -78.

1921. Weitere Bestände belegen Deissmanns Mitarbeit im Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit. Es handelt sich um Korrespondenz, Protokolle, Berichte des internationalen und deutschen Ausschusses, nachdem er seit 1915 in diesen Gremien des Weltbundes mitgearbeitet hat. Hinzukommen Dokumente über seine Tätigkeit in der „Notgemeinschaft deutscher Wissenschaft“ und in der „deutschen Liga“ des Völkerbundes seit 1919.

Die Verständigung der Völker steht im Mittelpunkt. Das Nachlassmaterial dokumentiert, dass sich Deissmanns Wirken von der Mitarbeit im Weltbund zu seinem Eintreten für die Zusammenarbeit der Christen seit 1922 ausweitet. Seine Korrespondenz mit Siegmund-Schultze und mit Söderblom tritt in den Vordergrund sowie die mit europäischen und nordamerikanischen Persönlichkeiten. Es sind zu nennen P. Ainslie, G. K. A. Bell, Ch. Brent, W. H. Dickinson, R. H. Gardiner, H. Kapler, Ch. Macfarland und W. Monod. Diese Tätigkeit von 1922 bis 1936 ist durch umfangreiches Material belegt. Im Zusammenhang der Kirchenkonferenzen 1925 und 1927 sind Akten, Protokolle, Vorlagen, Berichte und die darauf bezogene Korrespondenz entstanden. Außerdem sind aus dieser Zeit Konvolute der kirchlichen und allgemeinen Presse erhalten. Schließlich finden sich Dokumente zu Deissmanns Rektorat und Prorektorat der Jahre 1930 bis 1932.

Der Nachlass umfasst die *Korrespondenz* mit Persönlichkeiten, denen er in seinen Arbeitsfeldern begegnet ist. Viele Briefe sind als Durchschläge oder Abschriften erhalten. Erheblich ist die Menge der *Sachakten*, das sind Protokolle, Vorlagen, Rundschreiben, Berichte, Denkschriften und Gutachten. Nicht gering ist das Material der *Sammlungen*, nämlich Verwaltungsdokumente, Geschäftsbelege, Einladungen, Programme für Veranstaltungen, auch Veröffentlichungen in der Form von Broschüren oder Beiträgen in Zeitschriften. Zahlreiche Konvolute von Zeitschriften, der kirchlichen und allgemeinen Presse aus Europa und Nordamerika sind erhalten. Im Nachlass finden sich ferner *Manuskripte*, d h. handschriftliche Aufzeichnungen Deissmanns für Publikationen in Zeitschriften, in Monographien, in der allgemeinen und kirchlichen Presse, für die Evangelischen Wochenbriefe und für die in der Bibliographie aufgeführten Schriften. Teile der ursprünglichen privaten Bibliothek Deissmanns, vorwiegend Monographien und Abhandlungen in Zeitschriften anderer Autoren gehören seit 1937 zum Bestand des Nachlasses in der Zentral- und Landesbibliothek Berlin.

Bestände des Evangelischen Zentralarchivs Berlin [*EZA*]

Das Evangelische Zentralarchiv in Berlin enthält Bestände, die unter Beachtung ihrer Verschiedenheit hinsichtlich der Textsorten und ihres Gewichts für die Untersuchung mit dem Nachlass Deissmanns in Beziehung zu setzen sind.

An erster Stelle ist das Material zu beachten, das Siegmund-Schultze in dem von ihm aufgebauten „Ökumenischen Archiv Soest“ erfasst und darüber 1962 ein Verzeichnis erstellt hat. Seit 1972 ist das Material als Bestand EZA 51 mit 3000 Akten, zahlreichen Schriften und Bildern Teil des Zentralarchivs. Dieses Schriftgut ist durch die schwedische Botschaft in Berlin gesichert worden. Am 22. Juni 1933 hat Siegmund-Schultze in Anwesenheit von Rudolf Otto und Birger Forell vor seiner Emigration in die Schweiz dem schwedischen Botschafter sein Schriftgut, die Bibliothek und Aktenmaterial übergeben, von dem ihm ein Teil in die Schweiz nachgesandt worden ist. Aus Sicherheitsgründen hat die schwedische Botschaft 1939 das übergebene Material in die Staatsbibliothek Carolina in Uppsala transferiert, das 1958 an Siegmund-Schultze zurückgesandt worden ist. Am 01. Januar 1959 hat er begonnen, das „Ökumenische Archiv Soest“ aufzubauen. [2]

Ferner befinden sich im Zentralarchiv Berlin aus dem Nachlass Siegmund-Schultze Teile, die sich vor allem auf sein Wirken seit seiner Rückkehr aus der Schweiz nach Ende der nationalsozialistischen Herrschaft beziehen. Sie sind noch nicht endgültig geordnet und vorerst unter EZA 626 geführt. Die persönliche Korrespondenz ist 1969 und 1970 irrtümlich beseitigt worden. Dieses sich auf die Nachkriegszeit beziehende Material und die an jener Korrespondenz Beteiligten hat im Rahmen seiner Kenntnis Hermann Delfs im Verzeichnis von 1971 dokumentiert. [3]

Zudem wird im Zentralarchiv Berlin die Tätigkeit des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses (DEKA) unter Bestand 1, die des Kirchlichen Außenamtes unter Bestand 5 und die des Evangelischen Oberkirchenrates der älteren preußischen Provinzen (EOK) unter dem Bestand 7 dokumentiert. Die Tätigkeit des DEKA, des

[2] Siegmund - Schultze: „Zur Einführung“, *Inventarverzeichnis des Ökumenischen Archivs in Soest*, hg. und erl. von Fr. Siegmund - Schultze [SÖA Bd.1], Soester Wissenschaftliche Beiträge Bd.22, Soest 1962, 8
Hermann Delfs (Nachfolger Siegmund - Schultzes als Archivleiter): „Verzeichnis“, in: *Ökumenische Literaturkunde* [SÖA Bd.3], Soest 1966 (Material aus der Arbeit der deutschen Sektion des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit [EZA 51 / D II + V]).

[3] Hermann Delfs, „Bestandsverzeichnis“(Material Siegmund - Schultze), Soest 1971;
vgl. Stefan Grotefeld: *Friedrich Siegmund - Schultze. Ein deutscher Ökumeniker und christlicher Pazefist*, Gütersloh 1995, 19ff., 128f., 432.

Kirchlichen Außenamtes und des EOK tangieren das Wirken Deissmanns und Siegmund-Schultzes. Hervorzuheben sind folgende Unterlagen:

Aus dem Tätigkeitsbereich des DEKA

- Protokolle der Sitzungen des DEKA (Leitung des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes), 1922 -1926
- Dokumente zu „Kirche im Krieg“ und „Kriegsschuldfrage“, 1914 -1916
- Dokumente „Revision des Vertrags von Versailles“, 1919 -1929

Aus dem Tätigkeitsbereich des Kirchlichen Außenamtes

- Dokumente zur „Kriegsschuldfrage“, 1915 -1921
- Briefwechsel mit europäischen und nordamerikanischen Kirchenführern, besonders Annäherung an und Mitarbeit in der Bewegung Life and Work, 1917-1926
- Verhandlungsvorlagen und Niederschriften in Bezug zu anderen Kirchen, besonders die Annäherung und Mitarbeit in der Bewegung Life and Work 1922-1926.

Aus dem Tätigkeitsbereich des EOK

- Akten über Beratungen zur Kirchenverfassung der ApU, 1919-1924
- Dokumente über evangelische Geistliche in ihrem Verhalten zur Politik zur Zeit der Weimarer Republik, 1919 -1933
- Material zur „Kriegsschuldfrage“, 1924 -1926
- Kirche und Dokumente über die Beziehungen zur preußischen Regierung unter dem Gesichtspunkt der Trennung von Staat, 1925 -1933

Das Schriftgut des privaten Nachlasses Deissmanns in der Zentral- und Landesbibliothek Berlin und das unter Bestand 51 im Evangelischen Zentralarchiv Berlin erfasste Material des ehemaligen „Ökumenischen Archivs Soest“ über die Arbeit im Weltbund für Internationalen Freundschaftsarbeit für die Verständigung der Völker sowie für die Zusammenarbeit der Christen können auf Dokumente im Bestand 1, 5 und 7 des Evangelischen Zentralarchivs bezogen werden, sofern es um die Arbeit für die Verständigung der Völker und für die Zusammenarbeit der Christen im Schatten der

Kriegsschuldfrage und der Auseinandersetzung mit dem Vertrag von Versailles geht. [4]

Schließlich ist von Bedeutung: Die in Soest 1962, 1966 und 1971 erstellten Verzeichnisse über das Material des von Siegmund-Schultze aufgebauten und von Delfs fortgesetzten Archivs, das als Bestand 51 dem Evangelischen Zentralarchiv Berlin seit 1972 integriert ist, weisen Parallelen zu den umfangreichen Beständen der Bibliothek und des Archivs des World Council of Churches (WCCA) auf. Es ist erkennbar, dass zur Arbeit des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit (World Alliance) und zur Bewegung Life and Work wie Faith and Order ungedruckte und gedruckte Quellen im Nachlass Deissmann (Zentral- und Landesbibliothek Berlin), im Bestand 51 des Evangelischen Zentralarchivs Berlin sowie in der Bibliothek und im Archiv des WCCA in Genf Quellen gleicher Art zu finden sind und in Beziehungen gesetzt werden können. Folgendes Archivgut ist zu beachten: Die Korrespondenz der am christlichen Einigungsprozess beteiligten Persönlichkeiten, ferner die Protokolle, Resolutionen, die Berichte und Aufzeichnungen (Reports, Minutes, Bulletin) der Exekutiv-Komitees und der Kommissionen von World Alliance und COPEC sowie von Life and Work und von Faith and Order.[5]

World Council of Churches's Archives, Geneva [WCCA]
Library and Archives

Informationen in ZLB und WCCA ergänzen sich. Sie verweisen auf die Beziehungen Deissmanns zu Gardiner und zu Macfarland in den Tätigkeitsfeldern Evangelischer Wochenbrief und Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit. Wegen der Parallelität der Archivbestände in ZLB, EZA und WCCA und weil die Untersuchung von

[4] DEKA [EZA 1/ A_2, 8-22, 482-495, 503-548]: Kirche im Krieg 1914ff., Leitung im Auftrage der Landeskirchen, 1922-1926 und Revision von Versailles, 1919 -1933; kirchl. Außenamt [EZA 5 / C I - V] : Kriegsschuldfrage, 1915ff., zudem Beziehungen zur deutschen Regierung und zu anderen Kirchen, v.a. Verhandlungen über die Mitarbeit in Life and Work, 1917, 1922-1926; EOK [EZA 7/ Gen. I, II, IV, IX, XII]: Kirchenverfassung der ApU, 1919-1924, ferner Geistliche und Politik, 1919-1933, Kriegsschuldfrage, 1924ff. und Trennung von Kirche und Staat, 1925 ff.

[5] The Handbook of the World Alliance Containing Informations As To The Constitution And Of The Alliance Together With Reports Of National Councils, London. New York 1925, 35-56 [ZLB Nachlass Deissmann-Nr.1137] und Protokolle World Alliance, 1914-1931[ZLB Nachl. Deissmann-Nr. 128, 131-136, 352, 546, 559] in Beziehung zu Siegmund- Schultze [EZA 51/ DII, a-c + DV, $a_{, 1+2}$];
COPEC Commission Report at Birmingham April 5 -12, 1924, London 1925 / Prelimary Committee Life and Work(American, British, European Section), New York.London.Stockholm 1925 / Documents from Secretary Life and Work, New York 1924-1926 [ZLB Nachl. Deissmann-Nr.127-131 und EZA 51/ DII, b-i (II,d) und EZA 2303/4 $^{e+h}$.II Bb_{11+18} in Beziehung zu WCCA 280. 241. BU 41 B_s] as much as Documents from Secretary Faith and Order, Boston 1925 -1928 [ZLB Nachl. Deissmann-Nr.849 in relation to Historical Notes on earlier period of Faith and Order WCCA 23.0.014/ 16].

dem Nachlass Deissmanns ausgeht, ist es vertretbar, sich an dieser Stelle auf folgende Dokumente zu beschränken:

WCC Paper Archives , Correspondence

- Charles Macfarland , Rober H. Gardiner July 21+Oct.29, 1919 / January 5+10, 1921 / May 22, 1922
- Charles Macfarland, Newman Smyth December 31, 1920
- Charles Macfarland, Elie Gounelle January 28+30, 1919 / May 27, 1919 / July 15, 1919 und Jules Jézéquel an Charles Macfarland 1er juin 1922

WCC Documents Archives, Minutes

- Minutes of the meeting of the American Section of the Committee on Arrangement of the Universal Conference of the Church of Christ on Life and Work, New York November 2, 1921
- Minutes of the Executive Committee, Farnham Castle 18+19 June 1925

Deissmann hat die Dynamik des Federal Council in der Entwicklung der christlichen Solidarität hervorgehoben, um die er sich selbst in seinem Wirken bemüht hat. Die Korrespondenz belegt: Gardiner sowie Macfarland verkennen nicht die Schwierigkeiten des christlichen Dialogs, dessen Notwendigkeit aber nicht verdrängt werden soll. Der Briefwechsel mit Gounelle macht darauf aufmerksam, dass Macfarland die Einigungsbemühungen in den Jahren 1919 bis 1922 unter dem Gesichtspunkt der Einigung des Protestantismus gemäß seinem Verhältnis zu den französischen Reformierten betreibt und so „The Leadership“ des Federal Council in Europa geltend macht. Die Minutes von 1921 und von 1925 weisen auf die führende Rolle des Federal Council in der Bewegung Life and Work. [6]

[6] Correspondence Macfarland (Secretary Federal Council), Gardiner (Secretary Faith and Order), Smyth (Congregational Leader, USA), 1919-1922 [WCCA 23.0.005/ 30 und 23.0.014/ 4]; ferner Macfarland, Gounelle(Éd. La Revue du Christianisme Social), Jézéquel (franz. Sektion Life and Work), 1919-1922 [WCCA 42.0053/ 2]; vgl. Beziehungen des Protestantismus in Europa und in den USA, auch die Verbindungen zu Life and Work nach Adolf Keller: “On Condtions Of European Protestantism Hands Across The Sea“. Bulletin of European Central Bureau, Zürich 1924 und ders.: “Life and Work”. Bulletin of the International Social Institute, Geneva 1927-1930, dazu cf Papers Ad. Keller [WCCA 23.0.005 / 10].

Lambeth Palace Library, London [LPL]

Deissmann hat mit G. K.A. Bell für die britisch-deutsche Verständigung, vor allem in Life and Work wie Faith and Order zusammengearbeitet. Bestände in der ZLB können mit Schriftgut in der LPL verglichen werden.[7]

Dafür kommen Dokumente der „Bell Papers“ infrage, die über die Zusammenarbeit zwischen Deissmann und Bell Auskunft geben und hier herausgestellt werden:

Bell, Papers, Protestant Weekly Letter Nr. 49, 06.11.1915 (Notiz zur Predigt E. Dryander: deutsch-britische Beziehung) und Ev. Wochenbriefe, Auszüge Nr. 6, 91-96, 21.03.17+16.11+20.12.18 (Verhalten britischer Militärs gegenüber deutscher Bevölkerung in Afrika, ein Telegramm Deissmanns zum Kriegsende) [224, 194+195], ferner ein Brief Deissmanns an Bell, 28.03.1933, deutsch maschinenschriftlich, englisch handschriftlich (Rückblick auf die Beziehung zu Randall Davidson mit Material für Bells Biographie über Ernst Dryander) [244, 192,193+196-200]. Die Fundstelle im Ganzen ist [LPL Bell, 224ff. 192-200]. Außerdem John A. Douglas an Deissmann, August 11,1927 (difficulty as to Deissmann’s report, “message of Church”, Lausanne 1927) unter [LPL Douglas, 5ff.,118]. Hinzukommen Correspondence Bell, Deissmann, 12+26/28 July, 1926 [LPL Bell Papers (Anglo German Conference) Volume 62, 2+7-9] sowie Brief Report of Conference between German and English Theologians at the Deanery Canterbury April 4-9, 1927 [LPL Bell Papers, Vol. 62, 250-287. Dieses Schriftgut dokumentiert, dass Deissmann vor allem George K.A. Bell als Gesprächspartner in der Kirche von England gefunden hat.

[7] Correspondence Deissmann, George K.A.Bell (anglik. Bischof v. Chichester), John Albert Douglas(anglik. Canon Camperwell / London) [LPL Bell 224ff.,192-200 and Douglas 5 ff.,118] as much as Bell Papers, London 1926f. [LPL Bell Vol. 62, 2+7+250-287]; cf Bell: Documents On Christian Unity, First Series, 1920-1924 (Probeausgabe)/ First and Second Series, 1920-1930, published 1955 / Third Series, 1930-1948 / Fourth Series, 1948-1957, London.New York. Toronto 1948,1955,1958 (Der Aufbau der Dokumentation: Jeder nummerierte Abschnitt beginnt mit dem Beschluss des anglikanischen Episkopats. Der darin artikulierte anglikanische Standpunkt wird in angefügten Resolutionen erläutert. Die Korrespondenz des Erzbistums von Canterbury ist als Anhang den Resolutionen zugeordnet.).

The Library of Congress, Washington D.C,. als Fundstelle von Manuskripten und bibliographischem Material von Autoren in den Vereinigten Staaten hinsichtlich der Europa und Nordamerika verbindenden Zusammenarbeit der Christen [Library of Congress]

Im Nachlass Deissmann (ZLB) , im Material Siegmund-Schultze (EZA) und in Bells Dokumentation „On Christian Unity" werden Schriften von Ainslie, Brent, Gardiner und Macfarland genannt, deren ursprüngliche Fassung als Manuskripte in *The Library Of Congress,* Washington D.C. erhalten ist. Diese dort zu finden, ermöglicht die umfassende Katalogisierung in „The Public Library New York".[8]

Im Einzelnen ist folgendes Schriftgut zu nennen:

Manuskripte (1913ff.) von Peter Ainslie, welche die Entstehung und Entwicklung der christlichen Einigungsbemühungen darstellen und analysieren. Biographisches und bibliographisches Material sowie Redemanuskripte (1910ff.) von Charles Brent, die sich auf seine Leitungsfunktionen in den Bewegungen Life and Work wie Faith and Order (1920 bis 1927) beziehen. Berichte und Manuskripte (1912ff.) von Charles Macfarland als Generalsekretär des „Federal Council in America". Sie verweisen auf den Wiederaufbau Europas nach dem Ersten Weltkrieg im Rahmen des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit und auf die Zusammenarbeit nordamerikanischer und europäischer Persönlichkeiten aus Kirche und Gesellschaft in der Bewegung Life and Work. Das Schriftgut belegt, dass er mit Persönlichkeiten aus Kirche und Gesellschaft für den Wiederaufbau Europas und für die Einigung der Christen tätig gewesen ist.[9]

[8] Library Of Congress, Washington D.C. related to Dictionary Catalogue Of Research Libraries Of The New York Public Library, Volumes 12/93/294/451, 1911-1971(1979); cf Bell: *Randall Davidson* (1848 - 1930), London.New York.Toronto 1935[1] and *Documents On Christian Unity*, New York 1948/1952 in Library Of Congress [B_x 5199. D25 B_4 and B_x 8. A_1B_4].

[9] Peter Ainslie: „The Open Letter To The Protestantism …", Baltimore 1910 / The Message Of The Disciples, New York. Chicago 1913 / The Scandal of Christianity, New York. Chicago 1929 [Library of Congress 350.157 / B x 8 A 45];
Charles Brent: „The Speech To Joint Commission (Protestant Episcopal Church), New York 1917 / Declaration on Preliminary Meeting at Geneva 1920 [Library of Congress SL Ms 2 LC1 X, 1 / A 49.2388 / BV 2063. B 7] / Brent, biographical material [New York Public Library] / Understanding Being An Interpretation … on Life and Work, in: Book Review New York Times November 8, 1925, p. 27 [New York Public Library];
Charles Macfarland, manuscripts, „The Christian Unity at Work", 1912/13 / „The Church of Christ in the time of War, 1917/ Federal Council Report, 1922/ Report for Executive Committee of Federal Council 1924 - manuscripts published in: „The International Christian Movements", New York 1925 [Library of Congress Bx 6 F4 A 7/ BR 115. W2 F4 / Bx M 17], additional manuscript: „The New Church And The New Germany", New York 1934 [Library of Congress BR 856.M 25].

Auf Robert H. Gardiner wird in der Library Of Congress, Washington D.C., verwiesen. Das Material der Korrespondenz (1910 bis 1924) zu den Einigungsbemühungen der Protestant Episcopal Church in den Vereinigten Staaten, die die Kirchen Europas einbezogen hat, ist in Kooperation von Theological Seminary New York und University of Chicago Library als Mikrofilm-Text für „The American Theological Library Association" erfasst. Dafür findet sich ein Hinweis in der Library Of Congress, dem die Anmerkungen in Bezug auf Gardiner Correspondence, Series in World Council Archives, Geneva, entsprechen.

Das Aktenmaterial zu den christlichen Einigungsbemühungen 1910 bis 1930 befindet sich nach Epting 1972 noch im Theological Seminary New York, dessen Bestand ohne geeignete Maßnahmen zu seiner Erhaltung verloren geht. In der Library Of Congress findet sich dazu ein Hinweis. Das so genannte „Material Gardiner" stammt aus Gardiner's offices at Maine and the First Secretary of the American Episcopal Church's Commission on Faith and Order at Boston. Es können folgende Textsorten unterschieden werden:

Korrespondenz, 1910 -1924 und World Conference Clippings, Band I bis XI, 1910-1916; ferner Circular-Letter from the Joint Commission (American Episcopal Church), 1911-1919 und Bulletin (Information by the Secretary of the Joint Commission, American Episcopal Church),1914 -1920. Dieses hier beschriebene Schriftgut ist nicht vollständig erhalten.

Dem Wirken Robert H. Gardiners ist wesentlich zu verdanken, dass die Aufgabe christlicher Zusammenarbeit die Bemühungen um die christliche Einigung in Glaube und Kirchengestalt nicht verdrängt hat. Über die Bedeutung Gardiners für Life and Work und für Faith and Order sind Briefdokumente im Nachlass Deissmanns (ZLB) sowie im Bestand 51 (EZA) erhalten.

In WCCA findet sich ein Teil seiner Korrespondenz zur Vorbereitung der Kirchenkonferenz Faith and Order und Unterlagen über die Würdigung seines Lebenswerkes, das ihn mit Brent verbunden hat.[10]

[10] Robert Gardiner, Correspondence 1910-1924 (GK 1+2+5+8) / World Conference Faith And Order [WCC Bd. I-XI, 1910-1916 / Circular-Letters of Joint Commission, 1911-1919 Bulletin (Information from Secretary of Joint Commission) No 3+4+18+21+22, 1914 -1920 [Library of Congress Gardiner F 24 o 25]; vgl. Karl Christoph Epting: Ein Gespräch beginnt, Zürich 1972, Quellenanhang 193-387; dazu cf. correspondence and papers of Robert Gardiner: Portrait of R.H. Gardiner and In Memoriam R.H. Gardiner / In Memoriam Ch. H. Brent (Historical notes on the early period of Faith and Order) [WCCA 23.0.003-23.0.014 + 23.0. 016].

2.2 Erwägungen zur Vernetzung des Schriftgutes in Orientierung an der Zusammenarbeit Deissmanns mit europäischen und nordamerikanischen Persönlichkeiten aus Kirche und Gesellschaft

Deissmann hat sich für die Verständigung der Völker und für die Zusammenarbeit der Christen im Beziehungsfeld europäischer und nordamerikanischer Persönlichkeiten aus Kirche und Gesellschaft bewegt, die wie er diese Ziele verfolgt haben. Es lässt sich keine literarische Abhängigkeit des zu erörternden Schriftgutes feststellen. Es zeigt sich aber, wenn die ungedruckten und gedruckten Quellen aus Deissmanns Tätigkeitsbereichen mit denen aus dem Wirken dieser Persönlichkeiten in Beziehung gesetzt werden, ihre bestätigende, ergänzende oder korrigierende Funktion gegenüber dem Schriftgut, das über Deissmanns Wirken in seinem Nachlass Auskunft gibt.

Evangelisch-Sozialer Kongress

Deissmanns religions - und sozialgeschichtliche Erforschung der urchristlichen Tradition zielte darauf, Anknüpfungspunkte aus urchristlicher Tradition für den sozialethischen und sozialpolitischen Diskurs des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts zu finden. Deissmann veröffentlichte in der „Christlichen Welt“ von 1900 bis 1906 seine Forschungsergebnisse und bezog sie im Beitrag „Religiöse Fragen aus der unteren Schicht“,1905 auf den Diskurs am Anfang des 20. Jahrhunderts. Die Korrespondenz mit Fachkollegen, im Vordergrund standen Ulrich Wilcken und Lionel Richard Mortimer Strachan von 1907 bis 1909, wurde im Manuskript „Problem der Charakteristik neutestamentlicher Texte“,1906/07 aufgenommen, durch die er sein Werk *Licht vom Osten* vorbereitete. In den Zuschriften aus dem Kreis des Evangelisch-Sozialen Kongresses[ESK] zu diesem 1908 erschienenen Werk wurde das Ziel diskutiert, die christliche Tradition für die „soziale Frage“ zu erschließen: Die Jesus-Tradition und ihre paulinische Interpretation können auf die Gesellschaft des frühen 20. Jahrhunderts bezogen werden und die sozialethische Reflexion begründen. Deissmanns Vortrag anlässlich des ESK „Das Urchristentum und die unteren Schichten“,1908 entfaltete die Deutung christlicher Tradition im Kontext der „sozialen Frage“ des frühen 20. Jahrhunderts. Die Arbeit über Paulus variierte dieses Arbeitsziel. Die vorbereitende Korrespondenz mit Nathan Söderblom, mit schwedischen Fachkollegen und schwedischen Behörden mündeten in die „Paulus-Vorlesungen“, *Upsala* 1910, die unter

dem Titel „Paulus, eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze“ veröffentlicht wurden.[1]

Die Mitarbeit Deissmanns im ESK verband ihn mit Martin Rade und Friedrich Naumann, deren wichtige Schriften zum sozialethischen und sozialpolitischen Diskurs zu Deissmanns Arbeiten in Beziehung zu setzen sind, um den historischen Horizont anzudeuten. Martin Rade hatte 1898 „die religiös-sittliche Gedankenwelt unserer Industriearbeiter“ untersucht und im ESK die Ergebnisse vorgetragen. Friedrich Naumann hatte in seinen Schriften „Was heißt Christlich-Sozial?“ (1894) und „Briefe über die Religion“ (1902) die Frage der Anschlussfähigkeit christlicher Tradition an die Probleme der Industriegesellschaft erörtert, der Deissmann nun nachging. Der sich Anfang des 20. Jahrhunderts unter den im ESK mitwirkenden Persönlichkeiten herausbildende Standpunkt lautete: In den Strukturen der Industriegesellschaft hat der Einzelne um die Integrität seiner christlichen Persönlichkeit zu kämpfen.[2]

Der Evangelische Wochenbrief und der Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit

Deissmann ließ sich von der Überzeugung leiten, dass er außer seinen Pflichten als Hochschullehrer gerade in Zeiten der Krise für Kirche und Gesellschaft Verantwortung zu tragen habe. Im Dezember 1914 begann er sein Projekt „Evangelischer Wochenbrief“, seit September 1915 arbeitete er für das Exekutivkomitee, New York und in der deutschen Sektion des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit.

---

[1] Deissmann, Beiträge, in: ChW 14 1900, 268ff. / ChW 17 1903, 203ff., 242f., 554ff., 611f. / ChW 18 1904, 36f. / ChW 20, 1906, 19ff.; Deissmann, Art., „Religiöse Fragen aus der unteren Schicht“, in: Patria. Jahrbuch der Hilfe, Berlin 1905, 137-154, hg.v. Friedrich Naumann; Korrespondenz mit Fachkollegen, 1907-1909 [Nachlass Deissmann-Nr. 205, 206, 229, 281, 282, 300]; Manuskript „Problem der Charakteristik ntl.Texte“, 1906 / 07 [Nachlass-Nr. 229]; Entwurf „Licht vom Osten“, 1908 Druckfahne von 28 Seiten [Nachlass-Nr. 300, 302] und „Licht vom Osten“. Das Neue Testament und die neu entdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen 1908 (2.+ 3. Aufl. 1909), 4. Aufl. 1923; Zuschriften zu „Licht vom Osten“, 1908-1911 (M. Weber, Heidelberg 04.05.1908 [Nachlass Deissmann-Nr. 577]); Briefwechsel Deissmann, Verlag Mohr/P. Siebeck, Hodder-Stoughton, L.R.M. Strachan (Übersetzungsprobleme in engl. Sprache), 1908-1911 [Nachlass-Nr. 205, 206, 299, 300]; Deissmann, Vortrag (10.06.1908), „Das Urchristentum und die unteren Schichten“, in: Verhandlungen des 19. Evangelisch-Sozialen Kongresses, 09.-11.06.1908, Göttingen 1908, 8-47; Korrespondenz zur Vorbereitung der Paulus-Vorlesungen, 1908-1910 [Nachlass-Nr. 205, 206, 299], Vorarbeit zu den Paulus-Vorlesungen, *Upsala* 1910 [Nachlass-Nr. 205, 206, 210] und „Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze (Welt des Paulus), Tübingen 1911.

[2] Martin Rade, „Die religiös-sittliche Gedankenwelt unserer Industriearbeiter“, in:Protokoll, Evangelisch-Sozialer Kongreß, Göttingen 1898, 66-159 (Nachweis: Nachlass Martin Rade [Ms 839 UB Marburg], Marburger Schriften Nr. 56+57, Marburg 1990; Friedrich Naumann; „Was heißt Christlich-Sozial?“, Leipzig 1894 u. „Briefe über die Religion“, Berlin 1902 in: Ausgewählte Schriften, hg.v. Hannah Vogt, Frankfurt a. M. 1949.

Die Ausgaben der Wochenbriefe wurden wie folgt gestaltet. Jede Ausgabe bot Berichte, Analysen, Stellungnahmen und Interpretationen aus Politik, Wirtschaft, Militär, ferner aus Wissenschaft, Kultur und kirchlichem Leben in Deutschland, in Europa und in Nordamerika, hinzukamen Essays und Portraits wichtiger Entscheidungsträger jener Bereiche. Dazu wurden die Erklärungen oder Erlasse der politischen und militärischen Führung, der Kirchenleitung sowie mündliche oder schriftliche Mitteilungen von Persönlichkeiten dieser Institutionen verarbeitet. Die Berichterstattung und die Kommentare der allgemeinen und kirchlichen Presse bildeten wichtige Ansatzpunkte der Darstellung. In den Ausgaben nach 1917 wurde dieses Material, von der Textgestalt getrennt, als „Beilage" angefügt.[3] Der alle Ausgaben verbindende Gedanke lautete „Die Menschen im Krieg". Die Korrespondenz begleitete die Arbeit am Evangelischen Wochenbrief, die sich in dieser Weise differenzierte:

Briefe aus den Vereinigten Staaten, aus Frankreich und Großbritannien sowie aus den Niederlanden, Schweden und der Schweiz, in denen die religiösen und ethischen Aspekte des Krieges in Europa zur Sprache kamen. Briefe von Eltern, deren Söhne an den Fronten standen. Hier wurde die Suche nach Vermissten, nach Verwundeten und Gefangenen artikuliert. Schließlich Briefe von Soldaten, die für die materielle Hilfe und für den inneren Halt dankten.

Der Briefwechsel Deissmanns mit Siegmund-Schultze hatte konstruktiv wie kritisch unter Einbeziehung der Zuschriften von Empfängern der Wochenbriefe in Europa und Nordamerika dieses Projekt begleitet.[4]

Die Mitwirkung Deissmanns im Internationalen Komitee (New York) und in der deutschen Sektion (Berlin) des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit ver-

[3] Deissmann, erster Bericht und Inhaltsverzeichnis der Evangelischen Wochenbriefe, 1914-1916 vom 04.11.1916; zweiter Bericht mit Inhaltsverzeichnis, 1917-1919 vom 16.11.1917, diese „Neue Folge" wird durch die Ausgaben 1920/21 fortgeführt. [Nachlass Deissmann-Nr. 461, 527, 583, 700]; (die Wochenbriefe in 3 Folgen: 1. Folge Nr. 1-111, 1914 - 1917 / 2. Folge Nr. 1-150, 1917-1919 / 3. Folge Nr. 1-104, 1920-1921).

[4] Konvolute von Zuschriften, besonders „Feldpost- und Gefangenschaftsbriefe", 1915-1918,1918-1920 [Nachlass-Nr.145-150, 159-163, 381, 581-583, 586, 913, 936] und Briefwechsel Deissmann, Siegmund-Schultze,15.+18./19.03./27.04./01.07./15.08.1915 u. 07.+10.12.1917/ 08.+19.06.1918 [Nachlass Deissmann-Nr. 145-150, 159-163] entsprechend SÖA, Siegmund-Schultze [EZA 51 / D II, b+c+d+i]
Das Projekt „Evangelischer Wochenbrief" steht in Verbindung mit Deissmanns Bemühungen um die Erneuerung der Landeskirche der Altpreußischen Union: Ev. Wochenbrief N.F. Nr. 93/94, 30.11.1918 und das Manuskript „The Protestant Churches in Germany since the War",1918 [Nachlass-Nr. 814] bereiten Deissmanns Rede „Der ev.Bischof",1922 in: Sitzungsverhandlungen der Verfassung gebenden Versammlung der ApU, Berlin 1923, 1004 -1015 als Manuskript [Nachlass-Nr. 210] vor. Beratungsvorlagen, Stellungnahmen, Protokolle der Provinzialsynode Brandenburg, 1919ff. [Nachlass-Nr. 209-213, 868], ferner Konvolute allgemeiner und kirchlicher Presse, 1919ff. [Nachlass-Nr. 213-215, 403, 705] liegen den Manuskripten „Zur Bischofsfrage", Berlin 1925 und „Bischofsfrage in Altpreußen", Essen 1926 zugrunde [Nachlass-Nr. 284]; das Schriftgut Deissmanns kann durch das Material im Ev. Zentralarchiv Berlin Bestand 7 (EOK): Trennung von Kirche und Staat und Beratung zur preußischen Kirchenverfassung, 1920-1924 geprüft werden. [EZA 7 / Gen. II, 27, 1-12].

band ihn mit Siegmund-Schultze und Söderblom. Grundlegend war die Konstitution des Weltbundes von 1915, auf welche die Protokolle, Berichte. Erklärungen der nationalen Sektionen und die Presseberichte oder Notizen einzelner Mitglieder zurückgeführt werden konnten. Dieses Material von 1915 bis 1927 wurde als Bestand des Nachlasses in der Landes- und Zentralbibliothek Berlin und als Bestand 51 (SÖA) des Evangelischen Zentralarchivs Berlin aufgenommen. Die Konstitution von 1915 galt als Präambel für die Dokumentation „The Handbook Of The World Alliance", in die die Beschlüsse des internationalen Komitees, New York, und die Berichte der nationalen Sektionen von 1919 bis 1925 eingegangen waren.[5] Die Arbeit der nationalen Sektionen und des Komitees in New York wurde durch den Briefwechsel Dickinson, Deissmann, Monod, Rambaud, Siegmund-Schultze und Söderblom begleitet. Der Briefwechsel zwischen Deissmann und Siegmund-Schultze von 1915 bis1924 war auf den Wiederaufbau in Deutschland und auf die Annäherung der Christen konzentriert. Diesem war die Korrespondenz Deissmanns mit Söderblom von 1917 bis 1923 über die Notlage nach dem Ersten Weltkrieg zugeordnet. Darin eingebettet war der Briefwechsel Deissmanns mit Dickinson um die Deutung des Vertrags von Versailles und mit Rambaud zur Verständigung der Christen in Deutschland und in Frankreich. Im Nachlass Deissmanns finden sich dazu hand - und maschinenschriftliche Originalbriefe oder Abschriften bzw. Durchschläge und Vermerke über den Verbleib des Originals. Jene Hinweise Deissmanns sind auf das Material von Dickinson, Siegmund-Schultze und Söderblom bezogen.[6] Die Berichte und Protokolle sowie die Korrespondenz wiesen zwischen 1918 und 1924 die „Nothilfe für Europa" und die Auseinandersetzung mit der „Kriegsschuldfrage" als Schwerpunkte der Arbeit des Weltbundes aus. Zur „Nothilfe für Europa" war die Kooperation zwischen Charles Macfarland und Adolf Keller wichtig. Daran zeigte sich, dass das Wirken der europäischen Sektionen des Weltbundes in der Rückkopplung mit der nordamerikanischen

[5] Deissmann, Sammlungen, „The Constitution Of The World Alliance Promoting International Friendship Through The Churches " August 26, 1915 [Nachlass-Nr. 127,128] und „The Handbook Of The World Alliance. Containing Information As To The Constitution And Work Of The World Alliance Together With Reports Of The National Councils", London. New York 1925, 35-56 [Nr. 127, 128 (1137)]: Ergebnis- und Verlaufsprotokolle sowie Stellungnahmen und Erklärungen der deutschen Sektion, 1915-1917/1918-1925 [Nachlass Deissmann-Nr. 127, 128, 130-136, 352, 546, 559]. Diese sind überprüfbar durch das Material Siegmund-Schultze, 1914-1928 [EZA 51 / D II, a+b und D V, a (1+2)+b+c]
Dazu Friedensinitiativen (Aufrufe, Resolutionen, Memoranden),1917-1919 im Zusammenwirken von Siegmund-Schultze und Söderblom [EZA51/DII,d];vgl.Schreiber, „Dokumentenbeilage" [Nachlass Deissmann-Nr. 1137].

[6] Korrespondenz Dickinson, Siegmund-Schultze, Rambaud, Söderblom, 1915-1924 [Nachlass Deissmann-Nr. 128-133, 365]; die Prüfung ist möglich durch Korrespondenz SÖA, Siegmund-Schultze [EZA 51/ D II, b-i (D II, d+g!)]; (129 Dokumente des Briefwechsels Deissmann, Söderblom, 1908-1928 in UB Uppsala, dazu Kopien, Briefumschläge, Vermerke im Nachlass Deissmanns).

Sektion und dem Federal Council erfolgreich gewesen war. Dieses wurde deutlich, wenn Deissmanns Nachlass und der Bestand 51 des früheren Archivs in Soest mit Schriften Macfarlands und Kellers in Beziehung gesetzt werden konnten.[7]

Die Arbeit für die Verständigung der Völker wie für die Zusammenarbeit der Christen stand im Schatten der „Kriegsschuldfrage“ und bezog sich auf die Auseinandersetzung mit dem Vertrag von Versailles. Die Protokolle und Berichte der Weltbundsektionen einerseits, die Korrespondenz Dickinson, Deissmann, Rambaud, Siegmund-Schultze, Söderblom andererseits machten die Spannungen in Europa auch unter Christen deutlich. Sie wurden durch die Kontroverse Deissmanns mit Davidson bestätigt, die George Bell in seiner Darstellung zu Leben und Werk Davidsons, des Erzbischofs von Canterbury, aufzeigte. Bell dokumentierte Aufzeichnungen und Korrespondenz Davidsons und vernetzte sie mit eigenen Erläuterungen, um den politischen und kirchenpolitischen Zusammenhang zu skizzieren, in dem Davidson jene Spannungen gedeutet hatte. Deissmann aber suchte vor allem die Diskriminierung Deutschlands abzuwehren. Diese Intention verband ihn mit den kirchenpolitischen Zielen des DEKA, dessen amtliche Schreiben, Verhandlungsniederschriften und Erklärungen die deutsche Sicht darlegten. Auf die im Evangelischen Zentralarchiv Berlin erhaltenen Bestände des DEKA und des Kirchlichen Außenamtes basierte u. a. die von Ernst Rudolf und Wolfgang Huber besorgte Dokumentation über den Protes-

[7] Berichte der europäischen Sektionen des Weltbundes zur Lage Europas nach dem Ersten Weltkrieg, 1918-1924 [Nachlass Deissmann-Nr. 128,131,135,136, 157] und SÖA, Siegmund-Schultze [EZA 51/D II, a+b und D V, a (1+2)]; in Beziehung zu Ch. Macfarland, manuscripts: The Christian Unity at Work, 1912 -1913 / The Church of Christ in the time of War, 1917 / The Federal Council, Report on International and European Relations, 1922 [Library of Congress, Washington Bx F4 A7 / BR 115. W2 F4], diese Schriften erfasst in Report for Executive Committee of the Federal Council, New York 1924 [Library of Congress, Washington Bx 8 M 17] (cf „The Duty of the Churches of America in the Light of National and of the World conditions”, in: Library of Christian Cooperation, ed. by Macfarland, New York 1917 an intermediate Report); Ad. Keller: On Conditions Of European Protestantism Hands Across The Sea Bulletin of European Central Bureau, Zürich 1924.

tantismus im Kaiserreich der Hohenzollern und unter den Bedingungen der Weimarer Republik.[8]

Die Zusammenarbeit der Christen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Deissmann war seit 1922 an der Vorbereitung der Kirchenkonferenzen Life and Work sowie Faith and Order beteiligt, die durch COPEC, Vorbereitungskomitees und durch World Alliance geleistet worden war. Er verfügte über Dokumente des Sekretariats Life and Work, New York und Faith and Order, Boston. Auf sie gründeten die Manuskripte seiner Reden in Stockholm (1925) und in Lausanne (1927). Der erhaltene Briefwechsel mit Ch. Brent, R.W. Brown, M. Dibelius, K.L. Schmidt, Siegmund-Schultze und Söderblom zeigte, dass diese Persönlichkeiten die Kirchenkonferenz 1925 als „Weg zur Einheit" interpretierten. Solche Deutung der Konferenz in Stockholm und der Weiterarbeit in Life and Work boten auch Deissmann *Stockholmer Bewegung …von innen betrachtet* und Brent *Understanding Being An Interpretation … on Life and Work*, indem sie Life and Work

auf Faith and Order bezogen.[9] Die zögernde Annäherung des DEKA an Life and Work wie an Faith and Order zeigte sich einerseits im Briefwechsel Gardiner, Sieg-

[8] Deissmann, „Evangelische Wochenbriefe", 16.+30.11.1918 (Darin ist umfangreiches Material über politische und wirtschaftliche Gründe zum Kriegsausbruch und Kritik an der Kriegsführung verarbeitet.) [Nachlass-Nr. 615-625, 936]; dazu der Briefwechsel Deissmann, Rambaud, Siegmund-Schultze, Söderblom, 1918-1924 [Nachlass Deissmann-Nr. 122, 131-133, 138, 346, 481, 489]
Die engl. Position wird deutlich durch George K.A. Bell: Randall Davidson 2 Vol. 1935[1],1938[2]) 3. Aufl., London. New York. Toronto 1952: Bell unterscheidet in Preface to 1st Edition, 1935 die Korrespondenz Davidsons in Bezug zur „Kirche von England", 1883ff. von der aus der Zeit als Erzbischof (1903-1930) sowie private Aufzeichnungen (Diaries and Memoranda, 1914-1924), ferner Berichte und Deutungen zu politischen und kirchenpolitischen Ereignissen (Special Subjects: eg D 2+4 Deissmann, 1915 / 18 and W 27 War guilt, 1919ff.)
Die Erlasse, Stellungnahmen zur Revision des Vertrags von Versailles v.a. zur Kriegsschuldfrage des DEKA [EZA 1/A2, 544-548] sowie Kirchliches Außenamt [EZA 5 / C I,1 - C V] und Erklärungen des EOK, ferner Pressematerial zur Kriegsschuldfrage [EZA Gen.IX, 67,1ff.] u.(Hg.)Ernst-Rudolf/Wolfgang Huber: „Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert ". Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts Band III und IV, Berlin 1983/1988 ergänzen die Quellenlage.

mund-Schultze, DEKA und andererseits in den Verhandlungsniederschriften des DEKA. Es zeichnete sich ab: Siegmund-Schultze wurde nicht in die deutsche Delegation für Stockholm berufen. Als Sonderberater Söderbloms stellte er die Vorarbeit der COPEC, des Komitees Life and Work und die der World Alliance heraus. Er betonte die Differenzen in den Kommissionsberichten sowie in den Veröffentlichungen der Presse und in den Aussagen der Konferenzteilnehmer. Die gegen ihn gerichtete Entscheidung des DEKA blieb die Unterströmung seiner Berichte. Dagegen erhielten die „offiziellen Berichte", die Deissmann und Bell über die Konferenz in Stockholm und Sasse über die in Lausanne erstellt hatten, die Anerkennung durch die an den Kirchenkonferenzen beteiligten Kirchen. Ebenso wurde Bells *Documents on Christian Unity* als Dokumentation der christlichen Einigungsbemühungen in der Verantwortung des Erzbistums von Canterbury seitens der christlichen Kirchen anerkannt.[10]

Im Mittelpunkt der „Fortsetzungsarbeit" in Bezug auf die Kirchenkonferenzen Stockholm und Lausanne standen zwei Arbeitsfelder Deissmanns, die britisch-deutschen Theologenkonferenzen in Canterbury und Eisenach (1927/28) und die Beziehungen

---

[9] C.O.P.E.C-Commission Reports, 12 Vol. at Birmingham April 5-12, 1924, London 1925; American, British, European Section Life and Work, New York. London. Stockholm 1925; Report of Commission *The Church and the International Relations*, in G. Bell: The Official Report of the Universal Christian Conference on Life and Work, London 1926 und in: La Revue du Christianisme Social, Paris Oct/Nov 1925 [ZLB Nr. 129 mit EZA 51/(DII, b-i) 2303/4^{e+h}. II B.b $_{11+18}$ i.B. WCCA 280.241.B41Bs]; Documents from Secretary Life and Work, 1924-1926 (Reports, Minutes) / Documents from Secretary on Faith and Order, 1925-1928 / Akten (Memoranden, Berichte, Protokolle der europäischen Sektionen des Weltbundes Internationale Freundschaftsarbeit, 14.02.+ 09.06.+25.06.1925), in: Handbook of the World Alliance, London. New York 1925 [Nachlass Deissmann-Nr. 127, 128 (129-131)] und „Draft Agenda" from the Continuation Committee on Faith and Order at Stockholm August 15-18, 1925 (Minutes on Faith and Order at Berne August 25, 1926 / Minutes and Documents, Press Bureau of the World Conference on Faith and Order, Boston August 19-20,1927 / September 1927) [Nachlass Deissmann-Nr. 849]; Briefwechsel Deissmann, Brent, Brown, 1925+1927 u. Deissmann, M. Dibelius, K.L.Schmidt, 1927 / Deissmann, Siegmund-Schultze, Söderblom,1925+1927+1928 [Nachlass Deissmann-Nr.128, 129, 130, 131, 365, 611, 726, 849], dazu Siegmund-Schultze [EZA 51 / D II, d (b - i)]

Deissmann: Stockholmer Bewegung … von innen betrachtet, Berlin 1927 und Brent: Understanding … An Interpretation Of The Christian Universal Conference On Life And Work At Stockholm, London 1925 [Nachlass Deissmann-Nr. 1305].

[10] Annäherung des DEKA an Life and Work wie Faith and Order: Briefwechsel Gardiner, Siegmund-Schultze, DEKA, Berlin. Boston 1919-1922 [EZA 51 / DI, 1 + 2 und DV, 1 + 2], ferner Kopien des Briefwechsels Deissmann, Gardiner, Siegmund-Schultze, 1922-1925 [Nachlass Deissmann-Nr. 17, 32, 75]; Berufung Deissmanns in den vom DEKA gebildeten „Auslandsausschuss", 1922 u. Mitschrift in Akten des Exekutiv-Komitees Life and Work der Ansprache Deissmanns „Wann kommt das Reich Gottes?", Hälsingborg 13.08.22 [EZA 5 / C I,1f + C II,1 ff.]. Am 14.11.1925 beruft der DEKA Deissmann in den Fortsetzungsausschuss Life and Work [EZA 5 / CI,1+ CV]); zudem Siegmund-Schultze: Die Weltkonferenz in Stockholm. Gesamtbericht (Ev.Presseverband für Deutschland), Berlin 1925; ders.:Die Weltkirchenkonferenz in Lausanne.ErsterGesamtbericht (Ev.Presseverband…), Berlin, 1927

(Hg.) Deissmann: Die Stockholmer Kirchenkonferenz-Vorgeschichte, Dienst und Arbeit der Weltkirchenkonferenz für Praktisches Christentum 13.-30. Aug. 1925, Berlin 1926 [amtl. Bericht] sowie (Hg.) Sasse: Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Deutscher Amtlicher Bericht über die Weltkonferenz in Lausanne 03.-21. Aug. 1927, Berlin 1929 [amtl. Bericht]; cf (Ed.) Bell : Documents on Christian Unity (First-Fourth Series 1920 -1957), London. New York. Toronto 1948, 1955, 1958.

zur Orthodoxie. Britische, deutsche und skandinavische Fachleute aller theologischen Disziplinen unternahmen es, das Verständnis des „Reiches Gottes“ und die Aspekte der Christologie in ihrer Beziehung zur Ekklesiologie zu klären. Das Schreiben Deissmanns an die Teilnehmer in Canterbury formuliert diese Aufgabe, die im Briefwechsel zwischen Bell, Deissmann, K.L. Schmidt präzisiert wurde. Die Zwischenberichte hielten die Übereinstimmungen im Verständnis des Begriffs „Reich Gottes“ und die noch bestehenden Differenzen im Kirchenbegriff, d.h. in der Bestimmung des Verhältnisses des einzelnen Christen zur Institution Kirche fest. Die Arbeit der Konferenzen(1927 / 28) wurde in der Dokumentation „Mysterium Christi“ 1930 dargelegt, der die Berichte Bells und Deissmanns zugrunde lagen.[11]

In der Konsequenz der Arbeit der Protestant Episcopal Church und des Federal Council in den Vereinigten Staaten aufgrund des Dialogs der Kirche von England waren die Beziehungen zur Orthodoxie nach den Kirchenkonferenzen in Stockholm und in Lausanne ausgebaut worden, indem an die Kontakte zwischen 1915 und 1923 durch die Gremien von Life and Work und von Faith and Order angeknüpft wurde. Entsprechend hatte Deissmann zwischen 1929 und 1933 seine Beziehungen zu orthodoxen Repräsentanten Polens, des Balkan, Griechenlands und zu den Orthodoxen im westeuropäischen Exil weiterentwickelt. Das Schriftgut der Korrespondenz von 1929 bis 1933 und die Konvolute der Presseerzeugnisse von 1922 bis 1935 deuteten darauf, dass Deissmann für die Annäherung der orthodoxen Christen aus dem ehemaligen Osmanischen und Habsburgischen Reich sowie aus der Sowjetunion an die westeuropäischen und nordamerikanischen Christen arbeitete. Das Schriftgut

[11] Theologenkonferenzen in Canterbury, 02.- 08.04.1927 und in Eisenach, 11.-18.08.1928: Deissmann, Schreiben an die Teilnehmer der „britisch-deutschen Theologischen Woche“ in Canterbury, 28.03.1927 Briefwechsel Bell, Deissmann, K.L. Schmidt, Februar, März, April 1927 u. Protokoll der Vorbereitung der Konferenz in Eisenach (15+20. 01.1928); ferner Deissmann, Bericht, „Theologische Woche in Canterbury“ mit Anlagen des Schreibens an Prof. H. Fricke, Leipzig (28.04.1927) [Nachlass Deissmann-Nr. 346, 365, 726]
Dazu Briefwechsel Bell, Deissmann, 12+26+28 July, 1926 und “Brief Report of Conference between German and English Theologian at the Deanery Canterbury” April 4-9, 1927 [LPL *Bell Papers*, Anglo - German Conference, Vol. 62-63] (Dokumente des Nachlasses Deissmanns in ZLB entsprechen den Dokumenten von Bell in LPL, sie sind Grundlage für die Dokumentation: „Mysterium Christi“. Christologische Studien britischer und deutscher Theologen, hg.v. George Kennedy Allen Bell und Adolf Deissmann, London 1930 und Berlin 1931).

aus dem Arbeitsfeld Siegmund-Schultzes bestätigte diese Intention der Annäherung.[12]

Die Publizistik

Im 19. und 20. Jahrhundert war die allgemeine und kirchliche Publizistik im Kommunikationsprozess zwischen Kirche und Gesellschaft bedeutsam. Die europäischen und nordamerikanischen Persönlichkeiten, die für die Verständigung der Völker und für die Zusammenarbeit der Christen gearbeitet hatten, waren an diesem Kommunikationsprozess beteiligt gewesen. Peter Ainslie, Charles Brent, Adolf Deissmann, Robert H. Gardiner, Charles Macfarland, Friedrich Naumann, Martin Rade, Friedrich Siegmund-Schultze und Nathan Söderblom gehörten zu diesem Personenkreis. Seit 1891 hatte Deissmann *Die Christliche Welt* als Medium zur Veröffentlichung seiner Forschungsarbeit genutzt und an der Aufgabe mitgewirkt, die Ziele des Evangelisch-Sozialen Kongresses und das Anliegen der deutsch-britischen Verständigung zu erläutern. Seine Verbindung zu dem Herausgeber von *Die Christliche Welt*, Martin Rade, war durch die Beziehung zu Friedrich Naumann und zu dem National-Sozialen Verein ergänzt worden. In der von Naumann herausgegebenen Zeitschrift *Die Hilfe* hatte Deissmann Beiträge zur „sozialen Frage“ und zu den „Ideen von 1914“ veröffentlicht. In der von Siegmund-Schultze herausgegebenen Zeitschrift *Die Eiche* kam die Zusammenarbeit Deissmanns mit Siegmund-Schultze zum Ausdruck. Am Anfang stand die britisch-deutsche Verständigung seit 1913. Es folgte das Projekt „Evangelischer Wochenbrief“ seit Ende 1914 und die Arbeit im „Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit“ seit 1915. Die Verständigung der Völker und die Zusammenarbeit der Christen wurde als Aufgabe wahrgenommen, die seit 1922 in die Bemühung um die Einheit der Christen mündete.

---

[12] Gardiner, Korrespondenz (Beziehungen zur Orthodoxie), 12.11.+18.12.1914/02.02.1915 [Nachlass GK,1+ 5] und Protokolle, Berichte des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit, 28.12.1920 / Memorandum der nordamerikanischen Sektion des Weltbundes, April 1923 in: *Handbook Of The World Alliance*,1925,19ff.; ferner Deissmann, Sammlungen des Nachlasses (Zeitschriften, Zeitungsausschnitte, Randbemerkungen, Broschüren); dazu ChW 35 1921, 619 [Nachlass-Nr. 132,133, 566, 726, 805, 875, 1408-1411] und Korrespondenz Deissmann, orthodoxe Hochschullehrer und Kirchenführer, 1928-1933 sowie Sozialinstitut Life and Work unter Leitung Adolf Kellers, 10.06.+ 26.11.1931/09.08.1932 [Nachlass-Nr. 226-228, 586, 875, 904, 905]
Im Vergleich dazu Material Siegmund-Schultze (Protokolle der deutschen Sektion des Weltbundes, Januar 1929 - Dezember 1931) [EZA 51 / D V, b + c]
Die Quellenlage wird ergänzt durch „Church of England in relation to the Orthodox“, in: (Ed.) Bell, Documents on Christian Unity, First Series No 13/ Second Series No 101/ Third Series No 145 (33) , 148, 157, 163, 164.

Da *Die Eiche* Veröffentlichungen, vor allem Übersetzungen englischer, französischer und schwedischer Texte, zu den Begegnungen der Christen aus allen Kontinenten vor und nach dem Ersten Weltkrieg bot, zudem Interpretationen von Teilnehmern dieser Begegnungen, konnte sie zur Arbeit des Weltbundes und für die Bewegungen Life and Work und Faith and Order als einzige Quelle infrage kommen, vor allem dann, wenn Informationen im Nachlass Deissmanns, in den Beständen des Evangelischen Zentralarchivs Berlin oder Publikationen anderer am Prozess der christlichen Einigung beteiligter Autoren nicht mehr zugänglich waren.[13]

Mit seiner Lehrtätigkeit in Berlin seit 1908 hatte Deissmann den Dialog zwischen Christentum und Kultur, Kirche und Gesellschaft in Nordamerika mitgestaltet. Wie *Die Christliche Welt* war die amerikanische Zeitschrift *The Christian Century* bestrebt, Kultur und Christentum zu vermitteln und die Strukturen der Industriegesellschaft zu deuten. In dieser Zielsetzung war das Ringen um die Geltung des einzelnen Menschen in den Strukturen der Gesellschaft artikuliert und die Vorstellung von der Einheit der Menschheit entwickelt worden. In Kirche und Gesellschaft wurde dadurch die Arbeit für die Verständigung der Völker und für die Zusammenarbeit der Christen vorbereitet.

Ähnlich dem Programm der *Eiche* hatten in Nordamerika *The Constructive Quarterly* und *The Christian Union Quarterly* die Verständigung und Zusammenarbeit gefördert. Die publizistische Arbeit dieser Zeitschriften wirkte darauf hin, dass der Dialog der nordamerikanischen Denominationen zur Arbeit für die Verständigung der Völker und für die Zusammenarbeit der Christen erweitert wurde. Für die einzelnen Schritte der Kommunikation zwischen Nordamerika und Europa im Bereich von Kirche und Gesellschaft konnten die beiden Zeitschriften als Primärquellen in Betracht kommen. Bezeichnend für diese Kommunikation, in der sich seit 1913 und nachdrücklich seit 1920 die Vorstellung von der Weltchristenheit darstellte, war, dass u. a. Ainslie, Bell, Brent, Deissmann, Gardiner, Macfarland, Siegmund-Schultze, Söderblom in dem

[13] Deissmann, Art., „40 Jahre Christliche Welt“, in: Vierzig Jahre Christliche Welt. Festgabe für Martin Rade zum 70. Geburtstag (04. 04.1927), hg.v. Hermann Mulert, Gotha 1927, 56f.; (Hg.) Friedrich Naumann, „Die Hilfe“. Wochenschrift für Politik, Literatur und Kunst, Berlin 1894ff. (Hg.) Friedrich Siegmund-Schultze, „Die Eiche“. Vierteljahrsschrift für britisch-deutsche Verständigung / Soziale und Internationale Arbeitsgemeinschaft / Internationale Ethik, Berlin. München. Gotha 1913 -1933.

Herausgeberkreis von *The Constructive Quarterly* und von *The Christian Union Quarterly* mitarbeiteten.[14]

Die wichtigen Gruppen des Schriftgutes, die ungedruckten und gedruckten Quellen sind in diesen Erwägungen erörtert und in ihren Beziehungen zueinander, zudem in der Reichweite ihrer Bedeutung diskutiert worden. Sehr unterschiedlich sind die Situationen, die Entstehungsgründe und die geschichtlichen Zuordnungen. Verschiedene handelnde Personen kommen in den Blick. Entsprechend sind verschiedene Textsorten zu unterscheiden. Diese Vielfalt der Quellengattungen bildet die Kommunikation ab, in der sich Deissmann bewegt hat, um in der Zusammenarbeit mit europäischen und nordamerikanischen Persönlichkeiten aus Kirche und Gesellschaft die Relevanz der christlichen Tradition für die Industriegesellschaft zu erweisen.

Diese Untersuchung stellt sich die Aufgabe, den Weg Deissmanns von der Erforschung des Urchristentums zur Arbeit für die Verständigung der Völker und für die Zusammenarbeit der Christen im „Horizont“ seiner weit gespannten Kommunikation nachzuzeichnen. Das im zweiten Teil beschriebene und diskutierte Schriftgut wird in den folgenden Arbeitsschritten ausgewertet, um diese Aufgabe zu lösen.

[14] (Ed.) Charles Clayton Morrison, „The Christian Century“, Chicago 1908ff. und (Ed.) Silas Mc Bee, „The Constructive Quarterly“, New York 1913ff. sowie (Ed.) Peter Ainslie, „The Christian Union Library”, 1911-1913, fortgeführt als „The Christian Union Quarterly”, Chicago 1920-1935
Außer *Christian Century, Constructive Quarterly* und *Eiche* bezeichnete Deissmann als bedeutsam für den Dialog der Christen in: *Ökumenisches Schrifttum des Evangelischen Presseverbandes* …, Berlin 1927, 31-33 : (Hg.) A v. Martin: Una Sancta. Ein Ruf an die Christenheit, München 1925-1927 / (Hg.) A. Hinderer: Das Evangelische Deutschland. Kirchliche Rundschau für das Gesamtgebiet des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes, Berlin 1924ff. / (Éd.) Alexander Guillot: La Semaine Religieuse Journal Évangélique Du Protestantisme, Genève 1853ff. / (Ed.) H.S. Lunn: The Review Of The Churches, London. Paris. Straßburg 1919ff.
Vgl.dazu den Briefwechsel Deissmann, Söderblom über das „Apostolat der Presse“: Publizistik als Instrument der christlichen Botschaft in der differenzierten Industriegesellschaft, Berlin, *Upsala* 05.+14.+19.04.1927 / 25.+26.01.1928 [Nachlass Deissmann-Nr. 365, 611, (566, 726, 849)].

Dritter Teil

Adolf Deissmanns Wirken in Kirche und Gesellschaft der Ära Wilhelms II. sowie der Weimarer Republik (1890-1924)

Die Antagonismen in der Gesellschaft des Kaiserreiches der Hohenzollern, der als kulturelle Krise interpretierte Erste Weltkrieg und die Reformansätze sowie die Fragilität der Weimarer Republik werden in der Perspektive Deissmanns und in den Grenzen seiner Tätigkeitsfelder dargestellt.

3.1 Der Evangelisch-Soziale Kongress, das Forum der Auseinandersetzung Deissmanns mit der Gesellschaft des Kaiserreiches der Hohenzollern (1890-1908)

3.1.1. Die Verknüpfung der Erforschung des Urchristentums mit sozialethischen und sozialpolitischen Vorstellungen

Als Privatdozent in Marburg seit 1891 erörterte Deissmann mit Hermann Cohen seine frühen Arbeiten zur Erforschung des Urchristentums. Die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Ethik rückte dabei in den Mittelpunkt, weil Cohen neue Interpretationsansätze zur Philosophie Immanuel Kants entwickelt hatte. Deissmann nahm Stellung zu Cohens Einleitung für die Neuausgabe des Werkes „Geschichte des Materialismus“.[1] Zur gleichen Zeit hatte er während seiner Studien und Lehrtätigkeit in Marburg Zugang zum 1890 gegründeten Evangelisch-Sozialen Kongress und damit zu Friedrich Naumann gefunden. Die Arbeit des Kongresses und das sozialpolitische Wirken Naumanns vermittelten Deissmann die Möglichkeit, die Strukturen der Industriegesellschaft zu verstehen und an sozialpolitischen Lösungen mitzuarbeiten. In der von Naumann herausgegebenen Zeitschrift „Die Hilfe“ veröffentlichte er 1905 Ergebnisse seiner Arbeiten über das Urchristentum mit dem Titel „Religiöse Fragen aus der unteren Schicht“ und verwies so auf den Zusammenhang religions- und sozialgeschichtlicher Erforschung des Urchristentums und sozialethischer Refle-

[1] Zitiert wird die Neuausgabe „Geschichte des Materialismus“: Hermann Cohen, Einleitung des Hg., in: Friedrich Albert Lange, „Geschichte des Materialismus seit Kant“, 2. Buch, Leipzig 1896 (Thematik: Religion und Ethik sowie Folgerungen für die Politik); Adolf Deissmann, Briefdokument (Entwurf von 3 Seiten) an Hermann Cohen, Herborn 06.02.1896 [Nachlass-Nr. 576]; dazu auch „Hermann Cohen und Adolf Deißmann, Dokumente …“, *ZNThG* Bd. 9 Heft 2, 2002, 318 - 322.

xion sowie sozialpolitischer Praxis.[2] Noch ausführlicher legte er diesen Zusammenhang in seinem Werk „Licht vom Osten“ dar. Die öffentliche Resonanz des Werkes sowohl hinsichtlich der fachspezifischen Probleme als auch im Blick auf die sozialethischen und sozialpolitischen Implikationen zeigte die Aktualität der Verknüpfung der Forschung mit Sozialethik und Sozialpolitik. In der Veröffentlichung seines Vortrages im Jahr 1908 bestätigte Deissmann die Verknüpfung, indem er im Vorwort bemerkte, dass er frühere Arbeiten, insbesondere das Werk „Licht vom Osten“, seinem Gedankengang 1908 zugrunde gelegt habe.[3]

[2] Traugott Jähnichen, Einführung, „Die Gründungsphase des Evangelisch-Sozialen Kongresses“ (ESK), in: Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft. Ein Quellenband, hg.v. G. Brakelmann/Tr. Jähnichen, Gütersloh 1994, 141-143 und Ad. Deißmann, Art., „Religiöse Fragen aus der unteren Schicht “, in*: Patria*. Jahrbuch der Hilfe, Berlin 1905, 137-154.

[3] Deissmann: *Licht vom Osten*. Das Neue Testament und die neu entdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen 1908 und ders.,Vortrag, „Das Urchristentum und die unteren Schichten“, in: Verhandlungen des 19.evangelisch-sozialen Kongresses, abgehalten in Dessau vom 09.- 11.06.1908, Göttingen 1908, 8-47 (Sonderdruck mit gleichem Titel, Vorwort, 15.08.1908); Zuschriften zur Verknüpfung von Forschung und Arbeit des ESK von Fachkollegen, Mitgliedern des ESK und des Eranos-Kreises, 1901-1910 [Nachlass-Nr. 205, 226, 229, 281- 282, 299, 300-302, 873].

3.1.2. Die Beziehung zu Hermann Cohen, Anstöße zur sozialethischen Reflexion

Hermann Cohen gehörte in Marburg zu den Philosophen, welche die Philosophie Immanuel Kants so interpretierten, dass sie das Verhältnis von Religion und Ethik hinsichtlich der Industriegesellschaft zu bestimmen suchten. Mit diesem Vorhaben stand Cohen im Dialog mit den Marburger Theologen Wilhelm Herrmann, Martin Rade und mit Julius Wellhausen, der dem Diskurs zwischen freiem Protestantismus und Reformjudentum im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert um die Bewältigung der „Modernitätskrise" integriert war. Cohen setzte sich mit den kulturellen und sozialen Bedingungen des Kaiserreiches der Hohenzollern auseinander und formulierte die Aufgabe, die Struktur der Industriegesellschaft zu verstehen und zu fragen, wie die „sittliche Persönlichkeit" des Menschen verteidigt werden kann.[1] Dieser Fragerichtung entgegengesetzt traten in der Gesellschaft der wilhelminischen Ära Gruppen auf, die den wirtschaftlichen Erfolg jüdischer Bürger in der Industrie, im nationalen und internationalen Handel sowie im Bereich der Kapitalmärkte zum Anlass nahmen, die jüdische Bevölkerung weltanschaulich und gesellschaftspolitisch zu bekämpfen. Cohen hatte in Berlin gegen antijüdische Agitationen Stellung bezogen. In Marburg war er Gutachter im Prozess gegen die Behauptung tätig geworden, der Talmud stifte die Juden an, ihre Positionen in der Wirtschaft besonders gegen Christen auszunutzen.[2]

1891 begann in Marburg der Dialog zwischen Cohen und Deissmann, der auch persönliche Beziehungen einschloss, der sich während der Lehrtätigkeit Deissmanns in Heidelberg fortsetzte und sich in Berlin verstärkte, weil seit 1912 Cohen am Institut für jüdische Wissenschaft in Berlin wirkte.[3] Auf die gemeinsame religionsgeschichtliche Fragerichtung baute ihr Dialog auf, der sich auf das Verständnis von Religion in

[1] Trutz Rendtorff: „Das Verhältnis von liberaler Theologie und Judentum um die Jahrhundertwende", in: *Theologie der Moderne*. Über Religion im Prozess der Aufklärung, Gütersloh 1991, 59-90; Gangolf Hübinger: „Die liberale Paradoxie. Veralltäglichung liberaler Ideen und Niedergang der liberalen Bewegung", in: *Troeltsch-Studien* Bd.7, Gütersloh 1993, 56ff.(Aspekte: Der Mensch ist im industriellen System und in der staatlichen Bürokratie in seiner Persönlichkeit gefährdet. Er kann aber in der „Innensphäre" seiner Person die Unabhängigkeit des Gewissens bewahren.).

[2] „Hermann Cohen (1842-1918) und Adolf Deißmann. Dokumente …", eingel. und hg.v. Christian Nottmeier, in: *ZNThG* (9) 2002, 319 (1880 in Berlin war Cohens Gegner Heinrich v. Treitschke neben Adolf Stöcker, 1888 in Marburg setzte er sich mit Paul de Largarde auseinander.); dazu auch Friedrich Wilhelm Graf: „Protestantische Theologie in der Gesellschaft des Kaiserreiches", in: *Profile des neuzeitlichen Protestantismus* Bd. 2, Teil 1, Gütersloh 1992, 55.

[3] Deissmann: *Selbstdarstellungen*, 51; ders.: *Paulus*. *Eine kultur - und religionsgeschichtliche Ski*zze, 2. Aufl. Tübingen 1925, 100 (Deissmann blickt in der 2. Aufl. seines Paulus-Buches auf die seit 1912 in Berlin intensivierte Diskussion mit Cohen in den Aufgabenfeldern religionsgeschichtlicher Forschung.).

ihrem Verhältnis zur Ethik konzentrierte. Cohen bestimmte Religion als Überzeugung, dass göttliches Handeln in der Menschheitsgeschichte erkennbar sei und daher das sittliche Handeln des Menschen begründet werden könne. Deissmann begriff Religion als Ausdruck des Christuserlebnisses, das er in seiner Paulusforschung entdeckt hatte. Insofern band er sein Verständnis von Religion an die Person Jesu. Cohen sah darin die Gefahr, dass Religion in Mythos, das bedeutete für ihn, in Unverbindlichkeit abgleite. Ihm schien es wichtig, die ethische Dimension der Religion herauszuarbeiten, vor allem hinsichtlich der Krise der sich im Begriff der Eigengesetzlichkeit definierenden Gesellschaft. Deissmann betonte die Besonderheit des „religiösen Erlebnisses", aber er stimmte Cohen zu, wenn er die ethische Dimension der Religion hervorhob, da er dem Kreis um Friedrich Naumann angehörend das Verhältnis von Ethik und Politik begonnen hatte zu bedenken. Die Vorstellungen von Reformen der Gesellschaft, die Bewahrung der Persönlichkeit in industriellen und bürokratischen Systemen und die Vermittlung von der Verwurzelung im eigenen Volk mit der Weltorientierung wurden Ansatzpunkte für die Tätigkeitsfelder in Kirche und Gesellschaft, die sich im Dialog mit Cohen herausgebildet hatten.[4]

Die Diskussion des Verhältnisses von Religion und Ethik sowie Ethik und Politik ist verdichtet in dem Brief Deissmanns an Cohen des Jahres 1896 dargelegt. Dem Dokument sind wesentliche Gesichtspunkte dieser Diskussion zu entnehmen[5]: Erstens führt Deissmann aus, dass philosophische und theologische Arbeit durch die gesellschaftliche Wirklichkeit des späten 19. Jahrhunderts herausgefordert werden. In den „gegenwärtigen Zeitläufen" sei das „Erstarken des sozialen Geistes" die zukunftsorientierte Entwicklung. Die mit Friedrich Naumann verknüpfte Bewegung habe die soziale Frage nachdrücklich in die öffentliche Diskussion eingeführt, an der er sich beteiligen werde. Er verstehe Cohens Arbeit so, dass der „ethische Idealismus" bestimmt werde, durch den die Bewegung um Naumann philosophisch interpretiert werden könne. Zweitens erkläre sich der in der Gesellschaft des späten 19. Jahrhunderts virulente Antisemitismus aus dem durch die Industrialisierung bewirkten Strukturwandel der Gesellschaft, der das mittlere Bürgertum in seiner wirtschaftlichen Basis und im sozialen Status verunsichert habe. Aus der Sicht des Neutestamentlers, dem die vergleichende Analyse „griechischer und semitischer Texte" das wichtige Instrument zur Erforschung des hellenistisch-römischen Kulturraumes sei, werde

[4] Deissmann: *Selbstdarstellungen*, 51-52 (vgl. „Cohen und Deißmann", in: *ZNThG* 9 2002, 313 -316).
[5] Briefdokument (Entwurf von 3 Seiten), Ad. Deissmann an Hermann Cohen, Herborn,den 06.02.1896, Zeile 10-11, 20 -22, 33 -48, 62-64, 69 -75, 87-94, 101-105, 116 -120 [Nachlass-Nr. 576].

es keine religiöse Begründung des Antisemitismus geben. Die Verschiedenheit der „griechischen und semitischen Literatur“ erfordere je eigene Disziplinen, um das weite Gebiet des „hellenistischen und talmudischen Schrifttums“ sachgemäß zu erforschen. Die Fachleute können durch ihre Zusammenarbeit zur Aufklärung der Öffentlichkeit beitragen. Drittens erläutert er, dass er Cohens Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Ethik für die christliche Deutung der Gesellschaft des späten 19. Jahrhunderts als wesentlich erachte, weil die durch Cohen herausgearbeitete ethische Dimension der Religion die „Persönlichkeit“ thematisiere und so auf die „Humanisierung“ der Religion verweise. Er wisse, dass wissenschaftliche Betrachtungsweise den Gottesbegriff von sinnlichen Komponenten lösen müsse. Er sehe aber nicht, dass die „schlichte Sprache unbefangener Religiösität dem Materialismus verfalle“. Die Vorstellung von der Persönlichkeit Gottes eigne sich doch, die „sittliche Persönlichkeit“ des Menschen zu begründen, deshalb könne der Begriff „Persönlichkeit Gottes“ den Protest gegen Formen der materialistischen Weltanschauung und der Verdinglichung der Religion zum Ausdruck bringen. Viertens weist Deissmann darauf, dass die philosophische Reflexion die prinzipielle Geltung der Ethik theoretisch sichern werde. Die Frage sei aber, ob die Theorie der Ethik auf die Identifikation von Gott und Menschheit hinauslaufe, denn in Cohens Gottesbegriff seien die „Macht des Guten“ und die „Zukunft der Menschheit“ zusammen gedacht. Ihm sei jedenfalls wichtig, dass die philosophisch begründete Ethik unter den Bedingungen der Gesellschaft des späten 19. Jahrhunderts erprobt werde.

Das Briefdokument von 1896 belegt, dass Deissmann seine wissenschaftliche Arbeit zum philosophischen Diskurs in Marburg in Beziehung gesetzt hat. Sein Verständnis des religiösen Erlebnisses schließt die Akzeptanz der ethischen Dimension der Religion ein, denn der Begriff der Persönlichkeit, auf Gott oder auf den Menschen bezogen, wird für ihn zum kritischen Instrument, gegen die Tendenzen der industriellen und bürokratischen Systeme im Sinne des „freien Protestantismus“ die Persönlichkeit des Menschen zu verteidigen. Der Dialog mit Cohen hat Deissmann zur Reflexion der ethischen Dimension der Religion geführt. Die Begegnung mit Naumann macht deren Relevanz in sozialpolitischen Tätigkeitsfeldern deutlich.

3.1.3. Die Begegnung mit Friedrich Naumann, Ausprägungen sozialpolitischer Vorstellungen

Aus dem Kreis um Martin Rade, dem Herausgeber „Der Christlichen Welt“ als Organ des „freien Protestantismus“, wurde der *Evangelisch-Soziale Kongreß* als Forum wissenschaftlicher und sozialpolitischer Auseinandersetzung geschaffen. Die Beobachtung, dass im kirchlichen Milieu die industrielle Arbeitswelt weitgehend unbekannt war, hatte zu dieser Institutionalisierung der Zusammenarbeit von Fachleuten der Nationalökonomie, der Rechts -, Staats - und der Geschichtswissenschaft, der Theologie und der Sozialarbeit geführt.[1] Deissmann nahm an dem sozialethischen und sozialpolitischen Diskurs im Evangelisch-Sozialen Kongress seit 1891 teil.
Die den Evangelisch-Sozialen Kongress tragende Zusammenarbeit zwischen Naumann und Stöcker zerbrach aufgrund der Differenzen in der Auffassung von der Gesellschaft und der Rolle des Christentums in dieser Gesellschaft. Naumann gründete 1896 den „National-Sozialen Verein“ und leitete seinen Übergang vom Theologen zum Politiker ein. Stöcker gründete im selben Jahr die „kirchlich-soziale Konferenz“, deren Ziel es war, die Sozialpolitik in den Dienst der Einheit von Volk und Kirche zu stellen und die Auflösung traditioneller Werte durch den politischen und theologischen Liberalismus wie durch den Sozialismus abzuwehren. Naumann dagegen erkannte, dass die Gesellschaft nach den Bedürfnissen der Menschen in der industriellen Arbeitswelt gestaltet werden müsse und dass die Sozialdemokratie in den Umbau der Gesellschaft einzubeziehen sei. Der Evangelisch-Soziale Kongress setzte trotz der Spaltung der Gruppe um Naumann und um Stöcker unter Leitung von Persönlichkeiten des freien Protestantismus wie Adolf von Harnack, Otto Baumgarten, Walter Simons seine Arbeit fort. Der National-Soziale Verein stellte Naumanns politische Gruppierung dar, durch die er versuchte, die Politik des Nationalstaates mit der Sozialpolitik zu verbinden, aber er gab den Versuch auf, vom christlichen Standpunkt aus

[1] Traugott Jähnichen, „Die Gründungsphase desESK“, in: *Quellenband,* 141-143 (Gründungskongress des Freundeskreises der „Christlichen Welt“, 28.05.1890 in Berlin: Als sein Ziel wurde bestimmt, theologische und kirchenpolitische Differenzen zurückstellen, um die Strukturen der Industriegesellschaft zu verstehen und sozialpolitische Lösungen zu erarbeiten.). Dazu Hartmut Ruddies:„Liberales Kulturluthertum“.Martin Rade(1857-1940), in: *Profile des neuzeitlichen* Protestantismus Bd. 2, Teil 2, hg.v. Fr. W. Graf, Gütersloh 1993, 409.

sozialethische Grundsätze zu finden.[2] Bei den Reichstagswahlen 1898 konnte sich der National-Soziale Verein nicht durchsetzen, so dass Naumann dazu neigte, ihn aufzulösen. 1903 fand sich die Lösung, mit der „Freisinnigen Vereinigung“ zu fusionieren, um im Spektrum liberaler Parteien in Verbindung mit nationalstaatlichen Zielen weiterarbeiten zu können. Zudem blieben in Süddeutschland einige Ortsvereine bestehen. Naumann formulierte auf der neu geschaffenen politischen Ebene seine Konzeption: Die wilhelminische Ära setze mit der Frage ein, wie sich die Bevölkerung des geeinten deutschen Reiches zur Industrialisierung verhalte. Der technische Fortschritt und die Entwicklung des Welthandels habe Wohlstand geschaffen, zugleich das Selbstbewusstsein des „Wirtschaftsbürgers“ gefestigt. Daher seien Institutionen aufzubauen, die den Bürgern Gelegenheit bieten, sich an politischen Entscheidungen zu beteiligen. Die Lenkung des Staates und der Wirtschaft sei in der fortgeschrittenen Industriegesellschaft schwieriger geworden. Die Machtpolitik des Nationalstaates erweise sich als Reformpolitik, wenn sie die Volkswirtschaft fördere, denn sie ziele darauf, Lebensgüter und Freiheit für das ganze Volk, nicht nur für die Oberschicht, zu gewinnen.[3]

Die Nähe Deissmanns zu Naumann zeigte sich daran, dass er als Mitglied des National-Sozialen Vereins Naumanns politische Arbeit auch nach der Wahlniederlage von 1898 unterstützte und von 1904 bis 1908 den noch bestehenden Ortsverein im Kommunalparlament der Stadt Heidelberg vertrat. Im gleichen Zeitraum war er als Berater in gemeinnützigen Einrichtungen tätig und hielt Kurse für Arbeiter in der Volkshochschule Mannheim. Deissmann sagte im Rückblick auf diese Arbeit: Durch die kommunalpolitischen und sozialpolitischen Aufgaben seien ihm Kenntnisse von den Lebensbedingungen aller sozialen Schichten, besonders der Arbeiterschaft, vermittelt worden. In diesem Umfeld habe er Anregungen erfahren, die neutestamentlichen Traditionen „volkstümlich“ zu erklären.[4]

---

[2] Fr. Naumann (1860-1919), „National-Sozialer Katechismus“, § 1-7 (vgl. BA Nl. Hans Delbrück Nr. 32 : Protokoll Neuer Deutscher Nationalverein, Erfurt 10./11.2.1896); Erklärung der Grundlinien des National-Sozialen Vereins bei seiner Gründung 1896 in Erfurt, veröffentlicht Leipzig. Berlin 1897, in: *Ausgewählte Schriften*, eingeleitet u. mit Anmerkungen versehen von Hannah Vogt, Frankfurt a. M. 1949, 114-124

Vgl. *Quellenband*, Text-Nr. 18 (1896) und Tr. Jähnichen, Einführung, „Der soziale Protestantismus in der wilhelminischen Ära“, in: *Quellenband*,147: Max Weber und Rudolf Sohms veranlassen Naumann, die Ausarbeitung der christlich begründeten Sozialethik nicht weiter zu verfolgen.

[3] Fr.Naumann, Art., „Demokratie und Kaisertum. Handbuch für innere Politik“ (Berlin 1900), in: *Ausgewählte Schriften*, 135 -148; ders., Art., „Vertiefung der Vaterlandsliebe“, in: *Patria. Jahrbuch „Der Hilfe“*, 1903, Berlin 1902/03, Vorwort an die Leser („neuer Patriotismus“).

[4] (Hg.) Chr. Nottmeier, „Deißmann und Cohen“, in ZNThG 9 2002, 307f. [Nachlass-Nr. 532 (565)] (u.a. Brief Deissmanns an Naumann, 10.06.1898: Unterstützung der politischen Arbeit Naumanns [Nr. 532]); vgl. Deissmann: *Selbstdarstellungen*, 63f.

Die kommunale und sozialpolitische Tätigkeit in Heidelberg ergänzte Deissmann durch den Diskurs im 1904 gegründeten „Eranos-Kreis“. Der Dialog mit Ernst Troeltsch und Max Weber erweiterte die Reflexion über die Durchsetzbarkeit der Ethik in der Politik, die er mit Cohen begonnen hatte. Die Frage, wie Religion und Ethik sowie Ethik und Politik einander zugeordnet werden können, war unter den Bedingungen der Industrialisierung neu zu beantworten. Die Prägekraft christlicher Tradition und Ethik war nicht mehr selbstverständlich. Die innenpolitischen Konflikte infolge der sozialen Gegensätze gefährdeten den Zusammenhalt der Gesellschaft, zudem war die Kirche mit ihrer Lehre und Ethik nicht mehr selbstverständlich in der Gesellschaft anerkannt. Die nationalistisch orientierte Machtpolitik führte die europäischen Staaten in Konfrontation, die das 1871 gegründete Kaiserreich außenpolitisch isolierte.

In diesem Problembewusstsein hinsichtlich der Geltung des christlichen Ethos in der Gesellschaft des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts suchte Deissmann von seinem Fachgebiet her zu zeigen, dass die christliche Botschaft nicht in der Vergangenheit versunken sei, sondern Bedeutung in der Gegenwart beanspruchen könne. Diese Intention hatte er umfassend in seinem Werk „Licht vom Osten“ ausgeführt. Der Brief Max Webers aus der Vielzahl der Zuschriften zu diesem Werk verweist auf die im „Eranos-Kreis“ erarbeitete Zeitanalyse. Max Weber rezipiert die ihm wesentlich erscheinenden Gesichtspunkte des Werkes „Licht vom Osten“ auch hinsichtlich seiner eigenen sozialgeschichtlichen Forschungen: Die Auffassung von der „Volkstümlichkeit“ der urchristlichen Tradition in Sprache, Bildern, Ethik erkläre die Alltagswirklichkeit der Menschen zur Zeit der Entstehung des Christentums. Sozialgeschichtlich aufschlussreich nennt Weber die Deutung des Erlösungsgedankens als „Loskauf“ des Sklaven. Deissmann zeige, dass „Christ werden“ ursprünglich die radikale Veränderung des Lebens intendiere, d. h. „Christ werden“ überschreite vorgegebene Grenzen religiöser Gruppierung, rassischer Zugehörigkeit und sozialer Schichten im Sinne der Vorstellung von der einen Menschheit.[5]

In den Jahren nach Erscheinen des Werkes „Licht vom Osten“ wurden in und außerhalb der Fachwelt die wichtigen Ergebnisse der religions- und sozialgeschichtlichen Erforschung des Urchristentums erörtert: Die Eigenart der Sprache des Neuen Tes-

[5] Brief Max Webers an Adolf Deissmann, Heidelberg, den 04.05.1908 (Zuschriften für „Licht vom Osten“, Doppelbogen, Zeile 39-42) [Nachlass-Nr. 577]; dazu die Paulus-Forschung Deissmanns: Korrespondenz mit Söderblom, 1908-1910 [Nachlass-Nr. 205, 281-282, 299], veröffentlicht: „Paulus. Eine kultur - und religionsgeschichtliche Skizze, Stockholm 1910 u. Tübingen 1911 aufgrund der Vorlesungen auf Einladung der Olaus-Petri-Stiftung; vgl. Deissmann: Selbstdarstellungen, 64f.

tamentes ist die spätgriechische bzw. hellenistische Alltagssprache. Das Urchristentum ist aus dem römisch-hellenistischen Kulturraum entstanden, es hat daher an der Sozial - und Kulturgeschichte dieses Raumes Anteil. Das Werk „Licht vom Osten“ ist von dem Gedanken bestimmt, dass das Christentum in „engster Beziehung zu den arbeitenden Schichten“ steht. Die in Bezug auf das Werk geführte Diskussion wird durch Deissmanns Hinweis im Vorwort des Sonderdrucks zur Veröffentlichung des Vortrags anlässlich des Evangelisch-Sozialen Kongresses bestätigt, dass dieser auf die Forschungsarbeiten der Jahre in Marburg und Heidelberg sowie auf das im gleichen Jahr erschienene Werk „Licht vom Osten“ zurückgeht.[6]

[6] Deissmann, Korrespondenz mit dem Verlag Hodder-Stoughton, London, 1907-1908 über die Gestaltung der englischen Fassung, besonders über den Titel: Varianten wurden diskutiert (Light or Life or Gospel from the Ancient East), die Lionel Richard Mortimer Strachan geprüft hat. [Nachlass-Nr. 226, 229]; dazu Deissmann, Schreiben an den Verlag Hodder-Stoughton, Berlin 13.04.1910 (In diesem Schreiben würdigt Deissmann die fachlichen Leistungen Strachans zur Erstellung der englischen Fassung, weil er den religionsgeschichtlichen und sozialgeschichtlichen Forschungsansatz exakt herausgearbeitet hat.) [Nachlass-Nr. 226].

3.1.4. „Das Urchristentum und die unteren Schichten“, Rede anlässlich des Evangelisch-Sozialen Kongresses 1908

Deissmann skizziert einleitend die seit seiner Entstehung gestellten Aufgaben des Kongresses. In diesem werden zum einen aktuelle Probleme der Sozialpolitik erörtert, zum anderen werden sozialethische Prinzipien zu begründen versucht und historische Erklärungen gesellschaftlicher Strukturen erarbeitet. Anfang des 20. Jahrhunderts steht die Auseinandersetzung mit der eigenen Entstehungsgeschichte im Mittelpunkt, die mit der Auseinandersetzung um die Bewertung der Arbeiterbewegung verschränkt ist.

Aus der Sicht Deissmanns hatten Stöcker und Naumann die Generation nach der Reichsgründung 1871 auf die soziale Frage aufmerksam gemacht, aber auf verschiedene Weise den Ausdruck „christlich-sozial“ bestimmt. Stöcker habe die Arbeit der Inneren Mission mit Sozialpolitik verbinden wollen, um die Gesellschaft für das Christentum zurückzugewinnen. Naumann ziele darauf, die Arbeiterbewegung in die von Christen zu leistende sozialpolitische Arbeit einzubeziehen.

Deissmann führt weiter aus: In Kreisen der Arbeiterbewegung sei die Vorstellung verbreitet gewesen, Jesus als „Zimmermannssohn“ habe sich für die einfachen Menschen eingesetzt und sei als „Märtyrer im Kampf gegen die Ausbeuter gefallen“. Dem Neuen Testament könne man aber nicht unmittelbar sozialpolitische Programme entnehmen und die Begründung sozialethischer Prinzipien aus der Bibel müsse historisch geprüft werden. Dem in der Arbeiterbewegung entstandenen Bild vom Urchristentum sei zu widersprechen, wonach dieses sich aus „kommunistischen“ Gruppen, organisiert als Vereine, in der römischen Kaiserzeit herausgebildet hätte, welche durch die hellenistische Popular-Philosophie und durch messianische Erwartungen des Judentums beeinflusst gewesen wären. Es müsse jedoch wahrgenommen werden, dass die „sozialdemokratisch beeinflussten unteren Schichten unserer Zeit noch ein „Jesus-Bild“ bewahrt haben.[1]

Die von Deissmann angesprochene Grundsatzfrage des Evangelisch-Sozialen Kongresses „Was ist christlich-sozial?“ hatte Naumann in der Auseinandersetzung mit Kritikern der Sozialpolitik aus dem Umfeld der Inneren Mission einerseits und mit der

[1] Deissmann, Rede, ESK 1908, 8-9.

Sozialdemokratie andererseits so zu klären versucht[2]: Christen, die sich auf die durch die Industrialisierung geschaffene Wirklichkeit einlassen, aktualisieren ohne doktrinäre Enge die prophetische Tradition der biblischen Schriften. Sie nehmen die durch den Sozialismus aufgeworfene Frage nach der sozialen Gerechtigkeit auf, ohne in dessen Ideologie zu verfallen. Mit dem Ziel der sozialen Gerechtigkeit sei die Bemühung verbunden, den Menschen als Person im industriellen System und in der Bürokratie zu bewahren. Dem Vorwurf, dass die „Innerlichkeit" der Menschen zerstört werde, wenn sie sich in sozialpolitische Auseinandersetzungen begeben, begegnete Naumann mit dem Hinweis, dass sich die Menschen bei jeder Arbeit in die ihnen vorgegebenen Bedingungen entäußern. Christlich-soziale Arbeit bedeute nichts anderes, als dass Menschen versuchen, Jesus in seinem heilenden und helfenden Wirken zu folgen.

Das von Deissmann erwähnte Jesus-Bild der Arbeiterbewegung war schon 1898 im Evangelisch-Sozialen Kongress auf der Grundlage der Umfrage thematisiert worden, die Martin Rade zur Diskussion gestellt hatte[3]: Rade fand heraus, dass die Arbeiter der Person Jesu mit hohem Respekt begegneten, während sie der Kirche als religiöser Institution, ihrer Lehre und Tradition, auch in der von Luther geprägten Gestalt, in kritischer Distanz gegenüberstanden. Zur Erklärung des Befundes wurde argumentiert, dass die popularisierten Naturwissenschaften und der in der Sozialdemokratie verbreitete Marxismus die weltanschaulichen Einstellungen der Arbeiter beeinflussten. Der Kongress kam 1898 zu dem Schluss, sofern die christliche Haltung, die sich in Caritas und in dem Wirken für Gerechtigkeit darstelle, von den Arbeitern anerkannt werde, könne diese Anerkennung der Ansatz sein, die Arbeiterbewegung für das Christentum zurückzugewinnen.

Deissmann formulierte im Zentrum seiner Rede die Aufgabe, historisch zu prüfen, inwiefern die christliche Tradition für die sozialethische Diskussion und für die sozialpolitische Konzeption des frühen 20. Jahrhunderts in Anspruch genommen werden kann. Die auf Quellen basierende Forschung sei in der Lage, gegenüber spekulati-

[2] Friedrich Naumann: „Was heißt Christlich-Sozial?" Bd. 1+2, Leipzig 1894/1896, in: *Ausgewählte Schriften*, Frankfurt a.M.1949, 69-88(70-72, 86-87!); ders., „Das Christlich-Soziale ist uns Glaubenssache", in: *Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft. Ein Quellenband*, Gütersloh 1994, 181ff.

[3] Martin Rade, Umfrage, „Die religiös-sittliche Gedankenwelt unserer Industriearbeiter", Frankfurt a.M. 1898 [Nachlass M. Rade Ms 839/Marburg], in: Martin Rade, „Aspekte seines Wirkens" und „Martin Rade, Theologe, Publizist, Demokrat", *Schriften der Universitätsbibliothek Marburg*, Marburg 1990, Nr. 56+57; Martin Rade, „Die sittlich-religiöse Gedankenwelt unserer Industriearbeiter", in: *Die Verhandlungen des 9. Evangelisch-sozialen Kongresses,* abgehalten in Berlin am 02.+ 03.06.1898 (nach stenographischem Protokoll), Göttingen 1898, 66 -159.

ven Ableitungsversuchen auf die Erweiterung der Urteilsfähigkeit zu verweisen.[4] Nach dem Stand der Forschung sind die in der Arbeiterbewegung verbreiteten Hypothesen zur Entstehung des Urchristentums unannehmbar, weil sie nicht aus sorgfältiger Arbeit an den Quellen hervorgegangen sind. Sie deuten aber an, dass das Urchristentum mit den „unteren Schichten" der hellenistisch-römischen Gesellschaft verflochten gewesen ist. Deissmann begründete den kritischen Vorbehalt: Aufgrund der Fülle neu entdeckter Texte auf Stein, Ton und Papyrus kann das Bild von der Lebenswelt der Menschen zur Zeit der Entstehung des Christentums genauer gezeichnet werden. Die bekannte Literatur der antiken Klassik ist als Selbstinterpretation der Oberschicht anzusprechen. Die besitzenden Schichten müssen von den die Bildung tragenden Schichten unterschieden werden. Die neu entdeckten Schriftzeugnisse zeigen das breite Spektrum des Lebens im Alltag des hellenistisch-römischen Raumes. Sie dokumentieren die Alltagssprache der Menschen, auch die Geschäfts - und Gerichtssprache jener Zeit.[5] Die Gestalt Jesu und die des Paulus sowie ihr Verhältnis zueinander stellte Deissmann so dar: Jesus habe sich den „Verlorenen" zugewandt, von den Reichen und Mächtigen aber distanziert. Er verteidige das Lebensrecht der Armen, darin stehe er in der Kontinuität zum Wirken der Propheten. Im Wesentlichen habe Paulus den Impuls Jesu aufgenommen und in die soziokulturellen Bedingungen der hellenistischen Städte übertragen. Jesu Leben und Werk sei aus dem Agrar-Milieu Palästinas, das des Paulus aus dem Manufaktur-Milieu hellenistischer Städte zu erklären. Das erforschte Schriftgut des römisch-hellenistischen Raumes belege, dass das Urchristentum keine weltanschauliche oder sozialrevolutionäre Bewegung, sondern die religiöse Bewegung von Menschen gewesen sei, die im alltäglichen Überlebenskampf gestanden haben.[6] Den Gedankengang seiner Rede fasste Deissmann zusammen: „Fern im Osten, auf galiläischer Erde, wächst aus der dicht gedrängten Schar der Vielen und Kleinen, der Schwachen und Verlorenen und Unmündigen eine Erlösergestalt empor […] Ein Menschenalter später arbeitet in den unteren Schichten der volkreichen Großstädte der hellenistischen Mittelmeerwelt Paulus, der Missionar […] Bruderschaften zum Kult jener Erlösergestalt sammelnd"[7]. Er fügte hinzu, das Urchristentum zeichne sich dadurch aus,

[4] Deissmann, Rede, ESK 1908, 9ff. (Deissmann verweist u.a. auf die Kritik Ernst Troeltschs und Adolf v. Harnacks an den sozialdemokratischen Theoretikern Karl Kautsky und Albert Kalthoff, die in der urchristlichen Tradition Anhaltspunkte für das sozialistische Gesellschaftsmodell zu finden meinten.).
[5] Deissmann, Rede, ESK 1908, 10-12, 16ff.
[6] Deissmann, Rede, ESK 1908, 16-17, 19 -21, 25.
[7] Deissmann, Rede, ESK 1908, 27.

dass der einzelne Mensch im Massenelend aufgesucht werde. Die Sorge um den Einzelnen habe ihm die „ethische Energie“ gesichert. Da im „Mechanismus des modernen Massendaseins“ die „Einzelseele“ besonders gefährdet sei, setze das Urchristentum mit der Sorge um den Einzelnen Maßstäbe für die sozialpolitische Arbeit.[8]

[8] Deissmann, Rede, ESK 1908, 28.

3.1.5. Diskussion der Rede, Gesichtspunkte der sozialgeschichtlichen Deutung der urchristlichen Tradition, ihre sozialethischen und sozialpolitischen Implikationen

In der anschließenden Diskussion, durch den Vorsitzenden Adolf v. Harnack eröffnet, wurde darauf hingewiesen, dass sich Jesus nicht nur den Unterschichten, sondern auch führenden Kreisen, besonders der Gruppe der Pharisäer, zugewandt habe. Der Grad der kulturellen Bildung und die entsprechende sprachliche Gestaltung dürfe in der Deutung der neutestamentlichen Schriften nicht übersehen werden. Allerdings könne zwischen formaler Bildung und Persönlichkeitsbildung unterschieden werden. Harnack hob hervor, dass sich die Arbeit des Kongresses an der Jesus-Tradition orientiere: Jesus habe den einfachen Menschen ihre Würde als Geschöpfe und Kinder Gottes zurückgegeben. Die christliche Sozialpolitik ziele darauf, den Menschen in der Arbeitswelt ihre Persönlichkeit zu erhalten. Es könne nicht unbeachtet bleiben, dass Menschen in andauernden Kämpfen um das Überleben den Sinn ihres Lebens verlieren.[1]

Friedrich Naumanns Beitrag in der Diskussion wird ausführlicher erörtert, um die Analogie und die Differenz zur Sichtweise Deissmanns deutlich zu machen. Naumann ordnete die durch Deissmann vorgetragene Deutung des Urchristentums ausdrücklich den Zielen des Kongresses zu. Seiner Ansicht nach bereite diese Deutung die Annäherung an die Arbeiterbewegung vor, denn sie vermittle die christliche Tradition und die Aufgaben der Sozialethik wie der Sozialpolitik im frühen 20. Jahrhundert. Andererseits betonte er den historischen Abstand der Lebenswelt des Urchristentums zu der Wirklichkeit der Industriegesellschaft.

Naumann argumentierte in der Diskussion anlässlich des Kongresses 1908 vor dem Hintergrund seiner Überlegungen von 1896 und 1902, in denen er seinen Übergang von der Theologie zur Politik artikulierte.[2]

In struktureller Hinsicht hatte er den historischen Abstand 1896 im Rahmen der Gründung des National-Sozialen Vereins begründet: Die Industriegesellschaft sei durch Klassengegensätze gekennzeichnet, die in politischen Kämpfen der Parteien ausgetragen werden. Wenn das Christentum politischen Programmen folge, werde es für politische Interessen beansprucht. Das schade der Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft, der kein Programm der Wirtschaftsordnung, kein Vorbild der Sozi-

[1] Diskussion, ESK 1908, 28-30, 34f.
[2] Diskussion, ESK 1908 (Beitrag Naumann), 36f.

algesetzgebung und kein Maßstab zur Gestaltung des Nationalstaates zu entnehmen sei. Aber die christliche Botschaft vermöge die „Gesinnung des Einzelnen“ zu prägen, indem sie die „unauslöschliche“ Wirkung der Person Jesu in den industriellen Strukturen, in den politischen Kämpfen und im bürokratischen Staat zur Geltung bringe.[3]

Im Umkreis des freien Protestantismus, vor allem aufgrund seiner Rezeption religionsgeschichtlicher Forschungsergebnisse, interpretierte Naumann die christliche Tradition in der Perspektive der historischen Distanz zum frühen 20. Jahrhundert. In der Schrift „Briefe über die Religion“ legte er 1902 seine im Übergang von der Theologie zur Politik verantwortbare Auffassung vom Christentum dar:[4] Im Gedankenkreis Christentum und Naturwissenschaft hob Naumann hervor, dass die Christen sich mit der empirischen Vorgehensweise der Naturwissenschaften befassen müssen, um das zeitgemäße Wirklichkeitsverständnis zu erarbeiten. Er benutzte die Metapher vom Weinstock, um dieses zu verdeutlichen: Das Christentum gleiche dem Weinstock an der alten Wand, die Stück für Stück abgebaut werde. Aber der Weinstock selbst lebe, denn seine Wurzel sei gesund. Die Naturwissenschaften bestimmen die Welt des Menschen im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Seine „innere Haltung“ bleibe, hinter den Dingen Gott zu suchen.[5] Für den Bereich der Wirtschaft führte er aus, dass aus Jesu Botschaft keine Richtlinien zur Wirtschaftsordnung abgeleitet werden können. Die Radikalität, mit der die Jesus -Tradition Besitz kritisiere, sei auf die Industriegesellschaft nicht übertragbar. Die Brennpunkte der christlichen Sittenlehre, das „Mitleid“ und die „Keuschheit“, stehen der „Härte“ und „Unreinheit“ gegenwärtiger Verhältnisse gegenüber. Die Differenz der Ethik Jesu und des frühen Christentums zu den Bedingungen des frühen 20. Jahrhunderts sei einzuräumen. Jeder Christ habe daher in seiner „inneren Haltung“ mit dieser Spannung zu kämpfen.[6] Den Staat interpretierte Naumann, indem er zwischen dem Rechtsbereich mit Zwangscharakter und dem Bereich der Gnade unterschied. Er führte dazu aus: Jesus sei nicht Schöpfer des Staates, auch nicht grundsätzlich sein Gegner, aber er habe zu den Machthabern Distanz gehalten. Es entspreche dem „Realitätssinn“ anzuerkennen, dass die politisch Verantwortlichen nicht mit dem Weltende rechnen dürfen. Sie können nicht auf die „freiwillige Güte“ der Menschen bauen, denn diese verwirklichen nur gläubige Menschen. In der politischen Praxis bedeute das: „Wir konstruieren unser staatliches

[3] Naumann, „Grundlinien des National-Sozialen Vereins“, in: *Ausgewählte Schriften*, 120-124.
[4] Naumann, „Briefe über die Religion“ (Berlin 1902), in: *Ausgewählte Schriften*, 158-171.
[5] Naumann, „Briefe über die Religion“, 158-159, 162f.
[6] Naumann, „Briefe über die Religion“, 165ff.

Haus nicht mit den Zedern des Libanon, sondern mit den Bausteinen vom römischen Kapitol. In diesem Haus soll Jesus sein Evangelium verkünden."[7]

In der Diskussion der Rede Deissmanns betonte Naumann, dass Jesus nach Darstellung der Evangelien radikal gegen den „Mammon" und den damit verbundenen Luxus den Willen Gottes gestellt sowie die Machthaber in Palästina scharf angegriffen habe. Jesus sei an der Seite der benachteiligten und unterdrückten Menschen gewesen, insofern könne die Arbeiterbewegung im Recht sein, wenn sie sich auf ihn berufe. Das Wort Jesu „Ihr könnt nicht Gott und dem Mammon dienen" sei aufzugreifen, um gegen das Kapital das „Recht der Arbeiter" zu vertreten. Im Nachdenken über die Strukturen der Industriegesellschaft müsse aber erkannt werden, dass sich das Kapital als „produktive Kraft" der Industrialisierung erweise und so zur Verbesserung der Lebensbedingungen beitrage. Ferner haben in der Kirchengeschichte Vertreter des Staates und der Kirchen behauptet, im Neuen Testament Anhaltspunkte zu finden, welche die religiöse Legitimation der Obrigkeit darlegen, und dass daher der Gehorsam des Staatsbürgers zu fordern sei. Die Behauptung widerspreche dem Verhalten Jesu, zudem könne zur Zeit des Urchristentums keine Politik betrieben worden sein, die im 20. Jahrhundert unter den Bedingungen der Industrialisierung gestaltet werden müsse. Das Neue Testament enthalte weder eine ökonomische, sozialpolitische noch staatspolitische Doktrin.[8] Allerdings, darauf wies Naumann hin, sei das Christentum im römischen Reich politisch wirksam geworden, weil die Menschen keinen „religiösen Aufbruch" erleben, ohne zugleich politisch „aufzustehen". Eine religiöse Bewegung wirke auch politisch. Im 20. Jahrhundert werde daher die religiöse Erneuerung die Forderung nach den Menschenrechten nach sich ziehen. Naumann fragte, warum der arbeitende Mensch die geforderte Disziplin aufbringe. Dahinter stehe die Erwartung, dass jede Person ihren Wert behalte. Die „normative" Bedeutung der christlichen Botschaft für die Gestaltung der Gesellschaft des 20. Jahrhunderts bestehe in der Überzeugung, dass der Mensch seine Würde vor Gott habe und diese in den industriellen und bürokratischen Strukturen bewahrt werden müsse.[9]

Deissmann ging im Schlusswort auf die Diskussion ein und stellte noch einmal seine Grundgedanken heraus:

[7] Naumann, „Briefe über die Religion", 171.
[8] Diskussion, ESK 1908 (Beitrag Naumann), 38f.
[9] Diskussion, ESK 1908 (Beitrag Naumann), 39 - 41(41, Zeile 16-18).

- Die Christen werden auf die arbeitenden Menschen zugehen müssen, denn der Zugang zur christlichen Botschaft ist bei ihnen nicht verschüttet.
- Bei den biblischen Menschen ist von „Persönlichkeitsbildung“ zu sprechen, deshalb wird ihr Zeugnis auch die arbeitenden Menschen im 20. Jahrhundert erreichen.
- Friedrich Naumann hat Recht mit dem Hinweis, dass die sozialgeschichtliche Betrachtungsweise der biblischen Tradition dadurch mit beeinflusst wird, dass die soziale Bewegung der Gegenwart erlebt worden ist. Die sozialgeschichtliche Interpretation ist nicht materialistisch zu nennen, wenn die „schöpferische Persönlichkeit“ nicht ausgeschaltet wird. Es geht vielmehr um Kenntnisse über den Lebenshintergrund der Menschen vergangener Epochen.

Deissmann kennzeichnete die Beziehung der Erforschung des Urchristentums zur Arbeit des Evangelisch-Sozialen Kongresses mit den Worten: „… dass ich dem Evangelisch-Sozialen Kongress und der […] mir nahe gelegten praktischen sozialen Betätigung außerordentlich viel für meine Arbeit an der Erforschung der Vergangenheit verdanke […] Wir müssen lernen, das Neue Testament nicht mit den Fragestellungen unserer theologischen Studierstuben dem Volke zu bringen, sondern wir müssen unser heiliges Buch aus der lebendigen Praxis des antiken Volkslebens heraus verstehen und als Volksbuch auch dem Volk der Gegenwart wieder zu vermitteln suchen“.[10]

[10] Deissmann, Schlusswort, ESK 1908, 46 - 47 (Zeile 46, 40-47, 47, 3-6).

3.1.6. Naumanns Weg vom Theologen zum Politiker in der Perspektive Deissmanns

Die Darstellung greift an dieser Stelle auf das Jahr 1918 und 1919 vor, weil die 1919 gehaltene Gedenkrede Deissmanns für Naumann konzentriert die Verbundenheit in der grundlegenden Deutung des Christentums, in der Analyse des frühen 20. Jahrhunderts und in Bezug auf das politische Wirken dokumentiert.

In Berlin war Deissmann im Hinblick auf die Auseinandersetzungen in und außerhalb der Fakultät wegen seiner Mitwirkung im Evangelisch-Sozialen Kongress und im National-Sozialen Verein nicht mehr aktiv politisch tätig. Zum Ende des Hohenzollern-Reiches schloss er sich aber der von Naumann 1918 mit gegründeten und 1919 geführten „Deutschen Demokratischen Partei“ an und unterzeichnete deren Gründungsaufruf. Sie bildete mit der Sozialdemokratie und dem Zentrum die Koalition zum Aufbau der Weimarer Republik. Persönlichkeiten aus dem Kreis des freien Protestantismus und des Evangelisch-Sozialen Kongresses beteiligten sich an diesem Aufbau.[1]

Im Gedenken an Friedrich Naumann[2] erinnerte sich Deissmann zuerst, dass er mit Naumann als junger Dozent in Marburg die Lebensferne des theologischen Lehrbetriebes wahrgenommen hatte. Zwar Höhepunkte historischer Forschung und systematischer Deutung konnten sie in sich aufnehmen, aber sie erkannten, dass die Lebenswelt der Menschen nicht davon berührt wurde. Naumann wandte sich auf der Suche nach der Realität der Politik zu, um für die Gesellschaftsordnung zu kämpfen, in der die Persönlichkeit des Menschen geachtet wird. Geprägt durch die Frömmigkeit des Elternhauses, eingeübt durch die diakonische Praxis habe er sich mit den wichtigen Strömungen des 19. Jahrhunderts wie Darwinismus, Marxismus, auch mit religionsgeschichtlichen Ansätzen, also mit historisch-kritischen Methoden der Erforschung des Christentums auseinandergesetzt.[3]

In den Mittelpunkt der Rede stellte Deissmann: Die „Schicksalsfrage“ des 19. und frühen 20. Jahrhunderts laute „Christentum und Politik“ und „Christentum und Welt“. Diese habe Naumann unbeantwortet hinterlassen, aber viel Material zu ihrer Beant-

---

[1] (Hg.) Chr. Nottmeier, *Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft*, Augsburg 2000, 107-112, 114f. (Bericht: Berliner Tageblatt, Morgenausgabe, 16.11.1918: Deissmann unterzeichnet den Gründungsaufruf der Deutschen Demokratischen Partei [DDP], autorisiert durch Fr. Naumann, 1860- 1919).

[2] Ad. Deissmann, Gedenkrede, „Friedrich Naumann der Theologe“, in: *Die Hilfe* 25. Jg. Nr. 36 (30.08.1919), 1919, 486f.

[3] Gedenkrede, 1919, 486 (Zeile 7ff., 26ff., 40-49); vgl. Andreas Lindt, Art. „Fr. Naumann und M. Weber“, in: *Theologische Existenz heute* Nr. 174, München 1973, 5 -37 (14-16, 36-37): In Abgrenzung zu J. H. Wichern und im Gegensatz zu Ad. Stöcker setzt sich Naumann im Diskurs mit Max Weber mit dem Marxismus auseinander.

wortung geboten. In seinem Lebenswerk sei der Konflikt zwischen „christlicher Gesinnung“ und dem Druck des „Maschinenzeitalters“ die ständige Herausforderung gewesen. Das Problem der Ethik in der Politik habe ihn stets beschäftigt. Die bei ihm erkennbare theoretische Unfertigkeit und Unausgeglichenheit sei durch die Echtheit seiner Persönlichkeit überwunden worden. Für Vertreter der Kirchen sei Naumanns Schritt in die Politik Ausdruck der „Verweltlichung“ gewesen. In Wahrheit könne man keinen Bruch zwischen der „evangelischen Vergangenheit“ und dem Wirken in der Politik erkennen, denn Naumann habe lebenslang die im 20. Jahrhundert zu verantwortende Bestimmung des Verhältnisses von christlicher Ethik und politischen Sachzwängen als seine zentrale Aufgabe angenommen.[4]

Naumann hatte, wie es Deissmann sah, in zwei Problemkreisen Recht behalten: Zum einen die richtige Erkenntnis, dass Jesus und die Apostel sich den Menschen im Elend und in der Verzweiflung zugewandt hatten. Davon waren „soziale Impulse“ ausgegangen, die ein konstruktives Verhältnis des Christentums zum Sozialismus ermöglichten. Zum anderen, dass die Auffassung des Christentums als prophetische Bewegung verwirklicht werden sollte, also in die Politik und Wirtschaft, in die Wissenschaft und Kultur sowie in das kirchliche Leben hineinzutragen war. Er hatte in Theorie und Praxis daran festgehalten, die religiöse von der politischen Dimension zu unterscheiden und so die richtigen politischen Entscheidungen zu treffen.

Deissmann schloss die Würdigung Naumanns mit dem Hinweis, dass dieser im Krieg und danach mit den Menschen in Not solidarisch gewesen sei und so seine Kräfte früh verbraucht habe. Seine innere christliche Haltung sei in den politischen Kämpfen bewährt worden. Die Erfahrung der kulturellen und politischen Krise Europas habe allerdings in seinem Leben Spuren hinterlassen und zur Korrektur der vorher selbstverständlichen nationalen Gesinnung gedrängt.[5]

In diesem Teil der Darstellung ist deutlich geworden, dass aus dem Umfeld des freien Protestantismus das Forum Evangelisch-Sozialer Kongress hervorgegangen ist, das daran gearbeitet hat, die Industrialisierung zu verstehen und sozialpolitische Lösungen zu finden. Insofern ist seit dem späten 19. Jahrhundert im deutschen Protestantismus gesellschaftliche Verantwortung artikuliert und praktiziert worden. Das da-

[4] Gedenkrede, 1919, 486 (Zeile 43 - 44, 71- 80); vgl. Briefe Naumanns an Fr.v.Bodelschwingh, 23.01.1895 u. 08.08.1899 [HAB DIII, 1] (Die „Prüfung“ der Arbeitsbedingungen ist unverzichtbar, wenn die Frage gestellt wird, wie die Arbeiterbewegung durch das „Evangelium“ erreicht werden kann. Die Briefe 1895/99 zeigen, Naumann strebt durch seinen Schritt in die Politik nicht die Agitation an, sondern den Zugang zur Arbeiterbewegung vom christlichen Standpunkt aus.).

[5] Gedenkrede, 1919, 487 (Zeile 105 -111, 121-126) und Deissmann, Rede, ESK 1908, 22-27; vgl. Deissmann: Selbstdarstellungen, 33, 63-64, 75.

bei aufkommende Problem der Vermittlung zwischen christlichem Ethos und gesellschaftlicher Wirklichkeit ist so formuliert worden: Jeder Christ hat die Spannung zwischen christlicher Botschaft und den Bedingungen industrieller Systeme in seiner „inneren Haltung“ auszuhalten.

Die grundlegende Überzeugung, dass der christliche Standpunkt als „innere Haltung“ bewährt werden muss, bestimmte Naumann und Deissmann. Andererseits erkannten sie den Bedeutungsverlust des Christentums in der Gesellschaft ihrer Zeit. Naumann hatte daher in seiner politischen Arbeit nach Wegen gesucht, die Würde des Menschen in den wirtschaftlichen und politischen Systemen zu verteidigen, während Deissmann um die Geltung des christlichen Ethos in diesen Systemen kämpfte. Infolge des Ersten Weltkrieges erfuhren sie, dass die Lösung der sozialen Frage in den Grenzen des Nationalstaates und die im Evangelisch-Sozialen Kongress geleistete sozialethische Reflexion nicht ausreichten, die imperiale Politik der europäischen Nationalstaaten einzudämmen.

3.2 Der deutsche Protestantismus zwischen Friedensgesinnung und nationaler Bindung (1908 -1924)

Das Machtbewusstsein der europäischen Nationalstaaten in Verbindung mit dem Aufstieg der Naturwissenschaften und mit der Verflechtung der nationalen Wirtschaftszonen zur Weltwirtschaft hatte einen imperialen Stil der Politik entstehen lassen. Die Bewegungen und Organisationen, die den Ausgleich der nationalen Interessen anstrebten, erwiesen sich als nicht stark genug, den Ausbruch des Ersten Weltkrieges zu verhindern.

3.2.1 Die britisch-deutschen Beziehungen, Ansätze der Verständigung und ihre Problematisierung (1908-1914)

Anfang des 20. Jahrhunderts haben Persönlichkeiten die Gefahr des Imperialismus erkannt und sich deshalb um die Begrenzung nationaler Machtpolitik bemüht. Am Beispiel der Beziehungen zwischen Großbritannien und Deutschland wird erkennbar, dass durchaus das Bewusstsein der Bedrohung vorhanden gewesen ist, das auf britischer und deutscher Seite vor allem Vertreter der Sozial- und Friedensbewegungen artikuliert haben. Das Wirken Siegmund-Schultzes und Deissmanns sowie die Berichte der *Christlichen Welt* sind hervorheben. Im Mittelpunkt steht *Die Eiche*, deren Geschichte mit der Arbeit für die Annäherung zwischen Großbritannien und Deutschland begonnen hat.

Begegnungen britischer und deutscher Repräsentanten aus Wissenschaft und Kultur, Politik und Wirtschaft, Kirche und Gesellschaft (1908 -1914)

In den Jahren 1908 und 1909 fanden Begegnungen statt, an denen Persönlichkeiten aus Politik und Wirtschaft, Wissenschaft und Kultur, Kirche und Gesellschaft, sogar aus militärischen Führungsstäben beteiligt waren. Die internationalen Kontakte der Universitäten, vor allem in den Metropolen London und Berlin, hatten auf solche Begegnungen hingearbeitet. Sie standen unter den Leitworten „Pax mundi“ und „Pacem

et salutem“, an denen sich die Bemühungen um Verständigung orientierten.[1] 1909 wurde das „deutsche Komitee zur Verständigung mit Großbritannien“ gebildet, dessen Vorsitz Friedrich Albert Spieker, Direktor der Siemens-Werke Berlin, übernahm. Die Geschäftsführung wurde Siegmund-Schultze übertragen.1911 entstand nach Vorberatungen des Unterhausabgeordneten Baker das „britische Komitee zur Verständigung mit Deutschland“, dessen Vorsitzender Randall Davidson und dessen Geschäftsführer John H. Rushbrooke wurde.

1911 begegneten sich zum ersten Male beide Gremien. Aus diesem Anlass empfing König Eduard VII. die deutsche Delegation. Während dieser Audienz und im anschließenden Interview mit Rushbrooke legte Adolf von Harnack die Grundsätze und Ziele der Verständigungsarbeit dar: Deutsche und Briten seien durch die „sittliche“ Aufgabe verbunden, den Frieden zu erhalten. Diese „Kulturaufgabe“ fordere Mut und Kraft, mehr als dass der Krieg solche Kräfte wecken könne. Die Aufgabe solle durch verantwortungsbewusste Menschen aus Großbritannien und Deutschland aufgrund des „gemeinsamen kulturellen Erbes Europas“ und in der „verbindenden Prägung der Reformation“ aufgegriffen werden.

Im März 1912 nahm Adolf Deissmann an der 1911 vorbereiteten Tagung des Komitees (British Council) in London teil und begegnete erstmals Randall Davidson und George Bell. In den Gesprächen wurde vereinbart, die persönlichen Begegnungen der Christen aus Großbritannien und Deutschland zu erweitern, um die Verständigung beider Länder zu fördern.[2]

---

[1] Berichte, „deutsch-britische Beziehungen“, in: *ChW*, 1908, 236, 570, 611, 630, 764, 1134, 1147/*ChW* 1909, 367, 369; dazu Siegmund-Schultze, Notizen [EZA 51 / B IV, a (1/2)]: deutsche Delegation in Großbritannien, 26.05.- 03.06.1908 und britische Delegation in Deutschland, 07.-21.06.1909;vgl. (Hg.) Hermann Delfs: „*Aktiver Frieden*. Gedenkheft für Siegmund-Schultze 1885-1969 “, Soest 1972, 173f. [EZA 51/SÖA Bd. VII] u. K.-G. Eckart, Art., „Adolf Deissmann, Licht vom Osten“, in: (Hg.) G. Besier / Ch.Gestrich: *450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin*, Göttingen 1989, 310-315, 369-379, 381-385.

[2] Siegmund-Schultze, Bericht, „Freundschaftsarbeit …“ (u. a. Ad. v. Harnack Ansprache), in: *Ch W* 25. Jg. 1911, 752-759: Joseph Allen Baker, Unterhausabgeordneter u. Randall C.Th. Davidson, Erzbischof von Canterbury, George KA Bell, Dean of Canterbury u. John Henry Rushbrooke, Präsident der baptistischen Union in Großbritannien (Studium bei Ad.v.Harnack in Berlin);dazu Siegmund-Schultze, Notizen [EZA 51 / B IV, a (1 / 2)]

Korrespondenz Deissmanns mit Siegmund-Schultze und W. Dickinson, britischer Unterhausabgeordneter,1912-1914, ferner Postkarten Ad.v.Harnacks an Deissmann, 23.03.1912 +21.04.+ 03.05.1914 und 2 Hefte zur Arbeit des deutschen Komitees, September 1911 und Mai 1912, außerdem ist belegt:

Die Magdeburgische Zeitung, 28.03.1912 berichtet über die erste Begegnung Deissmanns mit Davidson und Bell. [Nachlass Deissmann-Nr. 352]

Dazu George K. A. Bell: *Randall Davidson*, 3. Aufl., London. New York. Toronto 1952, 655-661 (Bell erwähnt den Briefwechsel R. Davidson mit Ad. v. Harnack, Januar 1912 und merkt auf p.(655) 660-661 an: Deissmann und Spieker sind Gesprächspartner anlässlich des „Meeting of the British Council of the Associated Churches”, London am 25. 03.1912 gewesen.

Die Zeitschrift „Die Eiche“, das Organ der britisch-deutschen Beziehungen (1913)

Die Zeitschrift *Die Eiche* stellte seit 1913 das Organ dar, durch das die Arbeit des deutschen und britischen Komitees publizistisch begleitet wurde.[3]

Einleitend zur ersten Ausgabe der Zeitschrift *Die Eiche* skizziert Siegmund-Schultze das keineswegs vorurteilsfreie Verhältnis zwischen Briten und Deutschen, indem er anspielend auf den allegorischen Sinn des Baumes Eiche die Ambivalenz von Verständigung und Abgrenzung herausarbeitet: Die Unterschiede der Lebenseinstellungen zwischen Briten und Deutschen sind nicht zu übersehen. Das führt auch zu unterschiedlichen Auffassungen in der Politik und in der Wirtschaft. Es ist ein Konkurrenzkampf entstanden, darüber darf man sich nicht täuschen. Die Spannungen werden noch durch irreleitende Presseveröffentlichungen verschärft. Siegmund-Schultze bleibt in der allegorischen Redeweise, wenn er fortfährt, aus Eichenholz sind Keulen hergestellt worden und im Kaiserreich der Hohenzollern fordern Deutsche, Kreuze in Schwerter umzuformen. Doch in Deutschland ist die Überzeugung, dass Schwerter in Pflugscharen umgeschmiedet werden können, nicht ganz erloschen. Siegmund-Schultze betont:

„Die Eiche ist ein Sinnbild der Treue. Treue ruht auf Vertrauen. Es kann keine Freundschaft sein zwischen Menschen, die sich nichts Gutes zutrauen. Misstrauen ist der Anfang aller Feindschaft, Misstrauen ist zugleich die Mutter der Verleumdung“.[4]

Trotz politischer und wirtschaftlicher Rivalität hat nach Siegmund-Schultze die Verständigung eine Chance. Dazu seien folgende Gesichtspunkte zu beachten: Die Arbeit für die freundschaftlichen Beziehungen zwischen Großbritannien und Deutschland treibe keinen politischen Dilettantismus, sondern erwachse aus dem gemeinsamen christlichen Glauben. Der christliche Glaube bezeichne die Menschen als „Kinder Gottes", die gemeinsam das Reich Gottes bauen. Die Freundschaftsarbeit sei

[3] (Hg.) Friedrich Siegmund-Schultze, „Die Eiche“. Vierteljahrsschrift zur Pflege freundschaftlicher Beziehungen zwischen Großbritannien und Deutschland, 1.Jahrgang Nr.1, Berlin 1913 (Die 1. Ausgabe enthält die Liste der Mitglieder des deutschen Komitees aus allen Fachgebieten und allen Bereichen der Gesellschaft, u.a. sind Deissmann, von Harnack, Siegmund-Schultze und Spieker genannt.) Das Titelblatt spiegelt den Wandel der Programmatik: Vierteljahrsschrift zur Pflege freundschaftlicher Beziehungen zwischen Großbritannien und Deutschland, Berlin 1913 -1914 / Freundschaftsarbeit der Kirchen. Ein Organ für soziale und internationale Ethik, Berlin 1915 -1920 / für soziale und internationale Arbeitsgemeinschaft, München 1921-1929, Gotha 1929 -1933.

[4] *Die Eiche* Nr.1, 1913, 3-4: Siegmund-Schultze verweist darauf, dass eine Eiche auf allen Einladungen zu den Begegnungen der deutsch-britischen Delegationen 1908/1909 abgebildet war.

eine Form der Friedensarbeit, die mit dem „Bekenntnis zu Christus ernst macht“. Zu den Grundsätzen der Zeitschrift *Die Eiche* gehöre es, Meinungen, Einsichten, Positionen und Erkenntnisse im offenen Diskurs darzulegen, in der ersten Ausgabe kommen daher englische und deutsche Autoren ohne Einschränkungen zu Wort. Er wolle durch die Beiträge von Hereford und Rushbrooke den Diskurs eröffnen.[5]

Der Beitrag Herefords zur Geltung christlicher Grundsätze im öffentlichen Leben hebt hervor, dass sittliche Maßstäbe sowohl die Lebensführung des Einzelnen als auch die Bereiche Wirtschaft und Politik bestimmen sollen. Dazu führt er aus: Die internationale Politik folge dem Gesetz imperialer Machtausübung und strebe nach wirtschaftlichen Vorteilen. Diesem „Ungeist" sei der „Geist des Rechts und des Friedens" entgegenzustellen. Wenn Christen aufeinander zugehen und voneinander lernen, sei das ein ermutigendes Zeichen. Die politische und militärische Führung werde zur Umkehr aufgerufen. Die Einsicht wird wachsen „dass Anwendung von Gewalt, dass gewissenlose, selbstsüchtige Hintansetzung des Moralgesetzes für eine Nation oder für ein Reich ebenso schimpflich ist, wie für den Privatmann."[6]

Rushbrooke betont, dass die britische „Freundschaftsbewegung“ und die gegenseitigen Besuche deutscher und britischer Delegationen 1908 und 1909 in der britischen Öffentlichkeit, besonders auch bei britischen Politikern, beachtet worden seien. In Britannien sei seit 1910 das „British Council of the Associated Churches in the British and German Empire for Fostering Friendly Relations between the two Peoples" entstanden. Die Menschen in Großbritannien und Deutschland sollen die Freundschaft tragen und dem 1911 gebildeten offiziellen Komitee Impulse geben. Das Engagement des Erzbischofs von Canterbury trage dazu bei.[7] Die christliche Friedensarbeit müsse von der Gemeinschaft in Christus ausgehen, insofern sei sie von der Freundschaft zwischen Völkern zu unterscheiden. Trotz Vorbehalte halte er die Freundschaft zwischen Briten und Deutschen als ersten Schritt für erreichbar.

In den britischen Beiträgen werden die Gesichtspunkte angesprochen, die die Verständigungsbemühung Deissmanns und Siegmund-Schultzes bestimmt haben: Das christliche Ethos gilt für den privaten und für den öffentlichen Bereich. Die Einigung

[5] *Die Eiche* Nr. 1 (1913), 6 -11:
a. Lordbischof von Hereford (Leitung der britischen Delegation): „Die Aufgabe der Kirche Christi im öffentlichen Leben", 1912
b. J.H. Rushbrooke (Präsident der bapt.Union): „Die Bewegung unter den britischen christlichen Kirchen zur Pflege freundschaftlicher Beziehungen zwischen Deutschland und Großbritannien“, 1912.
[6] Lordbischof, in: *Die Eiche* 1 (1913), 7f.
[7] Rushbrooke, in: *Die Eiche* 1 (1913), 9-10; vgl. Bell, Randall Davidson, 1952[3], 661.

der Christen fördert die Annäherung zwischen den Völkern und trägt so zum Frieden bei.

Der Bericht von Friedrich Albert Spieker über die „deutsch-englische Verständigungskonferenz" in London weist auf Möglichkeiten und Schwierigkeiten der Annäherung.[8] Spieker erörtert als wichtigen Punkt die Konkurrenz auf wirtschaftlichem Gebiet. Aufgrund der Handelsbilanzen zwischen 1890 und 1911 kann bewiesen werden, dass die Wirtschaftskraft Deutschlands gewachsen ist, aber die Großbritanniens nicht überholt hat. Die britischen Fachleute bestätigen diesen Befund. Übereinstimmend ist von den Konferenzteilnehmern erklärt worden, dass wirtschaftliche Konkurrenz für die Dynamik der Volkswirtschaften vorteilhaft sein kann. Die irreführenden Pressemeldungen sind zu widerlegen, wonach der deutsche Wirtschaftsaufschwung die britische Wirtschaft schädigen wird, denn der britischen und der deutschen Wirtschaft stehen auf dem Weltmarkt genügend Absatzmärkte zur Verfügung.[9] Ein Sonderfall strittiger Fragen ist der Rechtsgrundsatz der „Unverletzlichkeit des Privateigentums", das auf See transportiert wird.[10] Das so genannte „Prisenrecht" gestattet, im Kriegsfall Schiffe gegnerischer Nationen aufzubringen und die Ladung zu beschlagnahmen. Die Tatsache, dass Deutschland und Großbritannien wirtschaftlich eng verflochten sind, muss beachtet werden, insofern ist die Anwendung des Prisenrechts im Kriegsfall für beide Länder schädlich. Der Wille zum Frieden soll zur Abschaffung des Prisenrechts führen. Dem ist entgegengehalten worden, dass die maritime Aufrüstung beider Länder der Versuch ist, die eigene Handelsflotte zu schützen, weil weder die Abrüstung noch das Friedensabkommen erreicht worden ist.

Spieker hob hervor, dass der Problemzusammenhang von Prisenrecht, Abrüstung und Friedensvertrag im Jahre 1912 nicht gelöst werden könne. Die Einsicht sei gewachsen, dass der Ausgleich von Interessen gefunden werden müsse. Dazu könne die „Förderung gegenseitiger Kenntnis und gemeinsamer Kulturaufgaben" beitragen.[11] Auf diesem Gebiet seien die Bemühungen zur Verständigung besonders Erfolg versprechend. Der Austausch in Kunst und Literatur werde erweitert. Die Zusammenarbeit in den Naturwissenschaften und in den Fragen ihrer technischen Anwendung sei dringend geboten. Ausdrücklich werde die Leistung Deutschlands in den Naturwissenschaften und in der Literatur anerkannt. Auf geeignete Weise solle

[8] F. A. Spieker, Bericht, in: *Die Eiche* 1(1913), 12-17; „Bericht über die deutsch-englische Verständigungskonferenz“, im Oktober 1912 in London.
[9] Spieker, Bericht, in: *Die Eiche* 1 (1913), 13.
[10] Spieker, Bericht, in: *Die Eiche* 1 (1913), 14ff.
[11] Spieker, Bericht, in: *Die Eiche* 1 (1913), 16f.

beiderseits der Fremdsprachenunterricht gefördert werden. Die erreichte Annäherung in den auf der Konferenz angesprochenen Fragen werde schriftlich festgehalten, um die Öffentlichkeit in beiden Ländern über die Beratungen zu informieren. In der Berichterstattung sehen die britischen und deutschen Konferenzteilnehmer einen Beitrag, die gegenseitige Verständigung zu fördern.

In der ersten Ausgabe der Zeitschrift *Die Eiche* veröffentlichte Siegmund-Schultze als Anhang die Dokumentation der Umfrage bei deutschen Missionsgesellschaften. Diese hatten Stellungnahmen für den Fall des Krieges zwischen Deutschland und Großbritannien abgegeben. Während noch 1911 und 1912 Voraussetzungen des Friedens erwogen wurden, war 1913 aus der Sicht Siegmund-Schultzes die militärische Auseinandersetzung zwischen beiden Staaten nicht mehr auszuschließen.[12]

In der Dokumentation finden sich folgende Einschätzungen der Lage:

- Nach bisherigen Erfahrungen beruht die Missionsarbeit in Asien und Afrika auf der guten Zusammenarbeit zwischen britischen und deutschen Missionsgesellschaften. Auch zu den britischen Kolonialbehörden bestehen konstruktive Beziehungen.
- Die Spannungen zwischen dem Deutschen Reich und dem Britischen Empire wegen kolonialer Ansprüche und wegen des Kampfes um Absatzmärkte werden zu Lohnkämpfen, Streiks oder zu Revolutionen in den europäischen Ländern führen und zu Aufständen in Asien und Afrika. Der Dualismus Preußen und Österreich wiederholt sich im Gegensatz zwischen Britischem Empire und Hohenzollern-Reich. Es kann ein Vernichtungskrieg entstehen.
- Ein indischer Philosoph sagt zum europäischen Konflikt: Die Europäer sollten zuerst ihr eigenes Haus in Ordnung bringen, ehe sie den Asiaten das Christentum predigen. Die christliche Botschaft wird unglaubwürdig. Durch einen Krieg zwischen christlichen Völkern wird offensichtlich, dass sich diese Völker und ihre Regierungen von den Grundlagen des christlichen Glaubens entfernt haben.

Siegmund-Schultze betonte in dieser Dokumentation, dass ebenso urteilsfähige wie nachdenkliche Christen aus der Perspektive ihrer Arbeit außerhalb Europas schärfer als andere die gefährlichen Folgen des möglich gewordenen Krieges vorausgesehen hatten. In den britisch-deutschen Begegnungen war versucht worden, die Verständigung oder wenigstens den Ausgleich der Interessen zu erreichen. Diese Bemühungen um die Erhaltung des Friedens stießen wegen Wirtschafts- und Sicherheitsinte-

[12] (Hg.) Fr. Siegmund-Schultze, Dokumentation, in: *Die Eiche* Nr.1 (1913), 18 - 65 (41- 42, 60 !).

ressen beider Nationen an Grenzen. Die ökonomischen und politischen Zielsetzungen der britischen und deutschen Regierung überlagerten die Beziehungen zwischen den Christen. Die Entwicklung der britisch-deutschen Beziehung ließ erkennen, dass Christen zu Beginn des 20. Jahrhunderts kaum in der Lage waren, auf die Politik ihrer Regierungen einzuwirken und gegen die These von der „Eigengesetzlichkeit" der Wirtschaft und der Politik das christliche Ethos geltend zu machen.

3.2.2 Der Erste Weltkrieg, die kulturelle Krise (1914)

Über die politischen und militärischen Aspekte hinaus ist der Erste Weltkrieg als Bruch mit den die Völker Europas verbindenden Traditionen verstanden worden. Man hat in ihm ein Symptom der kulturellen Krise gesehen.

> Deutsche, englische, französische Repräsentanten aus Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Kirche und Kultur im Meinungsstreit über Ursachen und Verlauf des Weltkrieges

Der Beginn des Ersten Weltkrieges im August 1914 führte zu einer Reihe von Erklärungen und Gegenerklärungen aus dem Bereich der Kirchen, der Wissenschaft und Kultur, die in den ersten Kriegsmonaten versuchten, noch auf dem Boden gemeinsamer europäischer Kultur das Geschehen zu deuten und Standpunkte zu klären. Die deutschen Aufrufe eröffneten die Kontroverse, die englischen und französischen Erwiderungen griffen die deutschen Argumente auf, um sie zu widerlegen. Die Analysen der Ursachen, die Interpretation der Vorgeschichte und die Bewertung des Anlasses für den Kriegsausbruch waren trotz aller vorgetragener Fakten eher durch die Tendenz nationaler Rechtfertigung als durch Objektivität oder gar durch Verständigungsbereitschaft bestimmt. Übereinstimmend wurde der Krieg allerdings als kultu-

relle Krise interpretiert. Metaphern wie „Dammbruch, Weltbrand oder Weltkatastrophe" unterstrichen diese Sichtweise.[1]

Die Argumente und Gegenargumente lassen sich wie folgt zusammenfassen:

Die deutschen Erklärungen betonen, dass Deutschland nicht für den Ausbruch des Krieges verantwortlich ist. Da eine politische und militärische Einkreisung vorausgegangen ist, hat Deutschland für seine Sicherheit Vorkehrungen getroffen. Die deutsche Militärführung missachtet nicht das Völkerrecht. Der Kampf gegen den „preußischen Militarismus" muss als Kampf gegen die „deutsche Kultur" angesehen werden, weil das Heer im Leben des Volkes verwurzelt ist. Beobachtungen wie die Verlegung von Truppen an die Westgrenze Russlands, Geheimabsprachen zwischen der britischen und russischen Regierung, der Beistandspakt zwischen Frankreich und Russland und das Geheimabkommen zwischen Frankreich und Belgien werden in Deutschland als Kriegsvorbereitungen betrachtet. Der nun ausgebrochene Krieg hat die christliche Gemeinschaft zerstört.

Die englischen Gegenerklärungen legen auf drei Feststellungen ihr Gewicht. Erstens die englische Regierung hat sich bis zuletzt um die Erhaltung des Friedens bemüht. Aber die Verletzung der belgischen Neutralität kann sie nicht hinnehmen, weil seit 1839 und nochmals 1870 die Integrität Belgiens völkerrechtlich anerkannt worden ist. Zweitens scheinen Persönlichkeiten aus Wissenschaft und Kultur wie aus den Kirchen und die deutsche Bevölkerung insgesamt über die wahren Ziele ihrer Regierung nicht hinreichend informiert zu sein. Drittens liegt es nahe, zwischen der deutschen Bevölkerung und der Regierung der Hohenzollern mit ihrem preußischen Militarismus zu unterscheiden. Der deutschen Regierung ist vor allem vorzuwerfen, dass sie nicht auf Österreich eingewirkt hat, den Konflikt mit Serbien ohne militärische Intervention zu lösen. Der Krieg in Europa hindert die christlichen Völker, ihren Auftrag in der Welt zu erfüllen.

Die französischen Erklärungen stellen heraus, im Blick auf Deutschland ist die Widersprüchlichkeit zwischen kulturellen Leistungen und imperialen Zielen festzustel-

[1] Die wichtigsten Memoranden sind:
04.09.1914 Aufruf deutscher Kirchenmänner und Professoren an die evangelischen Christen im Ausland u. 23.09.1914 „Der europäische Krieg“, die englische Antwort auf den Aufruf deutscher Theologen, 28.09.1914, dann die Erklärung der Föderation der Protestantischen Kirchen Frankreichs; ferner 04.10.1914 Deutscher Aufruf der 93 an die Kulturwelt u. 25.10.1914 die Antwort der englischen Gelehrten auf den Aufruf der 93 deutschen Gelehrten; außerdem 03.11.1914 Appell der französischen Universitäten an die Universitäten der neutralen Länder u. 04.11.1914 Kundgebung der Freien Theologischen Fakultät von Montauban; schließlich Dez.1914 Kundgebung der Freien Prot.Theol. Fakultät, Paris als Antwort auf das Manifest der deutschen Intellektuellen
Dokumentation der Memoranden, in: *Die Eiche*, 3.Jg. 1915, 27-214 und 4.Jg. 1916, 258 - 266 (vgl. Besier, *Quellen- und Arbeitsbuch*, Dokument-Nr. 4 - 8, 13 -17).

len. Es gibt Veröffentlichungen, aus denen eindeutig hervorgeht, dass der deutsche Machtbereich in Europa und außerhalb Europas ausgedehnt werden soll. Demgegenüber ist Frankreich nur um seine Sicherheit bemüht. Die Ermordung des österreichischen Thronfolgers ist gewiss verwerflich, aber kein Anlass, die europäische Katastrophe auszulösen. Auch unter Berücksichtigung der Propaganda ist glaubwürdig belegt, dass die Kriegsführung des deutschen Militärs als inhuman bezeichnet werden muss. Schließlich ist einzugestehen, dass das Band zwischen Christen in Europa zerrissen ist. Der christliche Kaiser Deutschlands verbündet sich mit den Osmanen und gibt die christlichen Armenier preis. Die Deutschen nennen die Slawen Barbaren, wir Franzosen achten die slawische Pietät. Die deutsche Politik hat die „Lehre des Nazareners" beiseite geschoben.

Die Erklärungen nehmen auf die Bemühungen um die Verständigung zwischen Großbritannien und Deutschland Bezug. An das gemeinsame Erbe der europäischen Kultur und an ihre christlichen Wurzeln wird erinnert. Dieses die Europäer verbindende Fundament ist zerbrochen. Der Krieg erscheint in der Kontroverse als ein „Verhängnis“, das niemand hatte abwenden können.

Einige Dokumente bestätigen diese Auffassung. Randall Davidson, Erzbischof von Canterbury, schreibt an J.R. Mott, dass trotz Krieg die freundschaftliche Bindung und die gegenseitige Achtung zwischen Christen in Großbritannien und in Deutschland erhalten bleiben. Es sei aber unverständlich, dass die Ansichten der Christen bei uns und dort in Deutschland über die „Fakten" so auseinander gehen. Von deutscher Seite heißt es: Unsere Freunde im Ausland wissen, wie sehr wir die Glaubens- und Arbeitsgemeinschaft begrüßt haben. Sie wissen auch, wie wir daran gearbeitet haben, dass über den Nationen mit ihren konkurrierenden politischen und wirtschaftlichen Interessen die Gemeinschaft der Christen entsteht. Entsprechend formuliert die englische Antwort: Obwohl wir darauf hingewirkt haben, die Gemeinschaft zwischen Deutschland und England zu fördern, müssen wir trotzdem erklären, dass so teuer uns der Friede ist, die „Prinzipien der Wahrheit und der Ehre" uns noch teurer sind.[2]

Die französischen Verlautbarungen lassen noch deutlicher die Deutung des Krieges als „Verhängnis“ erkennen, denn sie heben hervor: Es genügt nicht, wie die deut-

[2] George K.A. Bell: *Randall Davidson*, 1952[3], 740-743 (Erläuterungen von Bell: Davidson setzte sich nach intensiven Beratungen für die Antwort britischer Theologen auf die Erklärung deutscher Theologen ein. Die Grundlage der Antwort sollte „the Course the Negotiations“,1914 and „the Neutrality of Belgium” sein. 1914 vermittelte der Amerikaner J.R. Mott zwischen Großbritannien und Deutschland. Bell, 1952, 918 (Davidson to J.R. Mott 13 October, 1914): „The incomprehensible thing to me is how it come about that our views of plain historic facts and of prevalent teaching can differ so widely.” - in relation to German Theologian - (vgl. *Die Eiche* 3. Jg. Nr. 1, 1915, 52-53, 62).

schen Universitäten es getan haben, darauf zu verweisen, ihr kennt den Wert unserer Ausbildung, ein solches System kann eine Nation nicht zu Barbaren werden lassen. In Frankreich wissen wir die Bedeutung des deutschen Erziehungssystems zu schätzen. In Frankreich weiß man aber auch, dass der „deutsche Gedanke", seit er sich von Leibniz, Kant oder Goethe losgesagt und sich mit dem preußischen Militarismus solidarisch erklärt hat, von diesem militärischen Geist beherrscht wird. Deshalb ist der Anspruch auf die deutsche Vorherrschaft entstanden. In diesem „Weltbrand", für den es bisher kein geschichtliches Beispiel gibt, sind die intellektuellen und moralischen Grundlagen der „christlichen und menschlichen Zivilisation" erschüttert worden.[3]

Reinhold Seeberg, der Interpret imperialistischer Kriegsziele (1914 -1916)

Die deutschen Aufrufe im September und Anfang Oktober 1914 zielten auf die Abwehr falscher Beschuldigungen. Sie vertraten die These, dass Deutschland ein Verteidigungskrieg aufgezwungen worden sei. Die Erklärung deutscher Hochschullehrer Mitte Oktober 1914 hob mehr noch als die vorherigen Aufrufe hervor, dass die deutsche Kultur in ihrer Weltgeltung militärischen Schutz benötige. Der Krieg wurde als Auseinandersetzung der Kulturen und die Politik des Nationalstaates als Ausdruck der Energie eines Volkes gedeutet.[4]

Noch einen Schritt weiter ging die Eingabe deutscher Wirtschaftsverbände im Mai 1915, in der als Kriegsziel gefordert worden war, den Wirtschaftsraum Deutschlands in Westeuropa zu erweitern. Daran schloss sich im Juni 1915 die so genannte Künstlerhaus-Versammlung an, zu der Reinhold Seeberg die Eröffnungsrede hielt. In dieser Rede sowie in der Entschließung der Versammlung wurde die Erweiterung des Lebensraumes für Deutschland nach Westen und nach Osten angeregt. Solche Vorstellungen, die in der Korrespondenz Seebergs mit Kollegen präzisiert waren, mündeten in die „Denkschrift führender Persönlichkeiten des Deutschen Reiches" vom

[3] *Die Eiche* 2./ 3.Jg. 1914, 196 und 3.Jg. 1915, 214 (vgl. Besier, Quellenbuch, Dok.-Nr. 15).
[4] Brakelmann: *Protestantische Kriegstheologie*, 73 - 75 (179, Anm. Nr. 4-6):
Aufrufe und Memoranden: Aufruf deutscher Kirchenmänner und Professoren, 04.09.14 und Aufruf der 93 an die Kulturwelt, 04.10.14 sowie Erklärung der Hochschullehrer des Deutschen Reiches, 16.10.14 mit 3016 Unterschriften.

Juli 1915, die dem Reichskanzler Bethmann-Hollweg übergeben wurde.[5] Die Denkschrift formulierte konkrete Kriegsziele vor dem Hintergrund der Aktivitäten des „Alldeutschen Verbandes“ und der Interessen deutscher Wirtschaftsverbände. Sie enthielt auch die deutliche Kritik an Bethmann-Hollweg, sofern sie unterstellte, dass er als Kanzler den Herausforderungen des Krieges nicht gewachsen sei. Die Autoren forderten: Die Montanregionen in Belgien und in Nordfrankreich sollen dem deutschen Wirtschaftsraum eingegliedert werden. Westpolen und das Baltikum werden deutsche Provinzen, um landwirtschaftlich nutzbare Gebiete zu gewinnen. Die Region um Baku in Südrussland wird besetzt, damit die Erdölversorgung gesichert ist. Durch nordafrikanische und asiatische Kolonien erweitert Deutschland seinen Einflussbereich.[6]

Neben den Aufrufen als Kundgebungen an das Ausland, zugleich mit innenpolitischer Ausrichtung und den Denkschriften für die politische und militärische Führung des deutschen Reiches sind Artikel für Zeitschriften und Zeitungen oder Aufsätze und Essays für Broschüren verfasst worden. Die ebenso zahlreichen Reden sind in Sammelbänden erhalten. Eine solche Sammlung von Reden liegt in dem Zyklus „Reden in schwerer Zeit" vor, ein Dokument des Engagements deutscher Hochschullehrer für die „Volksaufklärung" zwischen 1914 und 1915, an dem sich Altphilologen, Germanisten, Historiker, Juristen, Theologen, auch Mediziner, Naturwissenschaftler und Wirtschaftswissenschaftler beteiligt haben. Der Altphilologe Ulrich von

[5] Brakelmann: *Protestantische Kriegstheologie*, 75-78 (182-190, Anm. Nr. 13-23):
R. Seeberg erläutert den Zusammenhang von deutscher Kultur einerseits und Wirtschaftskraft wie militärische Stärke andererseits (vgl. Seeberg: Geschichte, Krieg und Seele. Reden und Aufsätze aus den Tagen des Weltkrieges, Leipzig 1916, 41ff., 59ff., 89ff., 189ff.) und ebd. 20. 05. 1915 Eingabe der deutschen Wirtschaftsverbände, danach am 20.06.1915 Eröffnungsrede R.Seebergs anlässlich der Künstlerhaus-Versammlung (Berlin); dem folgte am 08.07.1915 die Denkschrift von 1347 Persönlichkeiten des Deutschen Reiches aus Politik, Justiz, Kultur, Wissenschaft und Wirtschaft an Theobald Bethmann-Hollweg, Reichskanzler von 1909-1917.

[6] Brakelmann: *Protestantische Kriegstheologie*, 89-98 (183 -187, Anm.Nr. 17-22); zudem auch Brakelmann, 19, Anm.Nr. 36: Im Zusammenhang der Feiern zum 100. Geburtstag Otto von Bismarck (01.04.1915) wurde Bismarck verehrt und Bethmann-Hollweg herabgesetzt, vor allem durch Agitation des „Alldeutschen Verbandes", der 1894 unter Führung Carl Peters (1856-1918) zur Belebung des patriotischen Bewusstseins und Förderung der Kolonialpolitik des deutschen Reiches entstanden war. (Reinhold Seeberg hat den Aufruf der 93 an die Kulturwelt, 04.10.14, die Erklärung deutscher Hochschullehrer,16.10.14 und die Denkschrift zu den Annexionsplänen, 08.07.15 unterzeichnet.).

Wilamowitz-Moellendorff hat den Zyklus eröffnet.[7] Er enthält die Deutung der „Ideen von 1914", welche die Identität der Deutschen in Abgrenzung zur Weltanschauung der Französischen Revolution von 1789 definiert. Während sich im westeuropäischen Parlamentarismus, entsprechend der individualistisch geprägten Kultur, Gruppeninteressen organisieren, wird in Deutschland die Gemeinschaft des Volkes betont. Gegen die osteuropäische Autokratie wird hervorgehoben, dass das deutsche Volk charismatischen Persönlichkeiten politische Macht überträgt. Die darin mitgedachte Reform des politischen Systems zielt auf die Überwindung sozialer und konfessioneller Gegensätze. Es wird zudem die Erwartung formuliert, dass der Einzelne sich für die „Volksgemeinschaft" einsetzt. Die Erwartung wird nicht selten in religiöser Konnotation artikuliert, denn der religiöse Aufbruch 1914 hat, so die Deutung der Autoren, christliche Werte wie Einsatzbereitschaft, Hingabe und Treue in die Gesellschaft zurückgeführt.[8]

Das Engagement der Hochschullehrer in der „Bewegung von 1914" war seit Mai 1915 durch die Auseinandersetzung um die angemessene Deutung des Krieges und um die ihr entsprechenden Vorschläge zur Reform des politischen Systems geprägt. In der Vorbereitung und Mitwirkung an der Denkschrift zu den Kriegszielen Deutschlands hatten der Theologe Reinhold Seeberg und der Historiker Dietrich Schäfer die Annexionen als ökonomisch notwendig erklärt. Demgegenüber formulierte der Historiker und Publizist Hans Delbrück, dass die Zukunftsfähigkeit Deutschlands nicht durch „imperiale Expansion", sondern durch „geistige Leistung" gewährleistet sei.[9] Hochschullehrer hatten erkannt, dass sich durch den Verlauf des Krieges die politische Krise des wilhelminischen Reiches verschärfen wird. Sie drängten daher auf die Reform des politischen Systems. Die „Seeberg-Schäfer-Gruppe" und die „Delbrück-Gruppe“ gingen in ihren Vorschlägen zur Reform des politischen Systems in Deutschland davon aus, dass das Volk sich als „Subjekt" der Gesellschaft unabhängig von der Bürokratie des Staates organisieren könne. Die „Seeberg-Schäfer-

[7] Eröffnung des Zyklus „Reden in schwerer Zeit" am 27.08.1914 durch Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorff (1848 -1931); „Reden in schwerer Zeit", Bd.I, Berlin 1914 und Bd.II / III, Berlin 1915 (veröffentlicht durch „Zentralstelle für Volkswohlfahrt" und „Verein für volkstümliche Kurse von Berliner Hochschullehrern" in Anlehnung an Johann Gottlieb Fichtes „Reden an die deutsche Nation" und an den nationalen Aufbruch der Befreiungskriege 1812-1815);
dazu Steffen Bruendel: *Volksgemeinschaft oder Volksstaat. Ideen von 1914.*, Berlin 2003, 37-38, 112-115 (vermutliche Herkunft der Chiffre „Ideen von 1914" in Antithese zu „Ideen von 1789": Johann Plenge, 1874 -1963, Wirtschaftswissenschaftler und Soziologe in Leipzig u. Münster formuliert in seiner Schrift „Krieg und Volkswirtschaft" die Interessen Deutschlands und den Charakter der deutschen Kultur in Abgrenzung zur Kultur und zum politischen System Frankreichs und Englands.).

[8] Steffen Bruendel: *Volksgemeinschaft oder Volksstaat*, 38; dazu auch Brakelmann: *Protestantische Kriegstheologie*, 48f.

[9] Steffen Bruendel: *Volksgemeinschaft oder Volksstaat*, 80, 97-100.

Gruppe" bevorzugte das „organische" Modell, wonach die „Volksgemeinschaft" als „Erlebnis - und Schicksalsgemeinschaft" ein Ordnungsgefüge darstelle, das dem Einzelnen vorgeordnet sei. Die „Delbrück-Gruppe" vertrat das „konstitutionelle" Modell, d.h. den „Volksstaat", der die politische Mitwirkung der Bürger durch die Verfassung gewährleiste. Die Konkurrenz der beiden Gruppen beeinträchtigte ihre Wirksamkeit, so dass die zwischen 1914 und 1917 angestrebte Reform des politischen Systems in Deutschland nicht erreicht wurde. Unabhängig von ihren Differenzen in außen- und innenpolitischen Zielen vertraten beide Gruppen die Organisation des Staates, welche die „nationalen Produktivkräfte" zu konzentrieren und zu mobilisieren vermochte.[10]

Vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung um die Reform des politischen Systems unter den Hochschullehrern in Berlin brachte Adolf Deissmann seine Deutung des „Erlebnisses von 1914" und die damit verbundenen Stimmungen und Erwartungen zum Ausdruck. Seine Veröffentlichungen von 1914 und 1915 müssen dieser Situation in Berlin zugeordnet werden.[11]

---

[10]Bruendel: *Volksgemeinschaft oder Verfassungsstaat*,105-107,137-140;Brakelmann: *Protestantische Kriegstheologie*, 39-48, 93-97 sowie 150-153, 196, Anm. Nr. 22+99 (Zur Delbrück-Gruppe gehörte auch Ad. v. Harnack. Die Auseinandersetzungen der Hochschullehrer um die Reform des politischen Systems führten zu Spannungen in der Universität Berlin während des Ersten Weltkrieges.);
vgl. H. Delbrück, „Vorschläge zur Wahlrechtsreform, die rechtsgerichtete Parteien zur Mitwirkung einluden", in: *Preußische Jahrbücher*, Januar und Juni 1916, Bd. 163, 372-375 / Bd. 168, 326ff.; ferner in Bezug auf den konservativen Widerstand „Aufruf zur Reform", die Unterzeichner sind: Delbrück, v. Harnack, Meinecke, Troeltsch, Rohrbach, Thimme (01.07.1917), in: *Preußische Jahrbücher*, Bd. 169, 156.

[11] Entsprechungen in den Positionen Seebergs und Deissmanns in den Kriegsjahren 1914/1915 sind nach Brakelmann: *Protestantische Kriegstheologie* festzustellen: 162-163, Nr.4 / 175, Nr.78 / 191, Nr.36/ 202-203, Nr.3+43 (Lebensrecht des deutschen Volkes und Verbundenheit von Volk und Kaiser sowie Bedeutung Bismarcks, ebenso die Kritik an Großbritannien);
Gerhard Besier: *Die protestantischen Kirchen Europas im Ersten Weltkrieg*, Ein Quellen- und Arbeitsbuch, Göttingen 1984, Dok.-Nr. 4+13: Deissmann hat den „Aufruf deutscher Kirchenmänner und Professoren" von 04.09.14 und den „Aufruf der 93 an die Kulturwelt" von 04.10.14 unterzeichnet, seine Unterschrift steht auch unter der „Denkschrift" zu Kriegszielen von 08.07.15
(Im Nachlass Deissmanns finden sich das Fragment der „Mitteilung" zur Kritik von Hans Delbrück an der „Denkschrift" zu den Kriegszielen, die Erwiderung Reinhold Seebergs und Fragmente der genannten Aufrufe von 1914/15 [Nachlass Deissmann-Nr. 554, 576].)
Dazu Brakelmann: *Protestantische Kriegstheologie*,189-190, Anm. Nr.22: Unter dem Gesichtspunkt „Seelische Mobilmachung" hat Deissmann Veröffentlichungen in: Der Tag, Berliner Tagesanzeiger, Die Hilfe und Leipziger Illustrierte Zeitung unter dem Titel „Deutscher Schwertsegen", Berlin 1915 gesammelt herausgegeben. („Seelische Mobilmachung", in: Der Tag,13.08.1914/„Ver sacrum", Familienbrief, in: Die Hilfe, 03.09.1914/„Eines deutschen Kriegers Wert", in: Der Tag, 04.10.14/„Das Kriegssemester", Festbuch der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung, Kassel 1914/„Die Kriegssynode", in: Die Hilfe,17.12.1914/„Christfeier im Weltkrieg", in: Leipziger Illustrierten Zeitung, Dezember 1914/„Ihr seid das Salz der Erde", in: Die Hilfe, 07.01.1915/„Sechs Monate Krieg. Der innere Ertrag", in: Der Tag, 31.01.1915)
Die in 28 Auflagen 1915/16 verbreiteten Schriften sind durch die Motive geprägt: Entfaltung der religiösen Kräfte und der Opferbereitschaft, vor allem in der deutschen Jugend sowie die Unterstützung der Soldaten durch das Volk und durch die Kirche. In der Bedrohung von außen ist das Volk durch den „organisierten Staatswillen" als „Wehrgemeinschaft" geformt und Jahrzehnte lange politische und soziale Spannungen sind durch die „patriotische Ergriffenheit" überwunden.

„Das Erlebnis von 1914“ in der Deutung Adolf Deissmanns

Die Beiträge und Ansprachen Deissmanns der Jahre 1914 und 1915 sind zuerst im Medium der allgemeinen Presse veröffentlicht worden. Sie berücksichtigen daher in ihrer sprachliche Gestaltung und thematischen Ausrichtung die Einstellungen und Bedürfnisse weiter Bevölkerungskreise. Sie sind 1915 in die Sammlung der Reden deutscher Hochschullehrer „Die Reden in schwerer Zeit“ eingegangen. Zudem hat Deissmann diese in „Deutscher Schwertsegen“ und in „Inneres Aufgebot“ selbst veröffentlicht.[12] Ihm liegt daran, die mit dem „Erlebnis von 1914" verbundene religiöse Bewegung zu deuten und die „Kräfte der Heimat" zu stärken. Er will zeigen, dass die Zukunft des deutschen Volkes in der richtig verstandenen Verbindung von Kraft und Freiheit zu suchen ist. Dieses Anliegen stellt die gedankliche Orientierung seiner Beiträge und Ansprachen dar, die in den so genannten Kriegsschriften gesammelt worden sind. Seine Interpretation des Aufbruchs von 1914 wird exemplarisch an dem Beitrag „Ihr seid das Salz der Erde" und an der Rede „Weihe des Eisenkreuzes" erläutert.[13]

Im Beitrag „Ihr seid das Salz der Erde" eröffnet Deissmann seinen Gedankengang mit Erläuterungen zu Forschungen über dieses neutestamentliche Wort. Er bezeichnet es als Sendungswort an die ersten Nachfolger Jesu im landwirtschaftlichen Lebensbereich Palästinas und als Ausdruck „schöpferischer Urkraft", die den ersten Christen zugesprochen worden ist. Er bezieht das Wort auf die Sendung Deutschlands und fügt hinzu, dass jedem Volk eine besondere Sendung zukommt. Er betont nun, Deutschland habe anderen Völkern niemals ihre Sendung bestritten, aber in der Bedrohung durch den Mehrfrontenkrieg müsse sich Deutschland seiner Bedeutung für die Menschheit bewusst werden. Im Einzelnen argumentiert er: Wichtiger als die ökonomische Stärke sei die Reichweite der deutschen Wissenschaft und Kultur. Das

[12] „Reden in schwerer Zeit“, gehalten von Professoren der Berliner Universität, 3 Bde, Berlin 1914ff. (vgl. Nr. 9 „Krieg und Religion“, Rede am 12.11.1914 in Gesamtausgabe Berlin 1915, 281-323);
Deissmann: *Deutscher Schwertsegen*, Vorwort vom 09.03.1915 und die vollständige Ausgabe „Deutscher Schwertsegen. Kräfte der Heimat fürs reisige Heer“, Stuttgart. Berlin 1915 (28. Aufl. 1916); ders.: „Inneres Aufgebot. Deutsche Worte im Weltkrieg“ (1.-3. Aufl.), Berlin 1915; ders: „De Profundis. Dienst am Wort“, Berlin 1925
(vgl. Deissmann: Bibliographie, in: *Selbstdarstellungen*, 1925, 77-78, Nr. 31-35+54).

[13] Deissmann, Art., „Ihr seid das Salz der Erde" (Zeitschrift Die Hilfe, Nr.1, 07.01.1915), in: *Deutscher Schwertsegen*, 57-63 [zit. Art., Januar 1915];
Deissmann, Rede, „Weihe des Eisenkreuzes" (Veranstaltung für Soldaten und Bürger im Truppenlager Zossen, Brandenburg, 10.07.1915), in: *Inneres Aufgebot*, 99-103 [zit. Weiherede]; vgl. Besier, Quellen- und Arbeitsbuch, Dok.-Nr. 33, 125ff.

Wort *Ihr seid das Salz der Erde* bewahre vor Selbstüberschätzung, denn bedeutend sei die wissenschaftliche Leistung, die aufgrund der Echtheit und Gradlinigkeit der Persönlichkeit erbracht werde, dazu zähle die Bereitschaft, sein Leben für die Gemeinschaft des Volkes einzusetzen.

In diesem Weltkrieg sei Gottes Führung erkennbar, was er auch „politisch bedeuten mag", sofern der Krieg als „Läuterung“ verstanden werde. Jeder „äußerer Sieg" müsse durch den „inneren Sieg" vollendet werden.[14]

In seiner Argumentation unterscheidet Deissmann die Außen- und Innenwelt der Persönlichkeit. Er deutet also den Krieg in Europa unter einem religiösen Gesichtspunkt, so dass er als Läuterung des Menschen verstanden werden kann. Aus dieser Sicht wird das neutestamentliche Sendungswort, den historischen Abstand überspringend, zu dem Aufruf an das deutsche Volk, sich seiner Sendung für die Menschheit bewusst zu werden.

In der „Weiherede“ beginnt Deissmann mit der für die Aufbruchstimmung eigentümlichen Metaphorik: „Umtobt von den Wettern des Weltkrieges" sind Soldaten und Bürger zur Weihe eines Eisenkreuzes versammelt. Er bezeichnet das Kreuz als Sinnbild für das Ringen um die „deutsche Zukunft" und für den „Geist, der 1914 und 1915 lebendig ist an der Front und in der Heimat". Das Kreuz erzähle, dass viele junge Menschen in den „Völkerkampf" ziehen, um die „bedrängte Heimat“ zu schützen. Es erzähle auch, dass Soldaten aus Europa, Kanada, Australien, Asien und Afrika in „deutscher Obhut" ebenso wie viele deutsche verwundete Soldaten betreut und geheilt werden. Die „Kreuzträger unseres heiligen Krieges", die ihr Leben eingesetzt haben, sollen auf ihr Volk zählen können. Die Weihe des Kreuzes bezieht Deissmann besonders auf die Fürsorge für erblindete Soldaten und erläutert, das Kreuz Jesu sei als Zeichen der Barmherzigkeit, aber auch als Wahrzeichen des Heldentums zu verstehen. Es symbolisiere die „Kräfte", die dem Menschen zuströmen, für das Lebensrecht des eigenen Volkes zu kämpfen und zu leiden.[15]

Deissmann verfolgt in seiner rhetorischen Gestaltung der Rede und mit der Struktur seiner Argumentation die Absicht, Menschen innerlich zu stärken und sie zum Kampf für ihr Volk zu bewegen. Er verweist darauf, dass in Deutschland auch im Krieg Völkerrecht und Menschlichkeit gewahrt werden. Das Kreuz symbolisiert Barmherzigkeit

[14] Deissmann, Art., Januar 1915, 57- 59 (Zeile 9ff., 16 -25, 89-90, 130 -135).

[15] Deissmann, Weiherede, 99ff.(Zeile 7,14, 35, 49-53);
vgl. Besier, Quellen - und Arbeitsbuch, (Zeittafel): April 1915 setzten deutsche Truppen bei Ypern erstmals Giftgas ein; dazu auch George Bell: *Randall Davidson*. 1952[3], 777: Davidson bezeichnet die Anwendung von Giftgas als „ …degradation of honourable rules of Warfare“.

und Heldentum, insofern kann der Krieg ohne Hass und Vernichtungswille geführt werden. Auf diese Weise macht er deutlich, dass das deutsche Volk durch seine Kultur und in seiner christlichen Prägung gefestigt ist.

Die Weiherede hebt die Betreuung erblindeter Soldaten hervor, die in Zossen geplant ist. Bedenkt man aber, dass die Erblindung der Soldaten aus den an der Westfront kämpfenden Nationen durch Anwendung von Giftgas als Kampfmittel verursacht worden ist, wird nach dem Realitätsbezug der Rede zu fragen sein.

In den Jahren 1914 und 1915 beschäftigte Deissmann das Verhältnis zu Großbritannien. Er zeigte sich enttäuscht über britische Repräsentanten des kirchlichen und kulturellen Lebens, denn die 1908 und 1909 begonnenen Bemühungen um Verständigung hatten Anerkennung gefunden. Großbritannien auf der Seite der Kriegsgegner neben Frankreich, Russland und Serbien rief Erbitterung hervor, die er zum Ausdruck brachte, indem er in seiner Abhandlung „Jahreswende des Weltkrieges" die ebenso skrupellose wie geschickte Propaganda der britischen Presse zurückwies.[16] Weder könne aus der deutschen Wissenschaft und Kultur ein Vernichtungswille abgeleitet werden noch sei es wahr, dass Großbritannien mit Frankreich, Russland und Serbien für die Freiheit und Zivilisation kämpfen. Persönlichkeiten in den Niederlanden, der Schweiz, in den Vereinigten Staaten, sogar in Großbritannien haben solche Behauptungen widerlegt. Er betonte in diesem Rückblick, dass die „vaterländische Erweckung“ sowie die „religiöse und moralische Wiedergeburt" im August 1914 zu spüren gewesen sei. Aber das erste Kriegsjahr habe dem deutschen Volk sehr viel „Seelenkraft" und „Arbeitsleistung" abverlangt.

George Bell bestätigte in *Randall Davidson*, dass Hoffnungen auf Verständigung an die Begegnungen der Christen aus Großbritannien und Deutschland vor 1914 geknüpft wurden. Aber die Kriegspredigten deutscher Theologen und die Erklärungen deutscher Wissenschaftler, die im ersten Kriegsjahr verfasst worden waren, verwiesen auf den Bruch der Beziehungen. Britische Theologen, auch Davidson, würdigten Deissmann als Wissenschaftler und dessen Arbeit für die Verständigung der Christen in Großbritannien und Deutschland. Umso mehr waren sie irritiert, dass Deissmann

[16] Deissmann, Art., „Jahreswende des Weltkrieges" (Rückblick auf das 1.Kriegsjahr 1914, veröffentlicht in Berliner Lokalanzeiger, 01.08.1915), in: *Inneres Aufgebot*, Berlin 1915, 117-121 (Zeile 14f., 22ff., 48ff., 76-79).

so entschieden für den nationalen Aufbruch zu Beginn des Ersten Weltkrieges eingetreten war.[17]

Den so genannten Kriegsschriften Deissmanns der Jahre 1914 und 1915 liegt seine Überzeugung zugrunde, dass Deutschland in einem Existenzkampf steht und sich verteidigen muss. Es fällt auf, dass er das Wortfeld „Kraft" bevorzugt, in dieser Hinsicht rückt er in die Nähe Seebergs. In der Auffassung von der Sendung Deutschlands, die er durch wissenschaftliche Leistung und charakterliche Gradlinigkeit bestimmt sieht, nähert er sich hingegen der Position Delbrücks. Deissmann folgt keiner Theorie des Imperialismus. Er fühlt sich jedoch verpflichtet, an der Seite seines Volkes zu stehen und der durch Propaganda verbreiteten Abwertung der Menschen in Deutschland entgegenzutreten. Deissmann geht von der Situation der Menschen im Krieg aus und interpretiert die neutestamentlichen Aussagen auf diese Situation hin. Er aktualisiert diese Aussagen, ohne deutlich zu machen, dass sie ein das Selbstverständnis des Menschen infrage stellendes Zeugnis ausdrücken.[18]

Die Predigten und Ansprachen, die 1925 unter dem Titel „De Profundis. Dienst am Wort" herausgegeben worden sind, deuten auf Deissmanns seit 1915 beginnende differenziertere Stellung zum Ersten Weltkrieg als kulturelle Krise. Im Vorwort der Sammlung merkt er an: In den akademischen Gottesdiensten zu Berlin, eine 1916 eingeführte bedeutende Form kirchlichen Lebens für die Hauptstadt, seien die Predigten gehalten worden. Er habe sich zudem in den großen Tageszeitungen Berlins

---

[17] G. Bell: *Randall Davidson*,1952[3], 917 - 919 Bell erläutert:„ [Davidson] had striven for friendship and mutual understanding. And he felt the ruin of his efforts and hopes most keenly. J.R. Mott saw Harnack, Spieker, Siegmund-Schultze and many others -reporting his experiences to Davidson on November 1914 and written communications passed from Davidson to Deissmann, 1915." (cf Bell, 917ff. "The Archbishop And German Churchmen, 1914": Davidson vermisst bei dt. Theologen die Distanzierung von Heinrich v. Treitschke)
Deissmann veröffentlicht im Blick auf Davidson in: *Protestant Weekly Letter*, No. 49 Nov.11, 1915
a published sermon from Dr. E.Dryander Oct. 24, 1915 (Dryander habe Davidson als Persönlichkeit von „edler Gesinnung" Deutschland gegenüber gewürdigt. Aber unter Deutschen gebe es ein „starkes Gefühl" des Widerstandes gegen den englischen Imperialismus. Dennoch finde sich in Deutschland eine „ritterliche" Haltung gegenüber den Menschen in England.[cf fragment LPL Bell 224, ff., 194]).

[18] Karl Hammer: *Deutsche Kriegstheologie*, München 1971, 23, 132, 165-166 (Die Verbindung von Thron und Altar im Zusammenhang der nationalen Bewegungen führte dazu, dass das Symbol des Kreuzes als Abzeichen gebraucht wurde, um politische, gesellschaftliche und militärische Leistungen zu würdigen. Seit 1914 stellten politische und militärische Redner, vor allem Prediger der Kirchen den Kreuzestod Jesu in Analogie zur Opferbereitschaft der Soldaten und der Bevölkerung in den Krieg führenden Ländern Europas dar. Heroische Züge wurden in das Christusbild gezeichnet, um entsprechend das Selbstbildnis des Menschen darstellen zu können. Die Umdeutung der christlichen Märtyrologie in eine nichtchristliche Anschauung von der Vollendung des Lebens im Kampf verdeckte die Beweggründe des Imperialismus, nämlich die gemeinsame Interessenlage der Führung in Wirtschaft, Politik und Militär, der sich das Bildungsbürgertum anschloss.)
Die Dokumentation in *Kriegstheologie*, 177 - 345, zeigt, wie Texte der Dichter und Philosophen sowie die biblischen Schriften und die christliche Tradition bzw. die Theologiegeschichte im Sinne der religiösen Deutung des Krieges instrumentalisiert worden sind (vgl. v.a. Dok.-Nr. 42, 46, 66, 69, 112, 114).

zu Wort melden können. Einige Ansprachen habe er für internationale Tagungen verfasst. Deissmann verweist 1925 auf seine Kriegsschriften von 1914 und 1915 und betont, dass er in den „Abgründen deutscher Not" und in „persönlicher Anfechtung" in der Mitte seines Lebens gelernt habe, das Neue Testament tiefer zu verstehen, nämlich als Botschaft vom Leiden Gottes an der Welt. Diese sich herausbildende kritische Position in der Deutung des Krieges kann an zwei Predigten dargelegt werden.[19] Deissmann bezeichnet das Jahr 1916 als die „Passionszeit“ Deutschlands und Europas: Die Gräberfelder im Westen und im Osten wachsen. Das Leid der vom Krieg betroffenen Menschen hat vorher nicht vorstellbare Ausmaße angenommen. Die Gewissheiten „unseres religiösen und moralischen Innenlebens“ geraten ins Wanken. Wenn Menschen dennoch ihr Bekenntnis zum ewigen Leben wagen, werden sie etwas von dem Glanz des lebendigen Gottes, des Schöpfers und Erlösers erfahren. Daran knüpft er die Aussage: Im Evangelium tritt der Erfahrung des Todes und der Zerstörung der Welt die Botschaft des auferstandenen Christus entgegen. Wenn in diesem Kriegsjahr manche die „Auferstehung Deutschlands“ erwarten, kann das nur bedeuten, dass die Menschen in Deutschland um „ihre Zukunft kämpfen“, sie kämpfen nicht, um „andere Völker zu zertreten“.

Im Januar 1918 bezieht sich Deissmann auf die Szene der „Anbetung der Hirten“. Er stellt sie als bedeutsame Schöpfung der europäischen Kunstgeschichte und als Ausdruck tiefer Volksfrömmigkeit heraus. Das Bild von den an der Krippe betenden Hirten kann die „seelischen Kräfte“ der Menschen in der Not des Krieges stärken. Er erinnert an das Krippenspiel, welches Kinder aus dem Arbeiterviertel Berlin-Ost mit Begeisterung gestaltet haben, obwohl ihnen nicht die christliche Tradition in der Ge - stalt bürgerlicher Kultur vermittelt worden ist. In der materiellen und seelischen Not des Krieges sei diesen Kindern während ihres Krippenspiels ein „Anstoß von Gott her“ begegnet.

In diesen Predigten sind zwei Leitgedanken hervorgehoben: Erstens in der Not des Krieges ist die Festigkeit der Persönlichkeit des Christen oder des Idealisten fraglich geworden. Das Bekenntnis zu Gott, der allen Menschen das Leben gibt und sie aus

[19] Deissmann: *De Profundis.Dienst am Wort*, Berlin 1925 „Vorwort“ sowie *De Profundis*, 1-9 (Ostern 1916) und *De Profundis*, 22-30 (07.01.1918 Anbetung der Hirten mit der Hinweis auf Berlin-Ost); vgl. Christoph Sachße, Beitrag, „Siegmund-Schultze, die SAG und die bürgerliche Sozialreform“, in: *Fr. Siegmund-Schultze. Ein Leben für Kirche, Wissenschaft und soziale Arbeit*, Stuttgart 2007, 41- 44 a.a. O. ist der „akademisch-sozialer Verein“ der Universität Berlin für Berlin - Ost erwähnt.
Die kritische Position in der Deutung des Krieges hat Deissmann im „Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit“ und durch sein Projekt „Evangelischer Wochenbrief“ seit Dez. 1914 bzw. Sept. 1915 gewonnen. Dieses wird im Vierten Teil der Untersuchung ausgeführt.

dem Machtbereich des Todes herausführt, ist in der Zeit des Leidens und der Trauer als Botschaft zu entdecken, welche Angst und Verzweiflung überwindet. Zweitens in der Arbeiterschaft wird die Hinwendung zur christlichen Botschaft beobachtet. Die Kirche muss auf diese Art der Frömmigkeit als Ausdruck des Suchens nach Halt und Hilfe eingehen. In Berlin-Ost arbeitet Siegmund-Schultze in der Jugendhilfe. Er hat deutlich gemacht, dass die Menschen in diesem Teil Berlins die Solidarität der christlichen Kirche nötig haben, um zu überleben.

Der deutsche Protestantismus im Schatten der Kriegsschuldfrage (1919-1924)

Der deutsche Protestantismus hat sich nach Veröffentlichung und Unterzeichnung des Vertrages von Versailles entschieden, dessen Revision anzustreben. Er befindet sich darin im Einvernehmen mit der Mehrheit der Bevölkerung in Deutschland. Zudem löst die Unterzeichnung die erste Krise der Weimarer Koalition aus. Deissmanns Kampf gegen das „Unrecht von Versailles“ wird aus dem Umbruch der politischen, kirchenpolitischen und gesellschaftlichen Strukturen nach 1919 zu erklären sein. Sein Briefwechsel mit Dickinson, Siegmund-Schultze und mit Rambaud bezeichnet seine Position, welche die Diskriminierung Deutschlands abwehrt, zugleich aber die Öffnung zur Völkergemeinschaft und zur Christenheit sucht.[20]

[20] Deissmann, Korrespondenz, 1919-1920 und Evangelische Wochenbriefe 1918-1920 [Nachlass-Nr. 122, 131-133, 138 , 346, 481, 489, 700]; (Hg.) Freiherr Kurt von Lersner, Mitglied der dt. Delegation in Versailles und des Reichstages der Weimarer Republik): „Versailles! Volkskommentar des Friedensdiktates“, Berlin 1921, Vorwort und 50-56 [Nachlass-Nr. 1353] und *De Profundis*, Berlin 1925, 55-58;
Dokumentation der Auseinandersetzung um den Vertrag von Versailles, 1919 und des Umbruchs, 1918ff. in Evangelisches Zentralarchiv Berlin: DEKA EZA 1 A_2 501ff., 544-548 u. Kirchliches Außenamt EZA 5 C I / 1h,1 - 4 / EOK EZA 7 Gen. IX 67,1ff. (Revision des Vertrages von Versailles, Untersuchung der Kriegsschuldfrage, Kriegsschuldfrage im Spiegel der Presse,1919ff.); darauf fußend Huber/Huber, Dokumente Nr. 267-269, 324-325, 331-332, 338-339, 341; dazu Walter Simons, Art., „Deutschland und der Völkerbund“ und Willoughby H. Dickinson, Art., „Der Völkerbund“, in: *Die Eiche* 10.Jg. Nr.3 1922, 227-243
(07.05.1919 Ultimatum an die deutsche Delegation, Protest Scheidemanns und Eberts: Nach Annahme des Ultimatums durch die Mehrheit des Reichstages zerbrach die Koalition und Scheidemann trat am 20.06.1919 zurück. Der Vertrag wurde am 28.06.1919 durch Außenminister Müller, SPD, und Verkehrsminister Bell, Zentrum, unterzeichnet und trat 10.01.1920 in Kraft. Ferner kamen hinzu Verträge mit Österreich und Bulgarien 1919 in St. Germain und Neuilly, mit Ungarn 1920 in Trianon, zudem das Abkommen mit dem Osmanischen Reich 1920 in Sèvres, dem 1920 die Revolution Kemal Atatürks folgte. Der Vertrag zwischen Entente und türkischer Republik kam 1923 in Lausanne zustande.).

Solidarität des deutschen Protestantismus mit dem deutschen Volk unter den Bedingungen der Weimarer Republik

Der DEKA in Vertretung der evangelischen Landeskirchen stand seit 1918 im Zwiespalt zwischen Erneuerung und Beharrung auf nationalen Interessen. Einerseits wurde erwartet, dass er an der Seite der leidenden Bevölkerung steht, andererseits wurde ihm vorgeworfen, nationalistisch zu sein, wenn er den Vertrag von Versailles als Fortsetzung des Krieges bezeichnete. Er verwies darauf: Die britische Seeblockade nach 1918 sei nicht aufgehoben, die Besatzung durch französische und belgische Truppen verletze das Völkerrecht gegenüber der deutschen Zivilbevölkerung. Deutsche Minderheiten werden in den abgetretenen Gebieten unterdrückt. Deutsche Kriegsgefangene werden in Frankreich noch immer festgehalten und in Russland sterben Hunderttausende in Gefangenschaft. Die Fortsetzung der Seeblockade und die Besetzung weiter Teile Deutschlands fordere viele Todesopfer unter der Zivilbevölkerung oder steigere ihre Verelendung, zudem werde das kulturelle und religiöse Leben zerstört. Der Völkerbund könne aus deutscher Sicht nur als Instrument des „Diktats von Versailles“ betrachtet werden, weil er nichts gegen das an Deutschland begangene Unrecht unternommen habe. Der Präsident Thomas Woodrow Wilson habe in seinem Programm die Integrität des Staatsgebietes, das Selbstbestimmungsrecht der Völker, den Schutz der Minderheiten und Ansätze des Völkerrechts formuliert. Dessen Vorstellungen seien im Vertrag von Versailles nicht berücksichtigt worden.[21]

Deissmanns Kampf gegen den Vertrag von Versailles

Deissmann hatte sich mit dem Vertrag von Versailles auseinandergesetzt, nachdem sein Inhalt bekannt geworden war. Zwei Tage nach der Unterzeichnung des Vertra-

[21] Verhandlungen des DEKT in Dresden (01.-05.09.1919) und in Stuttgart (11.-15.09.1921), hg.v. DEKA, Berlin 1920/1922 und Sitzungsprotokolle des DEKA, 1920-1922 [EZA 1 / A 2 , 18, 501 R (20 + 21, 29 R), 544f.] und „Versailles! Volkskommentar “, Berlin 1921, 50ff. [Nachlass Deissmann-Nr. 1353].

ges gab er vor der Hauptvorlesung in Berlin seine Erklärung ab.[22] Die wichtigen Argumente waren:

- Das deutsche Volk ist gemessen an den Vierzehn Punkten des Präsidenten der Vereinigten Staaten hintergangen worden. Die Entente setzt ihre „Feindseligkeiten" fort. Der Vertrag schafft keinen Frieden, vielmehr ist er ein Dokument des „Rachefriedens" und Ausdruck „pharisäischer Selbstgerechtigkeit".
- Die Niederlage muss das deutsche Volk als „Gottes Gericht" verstehen und aus dem Evangelium die Kraft zur Selbsterkenntnis sowie zur „persönlichen und nationalen Läuterung" nehmen.

Deissmann arbeitete in der deutsche Liga für den Völkerbund, weil er diese als geeignetes Forum für die Auseinandersetzung mit dem Vertrag von Versailles erachtete. Von den Vertragsbestimmungen beschäftigten ihn die Artikel 227-230, die Grundlage für die Anklage gegen Wilhelm II. und gegen andere Mitglieder der Reichsregierung und Militärführung sowie der Artikel 231, in dem formuliert war, Deutschland habe einen Angriffskrieg geführt und Schäden verursacht, daher sei die Forderung nach Reparationen begründet.

Die Strafandrohung gegen die kaiserliche Regierung war motiviert, Machthabern das persönliche Risiko ihrer militärischen Aktionen zu verdeutlichen und das noch im Werden befindliche Völkerrecht im Rahmen des zu konstituierenden Völkerbundes

[22] Deissmann, „Versailles", Berlin den 30.06.1919 (2 Tage nach der Unterzeichnung am 28.06.19 Erklärung in der Hauptvorlesung Berlin), veröffentlicht in: *De Profundis*, Berlin 1925, 55-58
W. Simons, Art., „Deutschland und der Völkerbund" und W. H. Dickinson, Art., „Der Völkerbund" , in: *Die Eiche* 10.Jg.Nr.3 1922, 227-233, 239-241: Thomas W. Wilson (1856-1924), demokratischer Präsident der USA, formulierte das „14 Punkte-Programm" zur Neuordnung Europas, in dem der Artikel zur Gründung des „Völkerbundes" enthalten war, dieser wurde dem Vertrag von Versailles als Präambel vorangestellt. Wilson hatte folgende Grundsätze formuliert: Integrität des Staatsgebietes, Selbstbestimmungsrecht der Völker, Schutz der Minderheiten, internationale Konfliktlösung (to outlaw the War)
Versailler Vertrag, Art. 227-230:
Grundlage für die Anklage gegen Wilhelm II. und gegen Mitglieder der kaiserlichen Regierung sowie der Militärführung zur Feststellung der „Schuld am und im Kriege" (aufgrund der These von der „Schuld am und im Kriege" die Forderung nach Reparationen) nach *Art. 227ff*. infolge der Beratung der Entente am 09.04.1919; dazu Walter Schwengler: *Völkerrecht, VersaillerVertrag und Auslieferungsforderungen*, Stuttgart 1982, 9ff., 71ff., 100 (Liste der Kriegsrechtsverletzungen gemäß Abkommen in Den Haag, 1899 und 1907) u. 112ff., 308ff.(Widerstand gegen Auslieferungsforderung, Vorschlag der Strafverfolgung durch deutsche Gerichte) sowie 337ff. (Verzicht der Entente auf Auslieferung); cf „Dispute William II to Allies Surrender" in*: New York Times* July 3 -16, 1919 (The New York Public Library, Catalogue);
Versailler Vertrag, Art. 231:
Die USA forderte ihre Kriegskredite von den Verbündeten zurück, besonders Frankreich war verschuldet. Die Reparationen dienten zur Kompensation. („List of References 1. on the cost of European War 2. on the Interallied Depts to the United States", Washington 1918 [Library of Congress No 02.02.161/ 02.02.233]); dazu *Documents On British Foreign Policy*, First Series Vol. I, No 2, Appendix 18+38 (Meeting July 2+26/August 8, 1919): Diskussion über Reparationen wurde vor dem Hintergrund der wirtschaftlichen Notlage in Europa und der Gefahr bolschewistischer Infiltration geführt. Zudem erklärte Clemenceau gegenüber Kurt v.Lersner, dass Frankreich für die Kriegsschäden Ausgleichszahlungen fordern muss.

zu verifizieren. Der Schuldvorwurf wurde auf die Verletzung der Neutralität Belgiens und Luxemburgs eingegrenzt. Die Strafverfolgung durch Militärgerichte der Entente scheiterte am Protest in Deutschland und in neutralen Ländern, vor allem hatten die Niederlande unter Hinweis auf das Asylrecht die Auslieferung Wilhelms II. abgelehnt, sofern noch kein internationaler Gerichtshof konstituiert worden war.

Den Artikel 231 hatte Deissmann als Bestimmung zur Wiedergutmachung der Kriegsschäden interpretiert. Er stützte sich auf die von Kurt von Lersner gebotene deutsche Version:

„Die alliierten und assoziierten Regierungen erklären und Deutschland erkennt an, dass Deutschland und seine Verbündeten als Urheber für alle Verluste und Schäden verantwortlich sind, die die Regierungen und ihre Staatsangehörigen infolge des Krieges, der ihnen durch den Angriff Deutschlands und seiner Verbündeten aufgezwungen wurde, erlitten haben."

Tatsächlich war nicht von Versäumnissen der deutschen Regierung im Juni und Juli 1914, auch nicht explizit von Schuld am Ausbruch des Krieges, sondern von der Verantwortung für Verluste und Schäden infolge der Kriegsführung die Rede. Auf Initiative von Wilson wurden Reparationen nach der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit Deutschlands und unter dem Gesichtspunkt des Wiederaufbaus Europas definiert. Die Führer der Entente waren bei den Beratungen über den Vertrag von Versailles von der öffentlichen Meinung ihrer Länder abhängig und sie hatten die mögliche Bedrohung durch den Bolschewismus zu beachten. Auf ein die nationale Souveränität übergreifendes Völkerrecht konnte nicht zurückgegriffen werden, deshalb bezog sich die Entente auf Verstöße gegen geltendes Kriegsrecht. Für die Situation in Europa nach dem Krieg erwies es sich als belastend, dass Frankreich und Großbritannien gegenüber den Vereinigten Staaten verschuldet waren. Da die Vereinigten Staaten die Tilgung der Schulden verlangten, waren ihre Verbündeten bestrebt, die Tilgung durch Reparationen Deutschlands zu kompensieren.

In der Auseinandersetzung um den Vertrag von Versailles erläuterte Deissmann seine Einstellung[23] : Er habe bereits in Evangelischen Wochenbriefen 1918 und 1919 nach dem Ende der Zensurbestimmungen gegenüber der europäischen Christenheit die Verletzung der belgischen und luxemburgischen Neutralität als ein „verhängnisvolles Unrecht" bezeichnet. Er wisse sich in dieser Auffassung mit anderen Mitgliedern des deutschen Weltbundausschusses einig. Über das äußerst schwierige Verhältnis zu den „französischen Glaubensgenossen" habe er vielfach nachgedacht. Er hoffe auf Verständigung, die dadurch vorbereitet werde, dass die Christen in Deutschland den Weg zur Umkehr finden und die Christen in Frankreich durch die „mörderischen Folgen der britischen Blockade erschüttert“ werden.

Im Briefwechsel mit Siegmund-Schultze und mit Dickinson führte Deissmann die Diskussion weiter.[24] Siegmund-Schultze hatte in seinem Brief an Dickinson angemerkt, dass die Annäherung zwischen deutscher, französischer und belgischer Delegation in Oud Wassenaer (1919) gelungen sei. Dickinson antwortete ihm darauf, dass die „christlichen Freunde" in Frankreich und Belgien, auch in Großbritannien und in den Vereinigten Staaten Schwierigkeiten haben, die Haltung der Christen in Deutschland zu verstehen. Deissmann griff das auf und wandte sich direkt an Dickinson, um seine Position zu erklären: Die Unterzeichnung des Vertrages von Versailles halte er für einen politischen Fehler, aber nach der Unterzeichnung müsse er eingehalten werden. Gemessen an den vierzehn Punkten des Präsidenten Wilson sei der Vertrag als ein „Machtdiktat" ohne völkerrechtliche Grundlage zu bezeichnen. Wenn eine Revision des Vertragstextes infrage käme, lehne er „Revenge" ab, umso mehr würde er sich für eine „Revision" einsetzen. Der Völkerbund könne geeignet sein, eine Revision zu erreichen.

---

[23] Deissmann: Evangelischer Wochenbrief Nr.91/92 (16.11.1918), Nr.137/141 (31.10.1919) [Nachlass-Nr. 700]; vgl. *Die Eiche* 7.Jg. 1919, 244 (Tagung des internationalen Komitees für den Weltbund, 30.09.- 04.10.19 in Oud Wassenaer, Niederlande) und Revue Du *Christianisme Social*, No 2 1920, 152: Die franz. Delegation war nur durch 2 Methodisten vertreten. Monod und Gounelle als Vertreter der franz. Protestanten hatten die Teilnahme abgelehnt. Dazu Besier: *Krieg-Frieden-Abrüstung*, Göttingen 1982,116 unter Berufung auf Hinweise von 1920 in „International Christendom“, Organ der niederländischen Weltbund-Sektion, wie „Christianisme Social“, Organ der französischen Weltbund-Sektion: Elie J. Gounelle verlor einen Sohn an der Front. Wilfred Monod konnte nur mit letzter Anstrengung seinen Sohn in deutscher Kriegsgefangenschaft vor dem Hungertod retten.
Vgl. ferner W. Schwengler: *Völkerrecht… Auslieferungsfrage,* Stuttgart 1982, 107, 113 -116, 121ff.

[24] Briefwechsel Siegmund-Schultze mit Dickinson, Berlin, London 19.11.+19.12.1919 [Nachlass Deissmann-Nr. 131] u. Brief Deissmanns an Dickinson, Berlin 24.01.1920 [Nachlass Deissmann-Nr. 131]; dazu die Korrespondenz zwischen Deissmann, Siegmund-Schultze, Dickinson, Berlin, London 18.12.1918 / 22.05.+ 02.10+17.11.1919 / 16.02.+12.06.+28.12.1920 [Nachlass Deissmann-Nr.131-133, 481, 489].

Die Annäherung der deutschen und französischen Protestanten war ein Anliegen Deissmanns, deshalb bat er Jules Rambaud um Vermittlung. Rambaud stammte aus einer Hugenottenfamilie, während des Ersten Weltkrieges war er als Sanitäter und Militärseelsorger in der belgischen Armee eingesetzt. Nach dem Krieg wirkte er als Pfarrer im Rhein-Main-Gebiet. Er war daher in der Lage, zwischen französischen, belgischen und deutschen Protestanten zu vermitteln.[25]

In sieben Leitsätzen zur Frage der Kriegsschuld fasste Deissmann seine Sicht 1920 zusammen: Die Vorgeschichte, die Kriegsführung und die Beweggründe der Entscheidungen nach dem Ende der Kampfhandlungen müssen erforscht werden, nachdem die Archive geöffnet sind. Die Schuldfrage soll nicht nach politischen Interessen, sondern auf der Basis der christlichen Ethik erörtert werden, d.h. Wahrhaftigkeit, Offenheit und gegenseitige Achtung sind Voraussetzungen, um Fragen der Schuld zu behandeln. Auf keinen Fall darf die gegenseitige „Dämonisierung" der ehemaligen Kriegsgegner um sich greifen.[26]

Deissmann hatte in seiner ersten Stellungnahme 1919 zum Vertrag von Versailles argumentiert, dass dieser das „Diktat der Siegermächte" sei, dass aber der Ausgang des Krieges auch zur „persönlichen und nationalen Läuterung" Anlass geben müsse. Diese beiden Gesichtspunkte wurden in *Der Eiche* weiter erörtert :

Das „Diktat der Siegermächte" habe den Versuch der Verständigung im Ansatz zerstört. Die wirtschaftliche Not wachse und die Verzweiflung der Bevölkerung steigere sich, es drohe bereits eine politische Radikalisierung. Die britische Regierung habe ihrem Parlament und der Bevölkerung verschwiegen, dass bereits 1913 Beistandsverpflichtungen für Frankreich ausgesprochen und eine militärische Zusammenarbeit vereinbart worden sei. Andererseits deute der Aufruf des anglikanischen Episkopats von 1920 ein Entgegenkommen gegenüber Deutschland an, sofern erklärt worden sei, dass bisher ausgeschlossene Nationen in den Völkerbund aufgenommen werden sollen, um den Frieden in Europa zu festigen.[27] Der Ausgang des Krieges sollte die Christen in Deutschland zur „Läuterung" führen. Sie werden erst lernen müssen, was Kirche eigentlich sei und in welcher Sendung sie stehe. Das „Staatskirchentum" habe die Kirche eingeengt, so dass unkritisch ein wie auch immer verstandenes „Kul-

[25] Briefwechsel A. Deissmanns mit J. Rambaud, Berlin, Bonn 28.12.1921 (07.05.1924) [Nachlass Deissmann-Nr. 346] u. Korrespondenz Deissmanns mit Rambaud und Monod von 1921-1924 [Nachlass Deissmann-Nr. 122, 138, 346].

[26] Deissmann: „Sieben Sätze zur Schuldfrage", *Ev. Wochenbrief* 3. Reihe Nr. 33/39 November 1920, 111- 112 [Nachlass-Nr. 700].

[27] Siegmund-Schultze, Bericht, in: *Die Eiche*, 9.Jg. Nr.2 1921, 81- 82, 94-98; vgl. Kirchl. Außenamt [EZA 5 / C I, 1h , 1f.].

turchristentum“ mit dem Standpunkt des Christen gleichgesetzt worden sei. Deutschland habe den Krieg nicht gewollt, aber sicher im Juli 1914 politisch nicht geschickt agiert. Die kriegerischen Töne Wilhelms II. artikulieren seinen Geltungsdrang, nicht seinen Willen zum Krieg. In der Forderung nach Selbstbestimmung müsse beachtet werden, dass die kaiserliche Regierung vor 1914 die Selbstbestimmung der Menschen in Westpolen und im Elsass kaum geachtet habe. Die Vorgeschichte des Krieges sei mit dem nötigen Mut zur Wahrheit zu erforschen, wenn die Archive geöffnet werden. Sofern die Christen in Europa tatsächlich die Verständigung wollen, dürfe unter ihnen die „Kriegsschuldfrage“ nicht als „heimliches Gift" weiterwirken.[28]
Zwischen 1919 und 1922 hielten die Spannungen in Europa an. In Frankreich wurden die nationalistischen Kräfte Deutschlands als Bedrohung wahrgenommen. Aus britischer Sicht war die Seeblockade die Antwort auf die deutsche Seekriegsführung und nach 1918 das Druckmittel, um die Ratifizierung des Vertrags von Versailles zu erzwingen. Aus deutscher Sicht wurde der Krieg gegen die Bevölkerung fortgesetzt.[29]

Die „Kriegsschuldfrage“, das ungelöste Problem

Die Besetzung des Ruhrgebietes durch französische und belgische Truppen zu Beginn des Jahres 1923, um Reparationszahlungen Deutschlands zu erzwingen, erhöhten die Spannungen in Europa. Englische und schweizerische Pressestimmen bezeichneten die Invasion als Ausdruck der französischen Annexionsbestrebungen, für die Engländer und Amerikaner nicht gekämpft hatten.[30]
Große Beachtung fand in Europa die Erklärung schwedischer Bischöfe gegen die Invasion. Sie wurde allerdings im Februar 1923 in voneinander abweichenden Versi-

[28] Theodor Kaftan, 2 Artikel, „Selbstbesinnung in der Kriegsschuldfrage“ und „Zur Klärung“, in: *Die Eiche* 9.Jg. Nr. 2-4 1921, 125, 200 -212, 309 -315 und 10.Jg. Nr.3 1922, 246 -253; vgl. Besier: *Krieg-Frieden-Abrüstung*, 132ff.
[29] Siegmund-Schultze, Stellungnahme, in: *Die Eiche* 9.Jg. Nr. 2 1921, 109-110, 116-117, 122ff.
[30] Huber/Huber, Bd.IV, Berlin 1988, 747 (Die am 11.01.1923 erfolgte französisch-belgische Besetzung des Ruhrgebietes löste erstmals Stellungnahmen in Europa zugunsten Deutschlands aus.)
Kerner: *Luthertum und Ökumenische Bewegung*, 91-93 (Kontroverse über die Rechtmäßigkeit der Invasion und Rückschlag für die beginnenden Einigungsbestrebungen in Life and Work);
vgl. Siegmund-Schultze, Berichte, in: *Die Eiche* 9.Jg.Nr.1/2(+4) 1921, 23-44, 74-76, 94-129, 396-398 und Weiße: *Praktisches Christentum*, 87-89 sowie Besier: *Krieg-Frieden-Abrüstung*, 175ff.

onen verbreitet und kontrovers diskutiert.[31] Das Votum des schwedischen Episkopats akzentuierte die Problematik des Vertrages von Versailles, indem in der als offiziell geltenden englischen Fassung die Wendungen „so-called peace“ in Verbindung mit „reprisals and threats“ gebraucht wurden. Als politisch brisant galt auch der Vorschlag, der Präsident der Vereinigten Staaten möge in dem europäischen Konflikt vermitteln, denn Frankreich betrachtete diesen Vorschlag als Beeinträchtigung seiner Außenpolitik. Es waren verschiedene Übersetzungen in europäischen Sprachen verbreitet, die nicht identisch mit der englischen Version waren. Die Zeitschriften mit internationalem Wirkungsgrad *Die Eiche* und *Christianisme Social* veröffentlichten voneinander abweichende Versionen. Erstere übersetzte: Die Verantwortung für Schäden infolge der Kriegsführung solle nicht mit „Vergeltung“ und „Kriegsdrohung“ verknüpft werden. Letztere vermied diese Formulierung. Der DEKA nannte das Votum ein Dokument von „unvergänglicher Bedeutung“, weil es das „Weltgewissen“ aufgerufen habe. In der Denkschrift, die auf seine Rede anlässlich des schwedischen Kirchenkongresses zurückging, erörterte Söderblom ergänzend zum Votum des schwedischen Episkopats die Gründe für die anhaltenden Spannungen in Europa: Die Kriegsschäden in Belgien und Nordfrankreich einerseits, die Seeblockade gegen Deutschland und die französisch-belgische Besatzungspolitik andererseits gefährden den Frieden in Europa. Frankreich verbündete sich vor 1914 mit Russland, um die Angst vor Deutschland zu mindern. Infolge der russischen Revolution verstärkte sich wieder die Furcht der Franzosen vor Deutschland und vor der Sowjetunion.

Ob der schwedische Episkopat oder ob Söderblom direkt oder indirekt den Vertrag von Versailles als Bruch des Völkerrechts und als Bedrohung des Weltfriedens inter-

[31] Erklärung des schwedischen Episkopats gegen die Besetzung des Ruhrgebietes, 01.02.1923, (Auszug *bei Huber/Huber* IV, Dokument-Nr. 331) u. Kundgebung des DEKA (Dank an den schwedischen Episkopat), 27.02.1923, in: *Huber/Huber*, Dokument-Nr. 332; ferner „Denkschrift“ aufgrund der Rede Söderbloms anlässlich des schwedischen Kirchenkongresses am 06.+ 07.03.1923 im „Sitzungsbericht“ der deutschen Sektion des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit, 16.03.1923 [Nachlass Deissmann-Nr. 135]

Über die Erklärung des schwedischen Episkopats und die Denkschrift zur Rede Söderbloms abweichende Berichte, in: *Die Eiche* 11.Jg.Nr.3 1923, 181-182 und in: *Le Christianisme Social* (36) 1923, 188-190; dazu Besier: *Krieg-Frieden-Abrüstung*, 179 - 181

Hinweis auf die Diskussion zur Vermittlung des Präsidenten der Vereinigten Staaten: „List of reference on the French occupation of the Ruhr”, March 1, 1923 [Library of Congress, Washington Select List Reference No 750 (European War, 1914ff. No 02.02.211)] und *Documents On British Foreign Policy*, First Series Vol. XXI, No 2 (January 2, 1923): Deutscher Botschafter in Paris schlug vor, entsprechend der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit Deutschlands die Reparationen neu zu bestimmen. Der deutsche Botschafter in Washington bat das State Department um Vermittlung. Zudem No24 (January 15, 1923): His Majesty’s government is to dissociate from the separate French-Belgian action. Ferner No 367 (September 1923): Die britische Regierung erklärte, dass die Stabilisierung der deutschen Währung für die britische Wirtschaft und für die Weltwirtschaft wesentlich sei. Die französische Regierung bestand auf Garantien für die 1919 definierten Reparationen.

pretiert hatten, war wegen der voneinander abweichenden Veröffentlichungen nicht eindeutig nachzuweisen.

Die Spannungen in Europa veranlasste die deutsche Sektion des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit in ihrer Resolution von 1924 zusammenzufassen, was zu diesem Zeitpunkt als Konsens für den Frieden in Europa formuliert werden konnte. Die europäischen Sektionen des Weltbundes akzeptierten die deutsche Erklärung. Auch die nordamerikanische Weltbundsektion stimmte zu: Mit der Unterzeichnung des Vertrages von Versailles hat Deutschland nicht anerkannt, allein den Ausbruch des Krieges zu verantworten. Die Frage ist nicht durch ein „Diktat von Mächtegruppen", sondern durch internationale Forschungsarbeit zu klären.[32]

1924 hatte William Temple in seiner Anfrage an Davidson, Erzbischof von Canterbury, eine Stellungnahme des anglikanischen Episkopats vorgeschlagen, indem er formulierte: Um die Ursachen und Folgen des Ersten Weltkrieges zu verstehen, müsse nach der Gefahr für die Menschheit gefragt werden, die von der in Europa und Nordamerika entstandenen „Zivilisation“ ausgehe. Davidson beantwortete die Anfrage: Die anglikanische Bischofskonferenz könne sich nicht sachgemäß mit der „Kriegsschuldfrage" als Hindernis für die Neuordnung Europas befassen. Wenn sie es täte, würde sich die Kirche von England in der Frage der Verantwortung für den Krieg auf eine Stufe mit Deutschland, Österreich, Russland und Frankreich stellen. Ebenso müsse die öffentliche Meinung in Britannien und die Haltung der Regierung berücksichtigt werden. Aber „uneingeschränkt" sei dem zuzustimmen, dass „internationale wirtschaftliche und politische Rivalitäten“ zum Krieg geführt haben.[33]

Davidson bezeichnete ein Kernproblem der Vorgeschichte des Ersten Weltkrieges, nämlich ökonomische Konkurrenz, der die europäischen Regierungen durch imperiale Politik meinten, begegnen zu können. Doch politische Rücksichtnahme hindern ihn zuzulassen, dass die Kirche von England dazu eine offizielle Erklärung veröffentlichte. Die politische und militärische Führung, weitgehend auch die christlichen Kirchen als Institutionen in Europa, verweigerten sich der Verständigung und der Friedensarbeit. Die Orientierung an der „öffentlichen Meinung“, die meist von den in der Gesellschaft maßgebenden Gruppen beeinflusst wurde, bestimmte die Einstellungen und

[32] Resolution der deutschen Sektion des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit, 24.09.1924 nach einer Vorlage Deissmanns , in: *Huber/Huber* Bd. IV, Dokument-Nr. 338.

[33] Bell: *Randall Davidson*, 1952[3] ,1209: Davidson to William Temple, Bishop of Manchester October 9, 1924: „I entirely in saying that … international rivalries, commercial and others had their natural sequence in a War” (cf Bell, 1952[3], 733f.: Die Politik Deutschlands, Frankreichs, Russlands ging 1914 in Richtung Krieg. Das Ansehen Europas hinsichtlich seiner humanitären Werte wurde zerstört.).

Entscheidungen. Deshalb war weder vor noch nach dem Ersten Weltkrieg erkennbar, dass die Kirchen an der Aufgabe der sozialen Gerechtigkeit und der internationalen Zusammenarbeit, also des inneren und äußeren Friedens mitwirkten. Sie versäumten, auf die Arbeiterschaft zuzugehen und für eine gerechte Friedensordnung sowie für die Völkergemeinschaft zu arbeiten.[34]

[34] W. Weiße: *Praktisches Christentum*, 79-80, 114 -117, 175f.

3.3 Das Amt des Bischofs für die Kirche der Altpreußischen Union, die konfliktreiche Interaktion zwischen Staat und Kirche nach dem Ende des Summepiskopats im Jahre 1918

Adolf Deissmanns Mitarbeit im Evangelisch-Sozialen Kongress, besonders seine Beziehung zu Friedrich Naumann, hat ihn veranlasst, die Weimarer Verfassung zu bejahen und in ihr Möglichkeiten der kirchlichen Erneuerung zu erkennen. Aus seiner Erforschung des Urchristentums und durch die Begegnungen mit Persönlichkeiten des skandinavischen Luthertums sind ihm Anstöße zur Erneuerung der preußischen Landeskirche erwachsen. Deshalb hat er sich, seine Mandate in der Provinzialsynode Brandenburg und in der Generalsynode der Altpreußischen Union wahrnehmend, für das „Amt des evangelischen Bischofs“ eingesetzt.

Die Neuordnung der evangelischen Landeskirchen in Deutschland unter den Bedingungen der Weimarer Republik

Am 9. November 1918 wurde die Republik in Berlin ausgerufen und am 10. November die Abdankung Wilhelms II. bekannt gegeben. Dem Thronverzicht der Hohenzollern folgten die anderen Fürsten des Reiches. Das „landesherrliche Kirchenregiment“ war damit erloschen. Das Ende des „Summepiskopats“ zwang dazu, die evangelischen Landeskirchen in Deutschland neu zu ordnen.
Hinsichtlich der Neuordnung der evangelischen Kirchen in Deutschland unter den Bedingungen der Weimarer Republik ist der staatskirchenrechtliche und der kirchenrechtliche Ansatz und die Ebene des Reiches von der Ebene der Länder zu unterscheiden, ferner steht die Organisation der Landeskirchen ihrem föderativen Zusammenschluss gegenüber.
Die Weimarer Verfassung (WRV), die am 31.07.1919 verabschiedet worden ist, begründet Religionsfreiheit. Sie schafft die Staatskirche ab. Die Kirchen bleiben Körperschaften des öffentlichen Rechts, d. h. sie können Steuern erheben, der Religionsunterricht bleibt ordentliches Lehrfach an den öffentlichen Schulen, die Erteilung und die Teilnahme darf nicht erzwungen werden. Die Theologischen Fakultäten sind Institutionen der staatlichen Universitäten. Die Seelsorge in staatlichen Einrichtungen ist möglich. Nach diesen Vorgaben regeln die Länder ihr Verhältnis zu den Kirchen in ihrem Gebiet. Zwischen 1919 und 1924 haben die Landeskirchen eigene Verfassun-

gen erarbeitet, die zwischen 1923 und 1933 durch Verträge mit den zuständigen Landesregierungen anerkannt worden sind.

Die „Föderation“ der evangelischen Landeskirchen erhält folgende Gestalt: Der Deutsche Evangelische Kirchentag (DEKT) umfasst Vertreter der Synoden aus den Landeskirchen und berufene Mitglieder. Der Kirchenbund (DEKB) entsteht am 25.05.1922 als Zusammenschluss der Landeskirchen, dem der Kirchenbundesrat (DEKBR) zugeordnet ist, das Gremium von weisungsgebundenen Vertretern der 28 Landeskirchen. Dessen Geschäftsführung wird dem Kirchenausschuss (DEKA) übertragen, der sich dazu des Bundesamtes in Berlin bedient. Den Vorsitz des DEKA führt der amtierende Präsident des preußischen Oberkirchenrates (EOK). Die evangelische Kirche der älteren Provinzen in Preußen (ApU) konstituiert sich so: Nach der Verabschiedung des Wahlgesetzes 1919 und nach der Durchführung der Wahlen 1921 in den preußischen Kirchenprovinzen wird die Kirchenverfassung erarbeitet, über die die Verfassungsurkunde vom 29.09.1922 erstellt wird. Nach der Verfassung baut sich die Kirche von der Ortsgemeinde (Presbyterium), der Kreisebene (Kreissynode), der Provinzebene (Provinzialsynode) zur Gesamtkirche der Altpreußischen Union (Generalsynode) auf. Die Kirchenprovinzen werden geleitet durch Provinzialräte (Leitungsorgan), durch Konsistorien (Behörden) und durch Generalsuperintendenten (leitende Geistliche). Der Gesamtkirche in Preußen steht die Generalsynode und der EOK als Behörde vor. Neu geschaffen wird der „Kirchensenat“, der die Kirche der Altpreußischen Union (ApU) nach Verfassung und Kirchengesetz leitet. Ihm werden Befugnisse des früheren „Kirchenregiments“ des preußischen Königs zugewiesen. Auf die episkopale Leitung wird verzichtet.[1]

In einigen Ländern wie Bayern, Preußen und Sachsen führte die Neuordnung der Landeskirchen zu Auseinandersetzungen zwischen Landeskirche und republikanischer Regierung. Exemplarisch erwies sich der Konflikt zwischen Staat und Kirche in der Auseinandersetzung des Evangelischen Oberkirchenrates mit der sozialdemo-

[1] *Huber/Huber*, Bd.III, Dok.-Nr. 223-225, Bd. IV, Dok.-Nr. 23-30, 38-40 und Hauschild: *Kirchen- und Dogmengeschichte*, Gütersloh 1999, 828-830, 833-836; vgl. Deissmann: Reichsverfassung und Kirchenverfassung. Rede zur Verfassungsfeier, 05.07.1931, Berlin 1931
(Vorsitzende des DEKA und Präsidenten des EOK: Reinhard Moeller von 1919-1925, Hermann Kapler von 1925-1933 sowie die Präsidenten des DEKT: Wilhelm von Pechmann, Jurist und Vorstandsmitglied der Handelsbank Bayern von 1921-1930 und Graf Vitztum von Eckstädt, Berufsoffizier und Präsident der sächsischen Landessynode von 1930-1933); vgl. Hauschild, Art., *TRE* 10, 656ff.

kratischen Regierung in Preußen. Im Folgenden konzentriert sich die Darstellung auf diesen Konflikt.[2]

Argumente Deissmanns aufgrund urchristlicher Gemeindemodelle und der Akzeptanz der republikanischen Verfassung

Deissmann legte erstmals 1918 im Evangelischen Wochenbrief Überlegungen zum Amt des evangelischen Bischofs vor. In der Verfassung gebenden Versammlung der preußischen Landeskirche entwickelte er 1922 diese weiter, indem er, ähnlich den Anregungen Söderbloms anlässlich des Reformationsjubiläums Oktober 1917, die Unabhängigkeit der Kirche von der staatlichen Bürokratie und die Chance der geistlichen Erneuerung hervorhob. Im Verlauf der synodalen Debatten über das Bischofsamt als Element der Erneuerung präzisierte Deissmann seine Reformvorstellungen und fasste sie in Veröffentlichungen im Kontext der Kirchenkonferenzen Stockholm 1925 und Lausanne 1927 zusammen.[3]

Seine Vorstellungen legte er so dar: Das synodale Element soll ausgebaut werden, so dass durch das erweiterte Wahlrecht sich Männer und Frauen als „mündige Chris-

[2] Bestände EOK, Material zur Kirchenverfassung, 1920-1924, Trennung von Kirche und Staat, 1925-1933 [EZA 7/Gen. II, 27, 1-12]; (Hg.) Ernst-Rudolf/Wolfgang Huber: „Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert". Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, Bd.III / IV, Berlin 1983/1988 (Bd. III, Dok.-Nr. 10, 221, 223-225; Bd. IV, Dok.-Nr. 22-25, 273-279) [zit. Huber/Huber]; „Um den Bischofstitel in der Altpreußischen Kirche". Eine Anregung des Schwedischen Erzbischofs Nathan Söderblom und eine Denkschrift des Evangelischen Oberkirchenrates aus dem Jahre 1917, in: *Hundert Jahre Oberkirchenrat der Altpreußischen Union*, hg. v. Oskar Söhngen, Berlin 1950,195 - 208 [zit. Denkschrift, 1917]
Jochen Jacke: *Kirche zwischen Monarchie und Republik.* Der preußische Protestantismus nach dem Zusammenbruch von 1918, Hamburg 1976, Vorwort.

[3] Deissmann, Ev. Wochenbrief, 30.11.1918 und Manuskript „The Protestant Churches since the War" von 1918 [Nachlass-Nr. 814]; Deissmann, Manuskript der Rede, „Der evangelische Bischof ", 1922 [Nachlass-Nr. 284] Rede auf der Verfassung gebenden Kirchenversammlung für die älteren Provinzen Preußens, in:*Sitzungsverhandlungen*, Bericht 1.Teil, Berlin 1923, 1004/5);Manuskripte zur Denkschrift, „Zur Bischofsfrage", 1925 [Nachlass-Nr. 284] und zu Leitsätzen, „Die Bischofsfrage in Altpreußen", 1926 [Nachlass-Nr. 210]; Beratungsvorlagen und Protokolle der Beratungen in der Provinzialsynode Brandenburg und in der Generalsynode der ApU sowie die begleitenden Presseberichte, 1922-1927 [Nachlass-Nr. 209-215, 403, 705, 868] (Hervorzuheben sind: Schreiben Deissmanns an den Präsidenten des EOK, 24. 02.27 [Nr. 705] und Akten der ApU mit Anlagen und Notizen zu den Debatten in der Generalsynode, 06.05.27 [Nr. 214, 215, 403, 868])
Die Auseinandersetzung in Preußen finden starken Widerhall in der allgemeinen und kirchlichen Presse. Sie lässt sich zusammenfassen: 1921-1922 Verfassung gebende Kirchenversammlung in Preußen vertagt die Bischofsfrage. Zwischen 1923 und 1925 finden Beratungen und Probeabstimmungen über das Bischofsamt in den einzelnen preußischen Provinzen sowie die Abstimmung in der Generalsynode der ApU statt. Die Abstimmung über den Antrag der lutherischen Gruppe ergibt Stimmengleichheit der Befürworter und Gegner. Der Antrag Deissmanns, jede Provinzialsynode kann für sich über das Bischofsamt entscheiden, wird nicht abgelehnt. 24.02.27 schreibt Deissmann an den Präsidenten des EOK: Geistliche Leitung durch einen Bischof erfordert keine Änderung der Kirchenverfassung. Am 27.04.1917 berät die Generalsynode der ApU zum zweiten Mal über das Bischofsamt. Die Abstimmung erreicht keine Mehrheit für den Bischof, weil die rheinisch-westfälischen Synodalen dagegen gestimmt haben. Das in der ApU vorgesehene Verfahren wird nicht fortgesetzt.

ten“ an der Leitung der Kirche beteiligen. Im Gottesdienst und im kirchlichen Unterricht können Nichttheologen mitwirken. Die Geistlichen werden von bürokratischen Verpflichtungen entlastet, damit sie sich auf die „religiösen und kulturellen Aufgaben“ konzentrieren. Die „Wiederbelebung des evangelischen Bischofs" wird „einer schöpferischen Persönlichkeit" Gelegenheit geben, für den Aufbau der christlichen Gemeinde zu arbeiten. Sie soll dabei durch das Vertrauen der Geistlichen und der Synoden getragen sein. Das Amt des Bischofs steht nicht im Widerspruch zu den Rechten und Pflichten der Gemeindeglieder, an der Leitung der Kirche mitzuwirken. Der Bischof wird die „geistliche Persönlichkeit“ sein, an der sich die Gemeindeglieder orientieren, wie das an dem im „christlichen Volk wurzelnden religiösen Führer“ in Skandinavien zu beobachten ist.[4]

Deissmann vertritt die Ansicht, dass die Weimarer Verfassung bei grundsätzlicher Trennung von Staat und Kirche relativ günstige Rahmenbedingungen für die evangelischen Landeskirchen geschaffen hat, die zur Kirchenreform genutzt werden können. Deshalb machte er für die preußische Landeskirche folgende Vorschläge[5]: Da die Kirchenstruktur Preußens das „Kunstprodukt des aufgeklärten Absolutismus“ darstellt, bietet sich durch das Erlöschen des Summepiskopats die Gelegenheit, nach neuen Formen der Kirchengestalt zu suchen. Das Amt des Bischofs stammt aus urchristlicher Tradition, wenn dieses in der preußischen Landeskirche anstelle des „Generalsuperintendenten“ eingeführt wird, überwindet sie den bürokratischen Charakter, der ihr seit dem 17. Jahrhundert anhaftet. In der christlichen Kirche
stehen Wort und Sakrament, Seelsorge und Erziehung im Vordergrund, daher sollen die Aufgaben und ihre Bezeichnungen nicht solchen in der Politik und Wirtschaft, Wissenschaft und Kultur gleichgesetzt werden. Die Kirche hat in ihren Ämtern und durch die Amtsbezeichnungen ihren geistlichen Charakter zu Ausdruck zu bringen.

[4] Deissmann, Evangelischer Wochenbrief, 30.11.1918 und Manuskript „The Protestant Churches in Germany since the War“, 1918 [Nachlass-Nr. 814] sowie Deissmann, Rede (Manuskript), „Der evan - gelische Bischof”, 1922 [Nachlass-Nr. 284].

[5] Deissmann, Denkschrift, „Zur Bischofsfrage“, Berlin 1925, Teil I+III (Dokumentation Nr. 1-3);Teil IV (Gutachten Nr. 4-5), Teil V (Stellungnahmen, 6-7) [Manuskript Nachlass-Nr. 284];
Deissmann, Leitsätze, „Die Bischofsfrage in Altpreußen“, 30.06.1926 (Leitsätze für die Pfarrkonferenz in Essen), These 1-2, Zeile 20-22, 31-32 [Manuskript Nachlass-Nr. 210];
dazu A. Schonwalter, Art., „Die Bischofsfrage in der ev. Kirche“, in: *ChW* 40, Nr.2 1926, 71-78 und W. Geibel, Art., „Der Kampf um den Bischof“, in: *ChW* 40, Nr.3 1926, 110-114 (vgl. *ChW* 41, Nr.12 1927, 573-576).

Der Vorschlag Söderbloms zur Erneuerung der preußischen Landeskirche und die Erwiderung des Evangelischen Oberkirchenrates in Preußen

Am 21. Oktober 1917 richtete Nathan Söderblom an Wilhelm II. eine Botschaft, in der er anregte, über die Wiedereinführung des Bischofs in der preußischen Kirche nachzudenken. Er schlug vor, dass aus der Erforschung des Urchristentums, durch die Söderblom mit der Arbeit Deissmanns und von Harnacks verbunden war, Folgerungen für die Erneuerung des Protestantismus abgeleitet werden können. Diese Erneuerung galt Söderblom wie Deissmann als eine im Blick auf den Wiederaufbau Europas nach dem Ersten Weltkrieg dringende Aufgabe. Söderblom bezog sich auf die Abhandlung Adolf von Harnacks, in der die Interpretation des Evangeliums und die Bedeutung der Reformation in der Perspektive des 20. Jahrhunderts vorrangig erörtert, zudem eine Deutung des altkirchliche Bischofsamt vorgelegt war. Söderblom hatte sich an Wilhelm II. als den Inhaber des Kirchenregimentes in Preußen mit zwei Argumenten gewandt[6]:

Das Bischofsamt bringt wie kein anderes Amt die „Ökumenizität" und die „Selbständigkeit" der Kirche zum Ausdruck.

Es ist fraglich, ob ohne dieses Amt von wirklicher Parität der evangelischen und der römischen Kirche in der deutschen Christenheit gesprochen werden kann. Der Titel „Generalsuperintendent“ kann durch die Bezeichnung „Bischof“ ersetzt werden, ohne weitgehend in die Strukturen der preußischen Kirche einzugreifen.

Der EOK nahm am 08.12.1917 zu den Anregungen Söderbloms Stellung. In der Form eines Gutachtens für den deutschen Kaiser wurde eine Denkschrift verfasst, die dieser durch Anmerkungen ergänzte. Der EOK empfahl, dem Vorschlag Söderbloms nicht zu folgen, der Kaiser stimmte der Ablehnung zu, betonte aber, dass Söderblom entgegenkommend unter Hinweis auf die besondere Entwicklung Preußens zu antworten sei.

Die Denkschrift des EOK legt im Einzelnen dar:

1. Es kann niemals beabsichtigt sein, nach römisch-katholischem Vorbild oder in der Art der „nordischen Reformationskirchen" das Bischofsamt einzuführen. In der Urkirche ist zwar dem Amt des Bischofs die Einheit symbolisierende Funktion zugeordnet worden, aber in Preußen ist der Zusammenhalt der Kirchenprovinzen

[6] Nathan Söderblom, „Um den Bischofstitel“, 21.10.1917 (Harnacks Abhandlung in „Internationale Monatsschrift“, 1917) und „Denkschrift des EOK“ (08.12.1917), in: *Hundert Jahre Oberkirchenrat der ApU*, Berlin 1950, 195ff.

mit ihren Synoden und Konsistorien unter dem Kirchenregiment des Königs zu achten.

2. Gegen den Gesichtspunkt der „Ökumenizität" wird geltend gemacht, dass die Lehre der apostolischen Sukzession und die Auffassung, dass der Bischof die Kirche konstituiert, mit der *hl. Schrift* unvereinbar ist. Außerdem ist in den *Bekenntnisschriften* der deutschen evangelischen Kirche diese Auffassung abgewiesen und in seiner geschichtlichen Unhaltbarkeit nachgewiesen. In einer historischen und verfassungsrechtlichen Skizze wird ausgeführt, dass die Reformation Staat und Kirche weitgehend aufeinander bezogen hat.
3. In Schweden ist das Staatsvolk nahezu völlig identisch mit der lutherischen Volkskirche. Diese Identität zwischen Staats- und Kirchenvolk ist in Preußen nicht mehr gegeben. Die preußische Verfassung hat den Staat im Gegenüber zu verschiedenen Kirchen definiert, ohne Kirche und Staat völlig zu trennen. Nicht die Institutionen des Staates mit seinen Verfassungsorganen, sondern der Monarch als „vornehmstes Mitglied" der preußischen Landeskirche verbindet Kirche und Staat. Dieses beschreibt die immer noch geltende historische Bedeutung des landesherrlichen Kirchenregiments. Die Institution des Bischofs würde die kirchliche Stellung des Monarchen beseitigen. Der Oberkirchenrat und die Konsistorien könnten nicht bestehen bleiben. Die Einführung dieses Amtes wäre ein schwerwiegender Eingriff in die bestehende Kirchenverfassung.
4. Zur Frage der Parität gegenüber der römisch-katholischen Kirche wird eingeräumt, dass die Aufwertung der leitenden Geistlichen in den preußischen Kirchenprovinzen tatsächlich ein Desiderat ist. Die öffentliche Meinung wird davon beeinflusst, in welcher Weise den Repräsentanten der evangelischen Kirche Anerkennung zuteil wird.[7]

---

[7] *Denkschrift*, 1917, 198ff. (199, Zeile 113 -116: Zustimmung Wilhelms II.), 203ff. (Zeile 238 -241, 275, 283), 205-207
Zur Klärung des Begriffs Summepiskopat (vgl. *Huber / Huber* Bd.III, Dok.-Nr.1 u. Bd.IV, 48ff. zudem Hauschild: *Kirchen- und Dogmengeschichte*, 1999, 565-566) kann dargelegt werden:
Der Summepiskopat wurde in Luthers Briefwechsel mit Johann, dem Beständigen, Nachfolger Friederich des Weisen, vom 30.11.1525 / 22.+26.11.1526 / 13.02.1527 [WA 26, 235, 7] im *Unterricht für Visitatoren* angedeutet. Dem Fürsten wird die „custodia utriusque tabulae" zuerkannt. Daraus entwickelte sich der Grundsatz, dass dem Fürsten die „iura intra sacra et iura circa sacra" zukommt.
Vom 16.-18. Jahrhundert war die Leitung der Kirche ein Sektor der Verwaltung des Landesfürsten. Seine Ministerien und die Konsistorien (Kirchenbehörden) standen nebeneinander. Im 19. Jahrhundert hatte sich die Auffassung durchgesetzt, dass das Kirchenregiment eine „kirchliche" Funktion des Landesfürsten oder des Senats der freien Städte sei. Nach dieser Auffassung war der Evangelische Oberkirchenrat 1850 in Preußen als Kirchenbehörde errichtet worden, die nur dem König als „vornehmstes Kirchenmitglied" gegenüber verantwortlich war, aber unabhängig von den Ministerien des preußischen Staates fungierte.
Vgl.Gerhard Besier: *Preußische Kirchenpolitik in der Bismarckära*, Berlin . New York 1980, 97, 341ff.

Die Einwirkung der republikanischen Regierung auf die preußische Landeskirche und die Abwehrstrategie des Oberkirchenrates

Die republikanischen Regierungen im Reich und in den Ländern konnten von ihren Voraussetzungen her keinen Anspruch auf das Kirchenregiment erheben. Weder Reichsverfassung oder Staatskirchenrecht noch Kirchenrecht boten den Ansatz, angemessene Folgerungen aus dem Erlöschen des landesherrlichen Kirchenregiments zu ziehen. Die republikanische Verfassung hatte grundsätzlich die Trennung von Staat und Kirche bestimmt. In Preußen übertrug aber die Regierung als Übergangsmaßnahme die Befugnisse des Kirchenregiments drei evangelischen Ministern, dagegen protestierte der EOK.[8] Unter Berufung auf juristische Gutachten argumentierte er: Das Kirchenregiment ist von der Kirche dem Träger der Krone übertragen worden. Mit dem Thronverzicht des Fürsten fällt das Kirchenregiment an die Kirche zurück. Die Übertragung des Kirchenregiments auf drei Minister ist ein Eingriff in das „Selbstbestimmungsrecht“ der Kirche, die dadurch gehindert wird, aus sich heraus die der Situation nach dem Verzicht des Fürsten entsprechende Verfassung zu erarbeiten. Allerdings versuchte der EOK, auf Bewegungen unter den Mitgliedern der preußischen Landeskirche einzugehen. Zum einen griff er damit Anregungen zur Erneuerung der Volkskirche auf, die von den Deutschen Evangelischen Kirchentagen ausgegangen waren. Zum anderen war sich der EOK nicht sicher, ob die aus dem Kirchenregiment hervorgegangenen Institutionen wie Konsistorium, Oberkirchenrat und Generalsynodalvorstand sowohl in der republikanischen Gesellschaft als auch in der Kirche noch legitimiert waren. Um solchen möglichen Vorbehalten zu begegnen, berief der EOK einen Rat von „Vertrauensmännern", die möglichst alle wichtigen Gruppen des Protestantismus und Menschen aus allen Bevölkerungsschichten repräsentierten. So entsprach der EOK Vorstellungen des liberalen Protestantismus von einer „Demokratisierung" der Kirche. Er stieß aber mit solchen Bestrebungen auf

[8] E. R. Huber: *Deutsche Verfassungsgeschichte* Bd. V, 872-878 und *Huber/Huber* Bd. IV, Dok.-Nr. 22-25 (25!): Eingabe des EOK, 06.01.1919, Protest des EOK am 20.03.1919 aufgrund des juristischen Gutachtens, dem folgte der Einspruch des Synodalausschusses der Generalsynode am 02.04.1919.
Die preußischen Regierung hatte einen vorläufiges Erlass am 20.03.1919 bekannt gegeben: Die Befugnisse des Kirchenregiments werden drei Ministern übertragen. Ministerpräsident Hirsch (SPD) erläuterte im Schreiben an den EOK (11.06.1919) den Erlass, dass die Übertragung eine vorübergehende Maßnahme sei, die mit der Bildung „selbständiger Kirchenregierungen“ beendet sein werde.

Ablehnung der an der Monarchie orientierten Kreise des Protestantismus, die in dem „Vertrauensrat" die Form republikanischer Unterwanderung der Kirche sahen.[9]

Die Bindung des Protestantismus an die Landesfürsten artikulierte Reinhard Moeller, der Präsident des Evangelischen Oberkirchenrates in Preußen. Zur Eröffnung des Evangelischen Kirchentages in Dresden 1919 führte Moeller aus[10]:

Unser Volk ist im Kampf gegen die „feindliche Welt“ zusammengebrochen. Die „Herrlichkeit des deutschen Kaiserreiches, der Traum unserer Väter ist dahin." In diesen „Zusammenbruch" ist die evangelische Kirche „deutscher Reformation" tief hineingezogen. Seit der Reformation ist die evangelische Kirche eng mit dem Staat verbunden gewesen. Von dieser Verbindung ist „reicher Segen" ausgegangen. Die evangelischen Kirchen unseres Vaterlandes haben ihren „fürstlichen Schirmherren“ viel zu verdanken. Mit dem „Umsturz" ist das Kirchenregiment erloschen. Die Forderung der „neuen Staatsgewalten", Staat und Kirche zu trennen, trifft die Landeskirchen schwer.

Die Rede Moellers gibt der Krisenstimmung Ausdruck. Die rhetorische Akzentuierung „Zusammenbruch" und „Umsturz" unterstreicht das. Die Skepsis gegenüber der Republik ist unverkennbar.

Dem Konflikt in Preußen lag zugrunde, dass die republikanische Regierung in Preußen die maßgebenden Kräfte in der preußischen Landeskirche Gruppen zuordnete, welche die republikanische Verfassung bekämpften. Die preußische Regierung war daher bestrebt, die Entwicklung in der Kirche zu kontrollieren, obwohl das dem Grundsatz der Trennung von Kirche und Staat widersprach. Die die Weimarer Republik tragenden Parteien erwarteten die „Demokratisierung“ der Landeskirche der Altpreußischen Union. In dieser Zielsetzung wirkten Vertreter des Protestantismus wie Friedrich Naumann, Martin Rade und Ernst Troeltsch. Naumann und Rade waren Mitglieder der Deutschen Demokratischen Partei. Troeltsch arbeitete als Unterstaatssekretär im preußischen Kultusministerium als Berater in „evangelischen Ange-

[9] *Huber/Huber* Bd.IV, 535-537: Otto Dibelius (1880-1967) wirkte als Geschäftsführer des Vertrauensrates. Er ging von der wenn auch spannungsvollen Identität von Volk und Kirche aus. In diesem Sinne arbeitete er für die Beteiligung der Kirchenmitglieder an der Gestaltung des kirchlichen Lebens. Sein Modell liegt dem Buch „Das Jahrhundert der Kirche“, Berlin 1927 und „Das Nachspiel. Eine Aussprache mit Freunden und Kritikern …“, Berlin 1928 zugrunde.

[10] *Huber/Huber* Bd.IV, Dokument-Nr. 267, 268: Ansprache Reinhard Moellers, 01.09.1919 zur Eröffnung des „Deutschen Evangelischen Kirchentages in Dresden“, 01.-05.09.1919 (Die Kundgebung des DEKT spricht von der Erwartung, dass sich die Landeskirchen zu gesellschaftlich anerkannten „Volkskirchen“ entwickeln. Das lebendige kirchliche Leben in „diakonischer“ Ausrichtung soll der Entfremdung weiter Kreise der Gesellschaft entgegenwirken.).

legenheiten“.[11] Die Forderung der „Demokratisierung“, also die Ausarbeitung des Wahlrechts auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens, um den Kirchenmitgliedern die Beteiligung an der Kirchenleitung zu ermöglichen, forderte den Widerstand nationaler und konservativer Kreise in der preußischen Landeskirche heraus, der von Parteien unterstützt wurde, die die republikanische Verfassung ablehnten.

Die Komplexität des Verfassungskonflikts in Preußen kann Jochen Jacke in seiner Arbeit „Kirche zwischen Monarchie und Republik" durch seinen sozialstrukturellen Ansatz erklären[12].

Die gesellschaftlichen Führungsschichten in Preußen hielten an Einstellungen und Verhaltensmustern fest, die durch Nationalismus und antirepublikanische Gesinnung charakterisiert waren. Entsprechend wurden christlich-konservative Anschauungen zu Rahmenbedingungen der Kirchenpolitik. Die evangelische Kirche in Preußen band sich an das konservative Milieu mit dem Schwerpunkt in landwirtschaftlich geprägten Regionen. Die in diesen Regionen verbreitete Patronatsstruktur sicherte den Einfluss des Adels in der Kirche. In gewisser Weise wurde das Kirchenregiment als kirchliche Legitimation der Adelsherrschaft verstanden, die im Patronat weiter tradiert war. In dem Maße, wie diese Bindung festgehalten wurde, verlor die Kirche den Zugang zu den bürgerlichen Schichten, die der Aufklärung und den Naturwissenschaften verpflichtet waren und Technik und Wirtschaft weiterentwickelt hatten. Ebenso versperrte sich die Kirche den Zugang zur Arbeiterschaft, die ihre Arbeitskraft einsetzend auf der anderen Seite der Industriegesellschaft stand.[13] Nach 1918 vermochte die evangelische Kirche in Preußen nicht, sich aus den traditionellen Bindungen zu

[11] *Huber/Huber* Bd. IV, 33-36: Einerseits waren Kirche und Staat getrennt, andererseits arbeiteten Protestanten in den die Weimarer Republik tragenden Parteien und in Regierungsfunktionen. Martin Rade soll als Abgeordneter der DDP am 20.03.1919 in der preußischen Landesversammlung anlässlich der Beratung über die Verfassung Preußens die Übertragung von Befugnissen auf drei Minister vorgeschlagen haben. Ernst Troeltsch hat die Minister in dieser Aufgabe beraten.
Huber/Huber: Bd. IV,14-15,18-20 : EOK erhebt erneut aufgrund des Beschlusses der Generalsynode, 06.04.1920 gegen die Einflussnahme von Regierungsmitgliedern Einspruch. Am 19.06.1920 wird das Kirchengesetz beschlossen, die Befugnisse des Kirchenregiments dem „Landeskirchenausschuss“ (Vorstufe des Kirchensenats) zu übertragen. Das wird durch die preußische Regierung anerkannt.

[12] Jochen Jacke: *Kirche zwischen Monarchie und Republik*. Der preußische Protestantismus nach dem Zusammenbruch von 1918, Hamburg 1976, 9 -10, 17-19;
Huber/Huber, Bd. IV, 34-36, 537-538 (Dok.-Nr. 273-277): Auseinandersetzungen zwischen Gruppen im Protestantismus nach 1918, die die Weimarer Republik bejahten und denen, die sie bekämpften. Folgende Parteien bildeten die Koalition: Deutsche Demokratische Partei [DDP], Sozialdemokratie [SPD] und Zentrum. In der Koalition arbeiteten auch evangelische Christen oder diese war ihre Option bei Wahlen.
Die politische Sammlungsbewegung der Gegner der Weimarer Republik: Deutsche Nationale Volkspartei [DNVP], die von der Mehrheit der evangelischen Kirchenmitglieder gewählt wurde oder in ihr Mitglieder waren. Der DNVP gehörte auch die Sympathie der landeskirchlichen Behörden. In der zweiten national orientierten, konservativen Gruppierung, die Deutsche Volkspartei [DV] organisierten sich die Gegner der Republik aus den Kreisen der Wirtschaftsführung und des Agraradels.

[13] Jacke, 1976, 11-12, 42-46, 148f.

lösen, denn die Mehrheit ihrer Mitglieder lebte in von der Landwirtschaft geprägten Regionen oder gehörten als abhängig Beschäftigte der unteren Mittelschicht an. Diese Bevölkerungsgruppen waren und blieben der vorrepublikanischen Gesellschaftsordnung verhaftet. Sie reagierten auf den Sturz der Monarchie mit Krisenstimmung.
Aus Jackes Untersuchung lässt sich folgern: Die Kirche artikulierte Einstellungen und Befindlichkeiten eines Teils der Gesellschaft. Ihre öffentlichen Kundgebungen zeichneten sich dadurch aus, dass die gegenwartsbezogenen Deutungen der christlichen Botschaft auf eigentümliche Weise mit Äußerungen des Verlustes, der Furcht, auch der Abneigung gegen die demokratische Gesellschaftsordnung verbunden waren. Die Angriffe auf den „religionslosen Staat" als Inbegriff der neuen Ordnung bezeichneten eigentlich den Verlust an gesellschaftlichem Einfluss der Kirche.
Jacke verdeutlicht seine Analyse durch zwei Ereignisse: Erstens war das Wahlverhalten der Bevölkerung bei den Wahlen zum Reichstag und zum preußischen Landtag als ein Hinweis auf die kirchliche Bindung der Bevölkerung zu werten. Obwohl kirchliche Kreise eindeutig die die Republik ablehnenden Parteien unterstützt hatten, stimmte nur die Minderheit der Kirchenmitglieder für diese Parteien. Die Mehrheit des „Kirchenvolkes" entschied sich für die „unkirchlichen, kirchenfeindlichen Parteien", hieß es in der republikfeindlichen Presse.[14] Zweitens folgten anlässlich der Kirchenwahlen in Preußen zehn Prozent der Kirchenmitglieder dem Wahlaufruf, um auf der Ortsebene das Wahlrecht auszuüben. Die Einschränkung des Wahlrechtes begünstigte die der Republik ablehnend gegenüber stehenden Kreise in der preußischen Kirche, welche sich die Mehrheit sicherten. Die Erwartung, dass eine volkskirchliche Bewegung entstünde, die alle Bevölkerungsschichten mobilisieren würde, erfüllte sich nicht. In den Provinzialsynoden, in der Generalsynode und in den daraus sich ableitenden Leitungsorganen, die durch Delegation konstituiert waren, überwogen die Vertreter der Staatsbürokratie und der Großgrundbesitzer, die zugleich Inhaber eines Kirchenpatronats waren, ferner Theologen in hohen Leitungsfunktionen. Der Kirche gelang es nicht, die Bevölkerungsschichten zu gewinnen, die ihre Existenz in der Industriegesellschaft aufgebaut hatten.[15]
In dem Geflecht widerstreitender Kräfte der preußischen Landeskirche wurde die Bischofsfrage zu einem Instrument der Kirchenpolitik. Der EOK suchte den Ersatz für den preußischen König als Träger des Kirchenregiments. In seinen öffentlichen Er-

[14] Jacke, 1976, 115-117, 240-241, 247-250, 258 und Hauschild : *Kirchen- und Dogmengeschichte*, 1999, 844-847.
[15] Jacke, 1976, 83, 155, 161-166, 175f.

klärungen kam die Bezeichnung Bischof nicht vor. Doch in dem nicht offiziellen Briefwechsel zwischen Julius Kaftan, Vizepräsident des EOK, und seinem Bruder Theodor Kaftan, Generalsuperintendent in Schleswig, war das Bischofsamt im Zusammenhang der Unabhängigkeit der Kirche vom Staat ausdrücklich erwähnt.[16] Es wurde im Briefwechsel als ein kirchliches Amt beschrieben, dessen Träger die der Kirche eigentümliche „geistliche Autorität" verkörpern kann. In diesem Sinne zog der EOK das Amt des Bischofs als Träger des Kirchenregiments in Erwägung. Die Vertreter des lutherischen Bekenntnisses und die konservativen Kreise befürworteten die Bezeichnung Bischof für den leitenden Geistlichen einer Kirchenprovinz in Preußen. Die in der Weimarer Republik mitarbeitenden Vertreter des Protestantismus und die des reformierten Bekenntnisses befürchteten, dass sich durch dieses Amt die autoritären Strukturen in der Kirche festigten oder reformierte Grundsätze der presbyterialen Kirchenordnung aufgegeben werden.

Die Lage war so zu kennzeichnen, dass sich der preußische Evangelische Oberkirchenrat zwischen vier Frontlinien bewegte, wenn er den Bischof als Träger unabhängiger geistlicher Kirchenleitung in Betracht zog: Die republikanische Regierung in Preußen, die Ansätze der „Demokratisierung" der preußischen Kirche erwartete, zudem die zur Mitarbeit in der Republik bereiten Vertreter der Protestantismus, welche die Selbstbestimmung der Kirchenmitglieder stärken wollten. Ferner die reformierten Gemeinden, die um die presbyteriale Ordnung fürchteten. Dagegen standen die lutherischen und konservativen Kreise, die das Bischofsamt als Ausdruck geistlicher Leitung und als Instrument gegen „republikanische Tendenzen“ in der Kirche anstrebten.[17]

Im Blick auf die Kontroverse in der Landeskirche der Altpreußischen Union ist das Fazit zu ziehen, dass sich die Beteiligten das Amt des Bischofs nur als Gestalt kirchlicher Hierarchie oder als Funktion kirchlicher Bürokratie haben vorstellen können. Deissmann hat als Berichterstatter des „Ausschusses für die Bischofsfrage“ in der Generalsynode der Altpreußischen Union den geistlichen Charakter des Amtes herausgestellt und im eigenen Rückblick auf die Debatte gesagt, dass die Motive der

[16] (Hg.) Walter Goebell, „Der Briefwechsel der Brüder Theodor und Julius Kaftan“, 2 Teile, München 1967 (Briefwechsel 17.02.+16.03.+15.09.+17.11.1918, in: *Briefwechsel*, 655, 658, 670, 675)
Theodor Kaftan (1847-1932), Generalsuperintendent in Schleswig, war Gegner des preußischen Staatskirchentums geworden. Julius Kaftan (1848-1926) war Vizepräsident des EOK seit 1919 und stand vor und nach 1919 den preußischen Kirchenstrukturen kritisch gegenüber. Dazu Karl Kupisch: *Deutschland im 19. u. 20. Jahrhundert*, Göttingen 1966, R 111f.

[17] Dazu Hauschild: *Kirchen - und Dogmengeschichte*, 1999, 833-835; vgl. Jacke, 1976, 188.

Ablehnung des Bischofs aus der inneren und äußeren Distanzierung von der Kirche und aus dem Unverständnis ihres Wesens als geistliche Gemeinschaft resultieren.[18]
Deissmann hat die Strukturen der preußischen Landeskirche an den urchristlichen Vorstellungen von geistlicher Leitung gemessen. Sein Anliegen ist vor dem Hintergrund der kirchenpolitischen Auseinandersetzungen in Preußen nach 1918 nicht als Impuls zur Erneuerung des kirchlichen Lebens verstanden worden.
Die Untersuchung hat in diesem Teil gezeigt: Das Kaiserreich der Hohenzollern und die Weimarer Republik stellt das erste Bezugsfeld für Deissmanns Wirken in Kirche und Gesellschaft dar. Ihn beunruhigte die Spaltung der Gesellschaft in Bürgertum und Arbeiterschaft, ebenso die Erstarrung der evangelischen Landeskirchen in Deutschland. Er führte die „europäische Krise“ darauf zurück, dass die öffentliche Geltung des christlichen Ethos untergraben wurde.

[18] Dazu Wilhelm Maurer, Art., (Dokumentation der Debatte in der Generalsynode der ApU) „Das synodale evangelische Bischofsamt seit 1918“, in: *Fuldaer Hefte*, Heft 10, hg.v. Friedrich Hübner, Berlin 1955, 7-11, 15 -16, 63ff. (vgl. Deissmann, Denkschrift, *Zur Bischofsfrage*, Berlin 1925, 6 -13)
Gesichtspunkte der Debatte über den „evangelischen Bischof “: An die röm.-kath. und anglik. oder skand.-luth. Auffassung wird nicht angeknüpft. Der Versuch, die altkirchlichen Wurzeln zu klären, wird abgebrochen.Der Bischof symbolisiert die auf „Wort und Sakrament“ gegründete Gemeinschaft, Nathan Söderblom z.B. hat daher als Träger des Bischofsamtes in der Bewegung für Praktisches Christentum integrierend gewirkt. Maurer belegt jene Gesichtspunkte in seiner Dokumentation: Wilhelm Reinhard (Präsident der Verfassung gebenden Versammlung der ApU, 1921-1922), in: „Kirchlich-Soziale Flugschrift“ Nr.19, Leipzig.Erlangen 1923 sowie Erich Stange (Sekretär der europäischen Gruppe für Life and Work), Stockholm 1925, in: „Die kommende Kirche“ 3. erw. Aufl., Dresden. Leipzig 1925, ferner Alphons Köchlin, (reformierter Pfarrer in Basel, Dolmetscher in Stockholm), der Söderblom als Träger des Bischofsamtes nach lutherischer Tradition im Unterschied zu den Reformierten in der ApU in den „Baseler Nachrichten“, 08.09.1925 gewürdigt hat.

Vierter Teil

Adolf Deissmanns Arbeit für die Verständigung der Völker und für die Zusammenarbeit der Christen (1914-1924)

In diesem Teil der Untersuchung soll gezeigt werden: Die sich im späten 19. Jahrhundert abzeichnende Krise der Industrienationen ist durch Ausbruch und Verlauf des Ersten Weltkrieges offensichtlich geworden. Deissmanns Wirken in Kirche und Gesellschaft wird durch diese Einsicht bestimmt. Deshalb hat er die ethische Dimension der christlichen Botschaft herausgearbeitet und nach der Geltung des christlichen Ethos in Politik und Wirtschaft, in Wissenschaft und Kultur gefragt. In den Tätigkeitsfeldern, auf die er sich seit 1914 konzentriert hat, erprobt er seine Auffassung der christlichen Botschaft. Der erste Darstellungsschritt erörtert Struktur und Wirkungsweise des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit als den Rahmen, in dem er sich bei seiner Arbeit für die Verständigung der Völker und für die Zusammenarbeit der Christen bewegt hat. Der zweite Darstellungsschritt legt das Projekt „Evangelischer Wochenbrief“ als sein eigenes Wirkungsfeld dar, indem er dazu beigetragen hat, die Solidarität der Christen zu bewahren.

4.1 Verständigung der Völker und die Zusammenarbeit der Christen, das gemeinsame Ziel des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit und des Evangelischen Wochenbriefes

Unmittelbar vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges waren Delegierte der amerikanischen und britischen Friedensbewegungen, des Federal Council, Mitglieder des britischen und deutschen Komitees zur Förderung der Beziehungen beider Länder und Vertreter der Schweizerischen Kirchen in Konstanz zusammengekommen, um die Gründung des „Internationalen Versöhnungsbundes“ und des „Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit“ zu beschließen. Nachdem der Beginn des Krieges bekannt geworden war, verließen die Delegierten umgehend Deutschland, um nicht interniert zu werden.[1] Der Abschied zwischen Siegmund-Schultze und Hodkin wies

[1] Deissmann, Korrespondenz mit Siegmund-Schultze, Naumann, Dickinson März/April 1914 und Protokoll des deutschen Komitees für britisch-deutsche Verständigung vom 04.06.1914 zur Vorbereitung des Treffens in Konstanz [Nachlass Deissmann-Nr. 352]; dazu Fr. Siegmund-Schultze: *Texte 1910-1969,* München 1990, 167-168 und (Hg.) Hermann Delfs: *Aktiver Frieden*, Soest 1972, 95-96 : 01.08.1914 Gründung des Internationalen Versöhnungsbundes und 02.08.1914 Gründung des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit in Konstanz, sodann 26.08.1915 Konstitution des Weltbundes in Bern (vgl. Wallau: *Einigung der Kirche*, 1925, 129).

auf die in der Gründung des Weltbundes intendierte Solidarität der Christen, die der Krieg nicht zerstören sollte[2] : Auf dem Hauptbahnhof in Köln nahmen Siegfried-Schultze und Henry Hodkin Anfang August 1914 voneinander Abschied. Sie versprachen einander, dass sich zwischen ihnen wegen des beginnenden Krieges nichts ändern werde. Die Nachfolge Christi sollte ihr Denken und Handeln bestimmen. Im folgenden Jahr 1915 wurde in Bern die Arbeit für die Verständigung der Völker und für die Solidarität der Christen als wesentliche Aufgabe festgelegt.

Deissmann, von Harnack und Siegmund-Schultze hatten im deutschen Komitee zur Verständigung mit Großbritannien seit 1909 mitgearbeitet.[3] Auf wissenschaftlicher und kultureller wie auf politischer und wirtschaftlicher Ebene war der Dialog aufgebaut worden, der 1914 abgebrochen wurde. Adolf von Harnack hatte 1912 an Siegmund-Schultze geschrieben: Großbritannien und Deutschland müssen zueinander Vertrauen finden. Er habe aber Bedenken der britischen Regierung gegenüber, weil in ihr die maßgebenden Kreise nicht ertragen, dass Deutschland sich entsprechend seinen Kräften entfalten werde. 1914 sandten englische Theologen an Harnack die Dokumentation der wissenschaftlichen Zusammenarbeit seit Beginn des 20. Jahrhunderts und brachten ihre nach wie vor bestehenden „Sympathien“ für Deutschland zum Ausdruck. Sie erklärten jedoch, dass zwischen der deutschen Bevölkerung und der „gegenwärtigen Regierung des Kaiserreiches“ unterschieden werden müsse. Harnack antwortete darauf: Er befürchte, dass Großbritannien durch seinen Eintritt in den Krieg den „Damm“ eingerissen habe, durch den bisher die westeuropäische Kultur geschützt gewesen sei.

Deissmann hatte sein Projekt „Evangelischer Wochenbrief“ Ende Dezember 1914 und seine Mitarbeit im „Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit“ Ende September 1915 begonnen. Das „Komitee für die Beziehungen zu Großbritannien“ war das vorbereitende Arbeitsfeld gewesen. Er war mit Siegmund-Schultze in dem Bestreben verbunden, die Arbeit im Projekt „Evangelischer Wochenbrief“ und die Ziele des „Weltbundes“ so aufeinander zu beziehen, dass sie sich ergänzen und gegenseitig unterstützen, um die „christliche Solidarität“ und die Geltung des „christlichen

[2] Karl Kubisch: *Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert*, Göttingen 1966, R 92-93: Der Abschied des Quäkers Henry Hodgkins/Hodkins von Siegmund-Schultze am 03.08.1914 wurde als Bestätigung gedeutet, dass der Erste Weltkrieg den Friedenswillen und den Zusammenhalt der Christen nicht zerstören wird.

[3] In Beziehung zum Kriegsausbruchs 1914 steht Adolf v.Harnack, „Erforschtes und Erlebtes“ (Friedens- und Kriegsarbeit, Gießen 1916), in: *Aus dem Weltkrieg* Bd. III, Gießen 1923, 279ff. (offener Brief v. Harnack an Siegmund-Schultze, 17.01.1912, 279-283 und Dokument britischer Theologen für Harnack, 27.08.1914, 290-293 sowie die Antwort v.Harnacks an die britischen Theologen, 10.09.1914, 293-294).

Ethos“ zu wahren. Deissmanns Mitarbeit im Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit und sein eigenes Projekt Evangelischer Wochenbrief bedingen einander. Das lässt sich an der Rede Max von Badens von 1917 und weiteren Dokumenten des Jahres 1918 und 1920 belegen.

Deissmann hatte die 1917 gehaltene Rede des Prinzen Max von Baden als Abschrift erhalten und im Evangelischen Wochenbrief veröffentlicht.[4] In der Fürsorge für Gefangene waren Deissmann, Max von Baden, Siegmund-Schultze und Söderblom verbunden. Max von Baden argumentierte in seiner Rede: Die Kriegsgegner weigern sich, zu diesem Zeitpunkt über das Ende der Kampfhandlungen zu verhandeln. Der Krieg wird weitere Opfer fordern. Kulturelle und institutionelle Unterschiede zwischen Deutschland und den westlichen Gegnern können zur Begründung der Weigerung genannt werden. Zuerst ist die Anschuldigung zurückzuweisen, Deutschland habe allein den Ausbruch des Krieges zu verantworten. Dem Vorurteil, dass die Deutschen autoritätsgläubig sind, muss entgegengehalten werden, dass demokratische Politiker Institutionen mit Rücksicht auf den Volkswillen oder infolge ihres Machtstrebens missbrauchen. Die Institutionen allein verbürgen nicht die Freiheit, vielmehr ist der „Charakter“ des Volkes die wesentliche Voraussetzung der persönlichen und der politischen Freiheit. Die Rede endet mit dem Hinweis auf die Aussage von Sir W. Byles: Die Bergpredigt ist außer Kraft gesetzt. Weniger denke er an die Schrecken des Krieges, eher an die „heidnische Sinnesart“, zu der sich viele geistig hervorragende Menschen aller Länder während des Krieges „fast mit Stolz“ bekannt haben.

Die Kritik an der politischen und militärischen Führung der am Krieg beteiligten Länder ist deutlich. Der Unterschied der deutschen Auffassung über die Funktion politischer Institutionen zu derjenigen in der britischen, französischen und nordamerikanischen Gesellschaft wird als herausragendes Argument angeführt. Die Dokumentation Deissmanns lässt nicht erkennen, wie er dieses Argument beurteilt. Im Projekt „Evangelischer Wochenbrief“ hat er das „Ideal der Persönlichkeit“ hervorgehoben, auch institutionskritisch geltend gemacht, aber die Abgrenzung gegenüber dem westeuropäischen und nordamerikanischen Gesellschaftsmodell nicht artikuliert. Der Hinweis auf die Bergpredigt ist ihm wichtig, denn die Besinnung auf das christliche

[4] Rede Prinz Max von Baden (1867-1929) in 4 Blättern mit 4 Anlagen zur Kriegslage 1917 vom 14.12.1917 [Nachlass Deissmann-Nr. 583], vollständig veröffentlicht, in: *Evangelischer Wochenbrief* NF Nr. 45/46, Berlin 24.12.1917, Beilage 7-9 (S. 9 Bezug zur Bergpredigt); dazu auch
Deissmann, *Ev. Wochenbrief* NF Nr. 91/92, Berlin 16.11.1918 [Nachlass Deissmann-Nr. 615]
(Der dem Wochenbrief vom 16.11.18 angefügten Beilage sind die Angaben entnommen: Max v. Baden am 03.10.1918 Reichskanzler, danach am 09.11.1918 Bekanntgabe des Thronverzichts Wilhelm II., daraufhin übergab Max v. Baden die Regierungsgeschäfte an Friedrich Ebert.).

Ethos zeigt nach Deissmann den Ausweg aus der in diesem Krieg drohenden Selbstzerstörung Europas.

In dem Briefwechsel mit Siegmund-Schultze und im Evangelischen Wochenbrief „An die Leser und Freunde“ erinnerte Deissmann 1920 daran[5], auf die Kriegsjahre zurückblickend, dass die Arbeit des Wochenbriefes und des Weltbundes gemeinsam finanziert wurde und in den Zielen, für die Verständigung der Völker und für den Zusammenhalt der Christen zu arbeiten, übereinstimmte. Er hob hervor, dass die Leser des Wochenbriefes im In- und Ausland beachtliche Spenden aufgebrachten, die er entweder an den „deutschen Zweig des Weltbundes“ überwiesen oder für Herstellung und Versand der Wochenbriefe verwandt habe. Er betonte, dass er mit Siegmund-Schultze die Geltung des christlichen Ethos in Politik und Wirtschaft, in Wissenschaft und Kultur erörtert habe. Die Aufgabe der Theologie sei es, „Grundsätze internationaler Ethik“ auszuarbeiten. Die Erfahrung des Krieges zeige doch, dass die „Verhöhnung der Offenbarung des christlichen Ethos“ zur Selbstzerstörung des Menschen führe. Deshalb intendiere das Grundthema des Evangelischen Wochenbriefes „Krieg und Religion“ nicht die religiöse Legitimation des Krieges, sondern es gelte, auf die „Schicksale der Menschen im Krieg“ aufmerksam zu machen.

[5] Briefwechsel Deissmann, Siegmund-Schultze, Berlin 13.+26.03.1920 [Nachlass-Nr. 133, 135]; *Ev. Wochenbrief* (Sonderausgabe), „An die Freunde und Leser“, Berlin 31.05.1920 [Nachlass-Nr. 700] (Der Rückblick ist 1920, also vor der Einstellung des Projektes „Ev. Wochenbrief“ 1921verfasst.).

4.2 Der Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen

Zur Arbeit des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit folgt die Untersuchung der „Konstitution“ und der Dokumentation „The Handbook Of The World Alliance“. Letztere enthält die Beschlüsse des internationalen Komitees in New York sowie die Berichte der nationalen Sektionen von 1919 bis 1925. Die Protokolle und Berichte der deutschen Sektion im Nachlass Deissmanns und im Material Siegmund-Schultze stehen dazu in Beziehung. Der Briefwechsel Deissmann, Siegmund-Schultze und Söderblom begleitet interpretierend die Arbeit des Weltbundes. Im Protokoll der deutschen Sektion vom 27.09.1915 ist vermerkt, dass Prof. Deissmann dem Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit angehört.[1]

Grundsätze des Weltbundes (1914 / 1915)

Das Protokoll vom 27.09.1915 dokumentiert die Konstituierung des deutschen Ausschusses für Internationale Freundschaftsarbeit, seine Satzung bestimmt die Grundsätze und Ziele, die sich auf die englische Fassung *Constitution* August 26th, 1915 zurückführen lassen. Beide Textfassungen werden im Folgenden genauer besprochen. In der *Constitution* wird formuliert, dass die in Konstanz am 02.08.1914 gegründete Organisation The World Alliance For Promoting International Friendship Through The Churches sich eine Ordnung gegeben hat, die am 26.08.1915 in Bern verabschiedet worden ist. Gemäß der Konstitution wird das „Internationale Komitee“ gebildet, dem das Sekretariat in New York zur Seite gestellt ist, das als Dachorganisation die Tätigkeit der nationalen Vereinigungen koordiniert. Solche Vereinigungen sind in Belgien, Dänemark, Deutschland, Finnland, Frankreich, Großbritannien, Italien, Kanada, Lettland, Niederlande, Norwegen, Schweden, Schweiz, Ungarn und in den Vereinigten Staaten entstanden.

Organisation und Aufgabe werden so beschrieben; die Weltorganisation mit dem zentralen Sekretariat in New York gliedert sich in nationale Ausschüsse, die für ihren Bereich eine Satzung beschließen und ein geeignetes publizistisches Organ aufbau-

[1] *The Handbook Of The World Alliance*. Containing Information As To The Constitution And Work Of The Alliance Together With Reports Of The National Councils, London. New York 1925, 35-56 [Nachlass Deissmann-Nr. 127];
Protokolle der deutschen Sektion, 1914-1933 [Nachlass Deissmann-Nr.128 (Protokoll, 27.09.15!), 131-136, 157, 352, 546, 559]; entsprechend Protokolle und Berichte der deutschen Sektion und des internationalen Komitees des Weltbundes in New York, 1914-1928 [EZA 51 / DII, $_{a+b}$ und DV, $_{a\,(1+2)+b+c}$] sowie Friedensinitiativen im Rahmen des Weltbundes [EZA 51 / D II, $_{d}$].

en, um die Arbeit des Weltbundes in den gesellschaftlichen Strukturen zu vertreten. Die nationalen Weltbundvereinigungen tragen hauptsächlich diese Arbeit. Die wesentliche Aufgabe besteht darin, die „religiösen Kräfte“ zusammenzuführen, damit sich die christliche Botschaft in der Gesellschaft des 20. Jahrhunderts wirksamer durchsetzen kann.
Die Artikel der Satzung I bis VIII bestimmen, wie die internationale Arbeit koordiniert wird, Konferenzen vorbereitet, Berichte verfasst und verbreitet werden, damit die gegenseitige Information gewährleistet ist. Die Richtlinien (rules) der nationalen Vereinigungen (sections) sollen die internationale Arbeit des Weltbundes fördern.
Inhaltlich bedeutsam ist die Präambel:

That, in as much as the work of conciliation and the promotion of amity is essentially a Christian task, it is expedient that the Churches in all lands should use their influence with the peoples, parliaments and governments of the world to bring about good and friendly relations between the nations, so that, along the path of peaceful civilization, they may reach that universal goodwill which Christi anity has taught mankind to aspire after.

… ebenso wie das Werk der Versöhnung und die Förderung der Freundschaft wesentlich eine christliche Aufgabe ist, so ist es Erfolg versprechend, dass die Kirchen in allen Ländern ihren Einfluss auf die Bevölkerung, der Parlamente und der Regierungen* nutzen sollten, um gute und freundliche Beziehungen zwischen den Völkern entstehen zu lassen, so dass entlang dem Pfad friedlicher Zivilisation sie darauf aus sein mögen, solchem guten Willen nachzueifern, den das Christentum die Menschheit gelehrt hat. *<der Welt>

That, in as much as all sections of the Church of Christ are equally concerned in the maintenance of peace and the promotion of good feeling among all the races of the world, it is advisable for them to act in concert in their efforts

… ebenso wie alle Teilkirchen Christi gleichermaßen auf die Erhaltung des Friedens und der Förderung eines guten Gefühls unter allen Rassen der Welt konzentriert sind, so ist ratsam, für sie in gemeinsamer Wil-

to carry the foregoing resolution into effect.

That in order to enable the different Churches to be brought into touch with one another, steps should be taken to form in every country councils of either a denominational or interdenominational character (as the circumstances of each case require), whose object it will be to enlist the Churches, in their corporate capacity, in a joint endeavour to achieve the promotion of inter national friendship and avoidance of war [...]

lensbildung, die vorausgehende Entschließung zu verwirklichen.

… um die verschiedenen Kirchen einander näher bringen zu können, sollten Schritte unternommen werden, in jedem Land Ausschüsse zu bilden, entweder auf eine Glaubensgemeinschaft oder auf Glaubensgemeinschaften bezogenen Weise (Wie es die Umstände erfordern), deren Aufgabe es sein wird, die Kirchen in ihrer Mitglieder gemäßen Fähigkeit zur Mitarbeit zu gewinnen, in einem zielgerichteten Streben, die Förderung Internationaler Freundschaft und die Vermeidung des Krieges zu erreichen [...]

[Der Schluss des 3. Artikels bestimmt genauer die Arbeit des Sekretariats in New York und die Zusammenarbeit mit den nationalen Vereinigungen.]
Der Vergleich dieses Textes der Konstitution mit der Satzung der deutschen Sektion zeigt die charakteristischen Übereinstimmungen:

1. Da die Versöhnungs- und Freundschaftsarbeit die wesentliche christliche Aufgabe sein soll, ist es geboten, dass die Kirchen in allen Ländern ihren Einfluss auf die Völker, Volksvertretungen und Regierungen nutzen, um gute und freundschaftliche Beziehungen zwischen den Völkern herzustellen, so dass sie auf dem Weg *friedlicher Durchdringung* den Zustand allgemeinen gegenseitigen Vertrauens erreichen, den zu erstreben das Christentum die Menschheit gelehrt hat.
2. Da alle Zweige der Kirche Christi in gleicher Weise an der Erhaltung des Friedens und der Förderung der „freundlichen Stimmung“ unter den Völkern interessiert sind, empfiehlt es sich für sie, bei der Durchführung des obigen Beschlusses im Einvernehmen zu handeln.

3. Um die verschiedenen Kirchen instand zu setzen, miteinander Fühlung zu gewinnen, sollten Schritte getan werden, um in jedem Land je nach Umständen eine Kirche für sich oder verschiedene Kirchen gemeinsam Vereinigungen zu bilden, deren Aufgabe es ist, die Kirche als solche zu gemeinsamen Bemühungen für die Förderung internationaler Freundschaft und für die Vermeidung des Krieges zu gewinnen. [...]

Die Bestimmungen § 2 bis 5 der deutschen Satzung regeln die Mitgliedschaft, die Arbeit des Vorstandes und legen die Beitragssumme fest. § 6 bestimmt, dass Vertreter in das Internationale Komitee zu entsenden sind. § 7 erklärt, dass die Zeitschrift „Eiche“ als Organ der deutschen Sektion gelten soll, Friedrich Siegmund-Schultze ist der Herausgeber, die Geschäftsstelle wird in Berlin errichtet.

Die Konstitution des Weltbundes bestimmt den christlichen Glauben aus der Sendung an die Welt. Entsprechend werden die Aufgaben der Christen benannt:

Der christliche Standpunkt hat sich in den gesellschaftlichen Bedingungen zu bewähren. Er wird von der Fähigkeit her verstanden, ob das religiöse Potenzial der christlichen Gemeinschaften konzentriert wird, um die Aufgabe der Versöhnung der Völker und Rassen zu bewältigen und den Frieden zu bewahren. Die Begriffe Christentum und Zivilisation werden einander zugeordnet, das bedeutet, der christliche Glaube wird in sein gesellschaftliches und kulturelles Umfeld gestellt. Die deutsche Fassung wählt für „path of peaceful civilization“ den Ausdruck „friedliche Durchdringung“. Aus dem Zusammenhang kann das so verstanden werden, dass die Christen die Völker überzeugen sollen, sich der Friedensbotschaft Jesu anzuvertrauen.

Umfassende Ziele des Weltbundes sind die Völkerverständigung und die Arbeit für den Weltfrieden, vor allem sollen die Sektionen des Weltbundes für die gerechte Gesellschaftsordnung und für die Zusammenarbeit der Christen eintreten.

Als Ziele der deutschen Sektion werden zum Zeitpunkt der Formulierung ihrer Satzung von 1915 genannt:

- Hilfe für die Not leidenden Menschen in den vom Ersten Weltkrieg betroffenen Ländern Europas
- Betreuung der Verwundeten und der Kriegsgefangenen aller am Krieg beteiligten Völker (Nathan Söderblom wird gebeten, die Kommission neutraler Beobachter zu leiten. Britische und deutsche Geistliche sind bereit, sich internieren zu lassen, um Krieggefangene zu betreuen.)
- Aufbau von Beziehungen zur Arbeiterbewegung

Das Hilfswerk der deutschen Sektion des Weltbundes (1919 -1922)

Die Zusammenarbeit Deissmanns mit Siegmund-Schultze im Rahmen der deutschen Sektion des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit zielte seit 1919 darauf, die Notlage der deutschen Bevölkerung zu erfassen und die notwendige Hilfe zu organisieren.[2]

Der Ausschuss errichtete im Oktober 1920 die Zentralstelle für kirchliche Auslandshilfe, welche die eingehenden Geld- und Sachspenden verwalten sollte. Siegmund-Schultze koordinierte diese Aufgabe durch eine Arbeitsgruppe. Dieser gehörte auch Deissmann an, der außerdem seit 1921 in der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft den Fachausschuss für den Bereich der Theologie zu leiten hatte. Siegmund-Schultze bat Deissmann, er möge in Zukunft über beide Arbeitsbereiche berichten. Er übernahm die Aufgabe, nachdem die Arbeit für den Evangelischen Wochenbrief beendet war. Die deutsche Sektion führte Umfragen durch, um die Notlage in Deutschland genauer zu erfassen. Es war beabsichtigt, Einrichtungen der Diakonie, Kindertagesstätten und Arbeiterfamilien, die durch Kriegsfolgen unmittelbar oder durch Krankheit infolge der Seeblockade in Not geraten waren, zu unterstützen. Die Auswertung der Umfragen wurde Ende 1920 und Anfang 1921 anderen europäischen Sektionen zugeleitet. Die deutsche Sektion regte an, ein kirchliches Hilfswerk auf europäischer Ebene zu gründen. Die Tagung des „Internationalen Komitees“ für den Weltbund in Kopenhagen 1922 schuf die Voraussetzungen für die Zusammenarbeit der nationalen Weltbundsektionen. Die Zivilbevölkerung in den Krieg führenden Ländern Europas und des Vorderen Orients hatte durch Kriegsverlauf und Revolution unter großen Versorgungsschwierigkeiten zu leiden. Für die deutsche Bevölkerung wurde die Lage durch die nach 1918 fortgesetzte britische Seeblockade noch verschärft. Norwegische Ärzte hatten die gesundheitlichen Folgen untersucht und darüber berichtet. Die skandinavischen Sektionen des Weltbundes begannen da-

[2] Briefwechsel Deissmann mit Siegmund-Schultze, Berlin 30.06.+13.08.1919 [Nachlass-Nr. 131] und Brief Deissmanns an Söderblom, Berlin 26.01.1919 über Kriegsfolgen, besonders über die Auswirkungen der Seeblockade [Nachlass-Nr. 586]; Bericht der Notgemeinschaft Deutscher Wissenschaftler (Hilfe für Studenten und Dozenten unter Leitung Deissmanns) [Nachlass-Nr. 365]; Fragmente von Berichten über Kriegsfolgen aus der „Die Eiche“, 1919-1921 im Nachlass Deissmanns [Nr. 758] und Bericht, in: *Die Eiche* 8.Jg. Nr.1 1920, 3ff. (Dort findet sich der Terminplan: 27.08.20 Beratung über Formen der Hilfe, am 04.10.20 Errichtung der Zentralstelle für kirchliche Auslandshilfe, am 25.10.20 Erfassung der Notlage in Deutschland und Weiterleitung an die europäischen Sektionen des Weltbundes, danach die Prüfung der Maßnahmen durch das „internationale Komitee des Weltbundes“ in New York 1921/1922).

raufhin, ihre Hilfsmaßnahmen für Deutschland zu organisieren. W. Dickinson als Verantwortlicher der britischen Sektion wirkte daraufhin, dass sich die britische und nordamerikanische Weltbundgruppe beteiligten, zusätzlich hatten christliche Gruppen aus Großbritannien und aus den Vereinigten Staaten privat Lebensmittellieferungen organisiert. Der Weltbund konnte sogar erreichen, dass französische Christen für Kinder und ältere Menschen in Deutschland Spenden zusammentrugen, vor allem wurde Flüchtlingen aus den ehemaligen deutschen Gebieten geholfen. Christen aus Deutschland unterstützten mit Geld- und Sachspenden französische Sozialeinrichtungen und Missionsgesellschaften. Das Projekt zum Wiederaufbau zerstörter evangelischer Kirchen in Frankreich wurde ebenfalls von Christen aus Deutschland verwirklicht.[3]

[3] Berichte der Weltbundsektionen mit Anlagen über die Notlage in Europa nach dem 1. Weltkrieg (Erhebungen und Maßnahmen der Sektionen in Großbritannien, Niederlande, Schweiz, Skandinavien, Vereinigte Staaten) [Nachlass Deissmann-Nr.128,131,157]; Bericht über Hilfsmaßnahmen in: *Mitteilungen der Zentralstelle für kirchliche Auslandshilfe* Berlin 1922, 8-30 (Vorbereitung der „Nothilfe-Konferenz für Europa“,10.-12.08.1922 durch das Internationales Komitee des Weltbundes, 07.-10.08.1922 in Kopenhagen) [Nachlass Deissmann-Nr. 1231] und „Bericht über deutsch-französische Hilfe nach dem 1. Weltkrieg“, in Paul Werner: Evangelisch-christliche Einheit zwischen deutschen und französischen Christen 2. Aufl., Karlsruhe 1927, 10 - 11 [Nachlass Deissmann-Nr. 805].

4.2.1. Die Zusammenarbeit des Federal Council mit den Schweizerischen Kirchen auf der Ebene des Weltbundes als Voraussetzung für den Wiederaufbau Europas (1914 -1924)

Die reformierten Kirchen der Schweiz haben an den Kontakten zu den konfessionsverwandten Denominationen innerhalb des Federal Council angeknüpft, die mit den europäischen Kirchen reformierter Prägung verbunden sind.[1] Christen beiderseits des Atlantiks haben erkannt, dass Europa seit Anfang des 20. Jahrhunderts an seinen Konflikten zerbrechen kann.

Das Hilfswerk des Weltbundes in der Zusammenarbeit Macfarland's mit Keller

Das Hilfswerk der deutschen Sektion des Weltbundes war den Initiativen der anderen europäischen Sektionen integriert und auf die Organisation des „Internationalen Komitees" des Weltbundes angewiesen. Die Ressourcen der nordamerikanischen Denominationen, die der Federal Council in Verbindung mit der amerikanischen Sektion des Weltbundes mobilisieren konnte, bildete die eigentliche Basis für den Wiederaufbau Europas. Die schweizerischen Kirchen erschlossen für Europa nach dem Ersten Weltkrieg diese Möglichkeiten.
Der Federal Council, unter Leitung Charles S. Macfarland, und der Schweizerische Kirchenbund, dessen Sekretär Adolf Keller war, schufen durch ihre Zusammenarbeit die Voraussetzung, dass die Hilfsbereitschaft der amerikanischen Christen den Europäern zugute kam. Die Zusammenarbeit zwischen Macfarland und Keller, um Europa zu helfen, wird in ihren Schriften begründet[2]: Vor dem Ersten Weltkrieg hat Macfarland die Denkschrift für den Federal Council verfasst, welche den Zusammenhalt der Christen in der Arbeit für Gerechtigkeit und Frieden darlegt. 1917 formuliert er die Stellungnahme des Federal Council zum Eintritt der Vereinigten Staaten in den

[1] Berichte des Internationalen Komitees des Weltbundes (Hilfe für Europa), 1919-1924 in: *The Handbook Of The World Alliance*, New York 1925, 48-55 [Nachlass Deissmann-Nr. 127], ferner Brief L.R.M. Strachan an Deissmann, Birmingham December 25, 1919 [Nachlass Deissmann-Nr. 157]: Das Internationales Komitee des Weltbundes hat in New York „Fonds" zur Bekämpfung des Hungers in Europa bereitgestellt. Das ist bestätigt durch „The duty of the Churches of America in the light of National and of the World Conditions", in: *Library of Christian Cooperation*, ed. by Ch. Macfarland, Vol. III, New York 1917, 155-156, 189,191.
[2] Schriften von Charles S. Macfarland: 1. The Christian Unity at Work, 1912 u.1913 / 2. The Churches Of Christ in the Time of War, 1917 / 3. Report, Federal Council … on International and European Relations, 1922; diese Schriften münden in den Report to Executive Committee of Federal Council, New York. Chicago 1924 (die ursprüngliche Fassung als Manuskript, 1924 [Library of Congress Bx 6 F4 A7/BR 115. W2 F4]), veröffentlicht *The International Christian Movements*, New York 1925 (translated by Adolf Keller).

Krieg in kritischer Distanz hinsichtlich der politischen Auswirkungen, zugleich als Aufruf an die Einsatzbereitschaft, weil Christen ihren Mitbürgern in Zeiten der Gefahr zur Seite stehen. 1922 versucht er, die Tendenz der Menschen in den Vereinigten Staaten, sich von Europa abzuwenden, zu durchbrechen. Diese Schriften verknüpft Macfarland 1924 in dem Report für die Leitung des Federal Council, sein Manuskript wird unter dem Titel „The International Christian Movements" 1925 veröffentlicht und von Keller übersetzt und interpretiert.[3] Keller kennzeichnet in Macfarlands Manuskript den Report über das Hilfswerk mit der Überschrift „Gerechtigkeit und Freundschaft der Völker" und die Skizze der Geschichte des Federal Council mit dem Titel „Zusammenarbeit und Einheit". Ausführlich stellt Keller die amerikanischen Christen in seiner Schrift „Dynamis" dar, um die Wirksamkeit des Federal Council aus der Unabhängigkeit vom Staat zu erklären.[4] Macfarland legt dar, dass die „Selbstverpflichtung" der amerikanischen Christen in dem Bestreben begründet ist, Gerechtigkeit und Frieden in die Welt zu tragen. So ist das beachtliche Hilfswerk für Europa und Asien entwickelt worden.[5]

Seit 1915 wurden die Christen, die Opfer der osmanischen Kriegsführung geworden waren, vor der Vernichtung bewahrt und 1917 Menschen in Russland und China vor dem Hungertod gerettet. Zwischen 1919 und 1921 hatte der Federal Council mit der amerikanischen Weltbundsektion insgesamt dreißig Millionen Dollar für die „Europa-Hilfe" aufgebracht. Besondere Finanzanlagen retteten dreieinhalb Millionen Kinder in Europa vor dem Hungertod. Für zweiundzwanzig Länder hatte der Federal Council das „Wiederaufbauprogramm" aufgelegt. Konzentriert wurden die Mittel in Nordfrankreich und Belgien, im Osten Deutschlands, in Österreich und Ungarn sowie in Regionen des Balkan eingesetzt. Beträchtliche Finanzmittel erhielten die europäischen Einrichtungen der Inneren und Äußeren Mission.

Schon vor 1918 hatten sich Vertreter des Federal Council und der schweizerischen Kirche getroffen, um die Möglichkeit der Zusammenarbeit auszuloten. Der aus dieser Beratung hervorgegangene Verbindungsausschuss schlug vor, zu den vorbereitenden Tagungen der nationalen Sektionen des Weltbundes Vertreter der europäischen Kirchen einzuladen.[6] Der schweizerische Kirchenbund und die Kirchen Skandinavi-

[3] Adolf Keller: Die Internationalen Christlichen Bewegungen Amerikanisch gesehen, Berlin 1925.
[4] Adolf Keller: Dynamis. Formen und Kräfte des Amerikanischen Protestantismus, Tübingen 1922; ders.: Der Schweizerische Ev. Kirchenbund, Zürich 1928 (Gründung 07.09.1920).
[5] Macfarland: *International Christian Movements*, 88-89,118-119,124ff.; Keller:*Dynamis*, 130-138, 166-169; Siegmund-Schultze, Bericht, in: *Die Eiche* 10.Jg. Nr. 3/4 1922, 307.
[6] Dazu Berichte europäischer Weltbundsektionen, 1920-1922 („Nothilfe in Europa") [Nachlass Deissmann-Nr. 128, 131, 157].

ens bildeten das Vorbereitungskomitee unter Leitung Adolf Kellers. Keller hatte zunächst die Schwierigkeit zu überwinden, dass die öffentliche Meinung in den Vereinigten Staaten seit 1918 zur Abkehr von Europa neigte. In dieser Hinsicht verließ er sich auf den Einfluss von Macfarland. Das Vorbereitungskomitee konnte die Konferenz zur „Europa-Hilfe“ für 1922 in Kopenhagen sorgfältig vorbereiten.[7] Der Bericht Kellers auf der Grundlage der Erhebungen in den europäischen Ländern belegte das Ausmaß der Verelendung und der Zerstörung kultureller Güter.[8] Er wies auf die um sich greifende Verzweiflung in der europäischen Bevölkerung. So umfassend wie möglich informierte er über die „humanitäre Katastrophe“.[9] Die Delegierten der europäischen und nordamerikanischen Sektionen des Weltbundes arbeiteten darauf hin, dass die in Kopenhagen anwesenden Vertreter europäischer Kirchen die in der „Europa-Hilfe“ notwendige Zusammenarbeit akzeptierten. In der abschließenden Resolution wurde bestimmt:[10] Die nationalen Ausschüsse des Weltbundes versuchen, die Einrichtungen der Inneren Mission auf die erforderliche Zusammenarbeit auszurichten und die Kirchen in ihrem Bereich dafür zu gewinnen. Die Hilfsmaßnahmen werden in gegenseitiger Abstimmung durchgeführt und mit dem Federal Council koordiniert. Dazu konstituiert die Vertreterversammlung der nationalen Weltbundsektionen ein „Exekutivkomitee“, dem das Büro in Zürich zugeordnet wird. In New York wird die Zentralstelle des Federal Council errichtet, die mit der Dienststelle in Zürich zusammenarbeitet. Die aufeinander abgestimmte Arbeit soll gewährleisten, dass die Hilfsgüter und Finanzmittel in der Weise verteilt werden, die alle Beteiligten anerkennen können. Die schwedischen und schweizerischen Hilfswerke setzten Schwerpunkte in der Hilfe für Deutschland, Österreich und Ungarn sowie für Osteuropa. Der Federal Council und das niederländische Hilfswerk wurden vor allem in Nordfrankreich und Belgien tätig. Diese Regelung berücksichtigte die noch andauernden Spannungen in Europa.

Im Frühjahr 1923 besuchte Adolf Keller die Vereinigten Staaten, um die Koordination der Dienststellen in Zürich und in New York zu verbessern. Die Entwicklung der „Eu-

[7] Dazu *Mitteilungen der Zentralstelle für kirchliche Auslandshilfe*, Berlin 1922, 20-22 [Nachlass Deissmann-Nr. 1231].
[8] Report, International Committee of World Alliance, August 7-10, 1922, in: *Handbook*, 1925, p 48ff.
[9] Keller: *Dynamis*, Tübingen 1922, 130-138.
[10] Report, International Committee of the World Alliance, Copenhagen August 07.-10.1922, in: *The Handbook Of The World Alliance* …, London, New York 1925, p. 49ff. und „Nothilfe-Konferenz für Europa“ (Delegierte der Weltbundsektionen und Vertreter der europäischen Kirchen) in Kopenhagen, 10.-12. August 1922 nach Berichten in: *Die Eiche* 10.Jg. Nr. 3/4 1922, 303-307, 393-395, 407- 410
Vgl. Keller: *Der Schweizerische Kirchenbund*, 9-10, 31-33: Die Weltbundsektionen haben wesentlich dazu beigetragen, dass die europäischen Kirchen in der „Europa -Hilfe“ zusammengearbeitet haben.

ropa-Hilfe“ hatte Keller 1924 in dem Bericht der Dienststelle in Zürich beschrieben. Der wichtige Hinweis in diesem Bericht war die Erkenntnis, dass der Wiederaufbau Europas dringend geboten sei, um den Tendenzen politischer Radikalisierung in einigen europäischen Ländern entgegenzuwirken.[11] Das in Zürich und in New York koordinierte Hilfswerk wurde deshalb auf Erziehungskonzeptionen, Jugendaustauschprogramme, Modelle des Gemeindeaufbaus und auf den Schutz der Minderheiten entsprechend dem Statut des Völkerbundes ausgedehnt.

Die Friedensarbeit des Federal Council und der amerikanischen Sektion des Weltbundes

In der Denkschrift für das Exekutiv-Komitee des Federal Council stellt Macfarland heraus, dass die Arbeit für Gerechtigkeit und Frieden zu den Fundamenten dieses Bundes der Denominationen in den Vereinigten Staaten gehört. Der Kampf gegen die humanitäre Katastrophe infolge der Kriege und die Arbeit in der Friedensbewegung sind nach der Denkschrift die wichtigen Aufgaben der Christen im frühen 20. Jahrhundert.[12]

In den Jahren 1914 und 1915 unternahm Macfarland als Generalsekretär des Federal Council verschiedene Europareisen, um die Lage der „Menschen im Krieg“ sowie die Bereitschaft der Kirchen und Regierungen in den Krieg führenden Staaten zur Verständigung zu erkunden. Die bereits vor 1914 innerhalb des Federal Council entwickelten Vorstellungen des Völkerrechts prägten die Richtlinien der Gespräche in Europa. Nachdem die Vereinigten Staaten 1917 in den Krieg eingetreten waren, konnten die Richtlinien nur teilweise mit den „nationalen Notwendigkeiten“ vereinbart werden. Dennoch wagte der Federal Council, die „ethischen Ziele“ des Eintritts in den Krieg zu überprüfen: Nicht das Streben nach wirtschaftlicher und politischer Vormachtstellung, nur die Solidarität mit den Menschen in Gefahr berechtige Chris-

[11] Keller, Bericht Koordinierungsstelle Zürich, „On The Conditions Of The European Protestantism”: *The Hand Across The Sea*. Bulletin Of European Central Bureau, Zürich 1924: Dienststellen Zürich und New York arbeiten mit Fachabteilungen für Mittel - und Osteuropa, Sonderabteilungen für Kriegsschäden in Nordfrankreich und Belgien sowie für den Vorderen Orient. Die Kooperation der kirchlichen Sozialeinrichtungen in Europa ist verbessert worden.
Vgl. Ad.Keller:*Schweizerischer Kirchenbund*, 33f .

[12] Macfarland: *Christian Movements*, 120 -124, 128 -131: Arbeit des Federal Council für Gerechtigkeit und Frieden in 4 Phasen: 1908 -1912 (Gespräche über die Friedensbewegung in Europa), 1912 -1916 (Völkerrecht zur Vermeidung des Krieges in Sondierungsgesprächen mit europäischen Regierungen und Kirchen), 1916 -1920 (Distanz zu Deutschland) und 1920 -1924 (Verantwortung für Europa und Wiederannäherung an Deutschland); dazu A. Keller, Bericht, „Conference on American responsibility towards European Protestantism“, 03.11.1921 und Schreiben an die Leitung des Schweizerischen Kirchenbundes, 01.+15.05.1922, in: *Die Eiche* 10.Jg. Nr. 3 / 4 1922, 303 -307, 393-395, 407ff.

ten, sich an der Intervention in Europa zu beteiligen.[13] 1919 veröffentlichte der Federal Council unter dem Titel „Vom Weltkrieg zur Weltfreundschaft“ die Erklärung, welche im Telegramm an Präsident Wilson zusammengefasst war. Darin wurde vorgeschlagen, die Gründung des „Bundes freier Nationen“ anzustreben, der mehr sei als „politisches Hilfsmittel“, sondern eher der „politische Ausdruck der Reich-Gottes-Idee“ werden könne. Aus Anlass der Besetzung des Ruhrgebietes durch Frankreich und Belgien im Januar 1923 hatte der Federal Council den Völkerbund zum Handeln aufgerufen und in den Vereinigten Staaten dafür geworben, diesen zu unterstützen. Obwohl die Vereinigten Staaten den Vertrag von Versailles, dessen Präambel das Statut des Völkerbundes enthielt, nicht ratifiziert hatten, konnte der Federal Council den Präsidenten dazu bewegen, im Senat die Einsetzung einer „Schlichtungskommission“ zu fordern, um die durch Frankreich und Belgien verursachten Spannungen in Europa abzubauen. Ferner wurde das State Department beauftragt, die Bedingungen des Eintritts der Vereinigten Staaten in den Völkerbund zu prüfen.[14]

Der Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit hatte sich in der Krise Europas als tragfähiges Netz der Kooperation bewährt. Darauf bauten Deissmann, Siegmund-Schultze und Söderblom wie Macfarland und Keller. Die Organisationsleistung des Federal Council und des „Internationalen Komitees“ für den Weltbund, vor allem die Finanzkraft und Hilfsbereitschaft der nordamerikanischen Christen ermöglichten den Wiederaufbau Europas. Die vorbildliche Zusammenarbeit der Weltbundsektionen motivierte die europäischen Kirchen, aufeinander zuzugehen, sofern sie sich an den von Keller interpretierten Leitgedanken Macfarland’s „Gerechtigkeit und Freundschaft der Völker“ und „Zusammenarbeit und Einheit“ orientierten.

[13] Macfarland: *Christian Movements*, 124 (Zeile 16 -21), 131 (Zeile 1-4).

[14] Macfarland: *Christian Movements*, 130, 134f., 139 (Ansprache des US-Präsidenten Harding vor dem Senat am 24.02.1923 und Prüfung der Bedingungen für den Eintritt der USA in den Völkerbund.)
Die Friedensarbeit des Federal Council und der nordamerikanischen Weltbundsektion ist verbunden mit Initiativen der schwedischen Weltbundsektion:„schwedischer Aufruf“ vom 12.05.1917, in: Söderblom, *Briefe und Botschaften*, 135f. (vgl. *Handbook of the World Alliance*, 1925, Anhang zu 1919)
Im „Nachlass Deissmanns“ ist dokumentiert: Erklärung der Konferenz in Uppsala, 14.-16.12.1917 und Denkschrift Söderbloms vom 04.11.1919; ferner Bericht der niederländischen Weltbund-Sektion (Friedenskonferenz in Bilthoven), 04.11.1919 [Nachlass Deissmann-Nr. 135, 805, 806] (vgl. auch Julius Richter: *Zur Lage Deutschlands*, Berlin 1924, 1-7 [Nachlass Deissmann-Nr. 159]).
Die zentralen Aussagen dieser Dokumente: Die Christen haben sich bisher wenig um soziale Gerechtigkeit und um das Völkerrecht gekümmert. Sie müssen ihre Verantwortung entdecken. Die christlichen Kirchen haben in der Friedensarbeit versagt, weil sie nationale Interessen über den „Geist Jesu“ gestellt haben.

Erster Exkurs: Die christlichen Kirchen am Anfang ihres Dialoges (1919 -1920)

Die Suche nach dem Zusammenhalt der nordamerikanischen Glaubensgemeinschaften zwischen 1910-1914 hatte sich in der Arbeit zahlreicher Kommissionen vollzogen, an der zunächst die Kirchen Großbritanniens beteiligt worden waren. Die Zusammenarbeit der Christen in der Industriegesellschaft konzentrierte sich im Federal Council, insofern war er das Modell föderativer Einigung.[1]

Unmittelbar vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges waren Repräsentanten der christlichen Friedensbewegung, der sozialen Bewegungen aus Europa und Nordamerika sowie des Federal Council in Konstanz zusammen gekommen. Sie gründeten „The World Alliance for Promoting International Friendship through the Churches". Im Gründungsbeschluss wurde formuliert: Die Versöhnungsarbeit ist die wesentliche Aufgabe der Christen, deshalb sollen sie auf die öffentliche Meinung und auf die Politik der Regierungen Einfluss nehmen und Vertrauen aufbauen. Die Ausdrucksweise „Freundschaftsarbeit im Bereich der Kirchen" verwies auf die Unabhängigkeit gegenüber den Kirchen als Institutionen, die vor allem in Europa an die Nationen gebunden und den herrschenden Gesellschaftsschichten nahe standen.[2] Entsprechend der Programmatik von *The World Alliance* (Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit) begann dessen Exekutivkomitee in New York zu prüfen, unter welchen Bedingungen die Zusammenarbeit nach dem Ersten Weltkrieg wieder aufgenommen werden konnte.

In Oud Wassenaer in den Niederlanden schufen 1919 die Delegierten der nicht am Krieg beteiligt gewesenen Nationen Gelegenheiten, dass die ehemaligen Kriegsgegner aufeinander zugingen. Anlässlich der zweiten Tagung des Exekutivkomitees

[1] Epting: *Ein Gespräch beginnt*, 1972, 132ff., 140ff., 167ff. : 1911-1914 arbeiteten 22 Kommissionen in Großbritannien, Kanada und v.a. in den USA an Fragen der Zusammenarbeit der Christen als Einübung auf der Suche nach der christlichen Einheit; dazu auch Gassmann: *Konzeptionen der Einheit*, 1979, 50f. (vgl. Rouse/Neill Teil II, 7-11).

[2] Frieling: *Der Weg des ökumenischen Gedankens*, 1992, 48-49: 01.08.1914 Internationaler Versöhnungsbund und 02.08.1914 Internationaler Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen in Konstanz, danach 25.-27. 08.1915 in Bern Beschluss der Satzung und Bestimmung der Ziele sowie Berufung des „Internationalen Komitee des Weltbundes", ferner Gliederung in Orts - und Nationalverbände (branches, sections) mit der Dachorganisation in New York. Dem Weltbund konnten Personen, Gruppen, Organisationen angehören.
Die wichtigsten Presseorgane des Weltbundes: News Letter-World Friendship (USA), Ed. Frederick Lynch/Peacemaker 1914, seit 1915 Goodwill (Großbritannien), Eds. John H. Rush-Brooke, Arthur Porrith / L'Amitié (Frankreich), Éd. Julius Jézékell (davon unterschieden das Organ der Sozialbewegung des franz. Protestantismus La Revue du Christianisme Social, Éd. Elie Joel Gounelle) / Die Christliche Stimme, Hg. Adolf Keller / „Die Eiche" nicht spezifisch deutsches Organ des Weltbundes, sondern durch Hg. Siegmund-Schultze mit diesem verbunden (vgl. Hinweis Wallau: *Die Einigung der Kirche vom ev. Glauben aus*, Berlin 1925, 283-284 und *Die Eiche* 15.Jg. Nr.1/2 1927, 165).

1920 in Beatenberg wurde Randall Davidson zum Präsidenten des Weltbundes gewählt, ihm zur Seite standen elf Vizepräsidenten aus den reformatorischen und orthodoxen Kirchen Nordamerikas und Europas. Durch diese Konstitution nach dem Krieg hatte der Weltbund seine Arbeit auf alle Kirchen ausgedehnt, durch die Wahl Davidsons war der nötige Schritt getan, die Kirche von England für die Zusammenarbeit zu gewinnen. Der wichtigste Beschluss bezog sich auf das Hilfsprogramm für Europa: Die Sektionen des Weltbundes in der Schweiz und in Nordamerika arbeiteten das Hilfsprogramm aus. Die Sektionen in Skandinavien, in den Niederlanden und in Deutschland schlossen sich an. Die britische und französische Sektion folgten nach einigem Zögern.

Auf Betreiben des Federal Council wurden die europäischen Kirchen veranlasst, im Rahmen des Hilfsprogramms zusammenzuarbeiten. Der Weltbund war als freie Organisation nicht unmittelbar für den Dialog der Kirchen zuständig, aber er förderte und begleitete diesen.[3]

Der Dialog als solcher wurde durch zwei Ereignisse vorangebracht: Im Januar 1920 erklärte das Patriarchat von Konstantinopel die Bereitschaft der Orthodoxie, auf die Kirchen Europas und Nordamerikas zuzugehen. Die kritische Lage nach dem Ersten Weltkrieg hatte zu dieser Entscheidung geführt. Im Juli 1920 gab die Lambeth-Konferenz ihren Aufruf zur Einheit der Christen bekannt. Wie 1910 als Jahr des Aufbruchs der Christenheit galt, so wurde das Jahr 1920 als Beginn der neuen Phase der Bewegung für die Einheit der Christen angesehen. Die von den nordamerikanischen Denominationen unternommenen Anstrengungen und die Bemühungen der skandinavischen Kirchen wurden anerkannt. Die Kirchen reformatorischer Prägung

[3] Kerner: *Luthertum und Ökumenische Bewegung für Praktisches Christentum*, 1983, 18-21, 41- 44; Frieling: *Der Weg des ökumenischen Gedankens, 1992*, 49: 1. Nachkriegstagung des Internationalen Exekutiv-Komitees für Weltbund, 30.09.- 04.10.1919 in Oud Wassenaer/Niederlande und 02.10.19 das Memorandum Söderbloms zur Vorbereitung der Kirchenkonferenz, über das 17.11.19 in Paris beraten und ein europäischer Sonderausschusses eingesetzt wird. Dem folgt 02.03.20 das Committee on Ecumenical Conference of the Federal Council. Danach findet die 2.Nachkriegstagung des Internationalen Komitees, 25.-28.08.1920 in Beatenberg/Bern und seine 3.Tagung, 07.-10.08.1922 in Kopenhagen statt.
(Präsident des Internationalen Komitee, 1915-1919 Josef Allen Baker, britischer Politiker, seit 1920 Randall Davidson, Erzbischof von Canterbury); Exekutiv-Sekretäre: Henry Avery Atkinson, USA / Willoughby Huett Dickinson, GB / Frederick Lynch, USA;
führende Persönlichkeiten des Weltbundes und der christlichen Einigungsbestrebungen: George K.A. Bell, Wilfred Monod, Walter Simons, Nathan Söderblom; zur deutschen Sektion des Weltbundes gehören und in der Arbeit für die christliche Einheit stehend: Adolf Deissmann, Theophil Mann, Julius Richter, Friedrich Siegmund-Schultze, Friedrich Albert Spieker (Vorsitzender);
besonders Nichttheologen waren im Weltbund an der Arbeit für die „christliche Solidarität“ beteiligt: Offizier u. Abgeordneter W. H. Dickinson, London / Jurist R.H. Gardiner, Boston / Jurist H. Kapler, Berlin / Arzt H.S. Lunn, London / Direktor der Siemens-Werke F.A. Spieker / Jurist W. Simons, Leipzig.

begannen, mit der anglikanischen Weltgemeinschaft und mit der Orthodoxie für die Einheit der Christen zu arbeiten.[4]

Die erste Beratung zur Vorbereitung der Kirchenkonferenz im August 1920 fand in Verantwortung des Federal Council statt. Macfarland und Söderblom prägten die Beratungen, an denen Delegierte protestantischer Kirchen aus Nordamerika und Europa beteiligt waren. Die Kirche von England hatte ihre Teilnahme abgesagt, weil die römisch-katholische Kirche nicht eingeladen war. Die orthodoxe Delegation verlas das Grußwort des Patriarchen von Konstantinopel, beteiligte sich aber nicht an den Beratungen. Die Landeskirchen Deutschlands, als Kirchenbund föderativ organisiert, blieben fern, weil der „Deutsche Evangelische Kirchenausschuss", der die Landeskirchen gegenüber anderen Kirchen zu vertreten hatte, nach Unterzeichnung des Versailler Vertrags keine Voraussetzungen zur Mitarbeit sah. Der französische Protestantismus machte seine Mitwirkung von dem Eingeständnis der Schuld am Ausbruch und Verlauf des Ersten Weltkrieges durch die Kirchen in Deutschland, Österreich und Ungarn abhängig. Die Beratungen dieser Tagung konzentrierten sich auf die Frage, ob die christliche Einheit als Zusammengehörigkeit in der „Nachfolge Jesu" zu bestimmen sei. Das entsprach der Vorstellung, die in den presbyterianischen und kongregationalistischen Gemeinschaften entwickelt worden war. Söderblom trat in seinem Vortrag „Idee, Aufgabe und Ziel der ökumenischen Konferenz" dafür ein, nicht nur die Einheit protestantischer Kirchen anzustreben, sondern die anglikanische, die orthodoxe, nach Möglichkeit auch die römisch-katholische Kirche einzubeziehen.[5]

Die zweite Beratung schloss sich unmittelbar an. Sie fand unter Leitung der Protestant Episcopal Church statt. Brent und Gardiner prägten die Beratungen. Gardiner hatte zwischen 1910 und 1920 die protestantischen Kirchen, die anglikanische, die orthodoxe Kirche und die altkatholische Kirche, auch die römisch-katholische Kirche

[4] *IKZ* (10), 1920, 250f. und (12), 1922, 26 -30; Reinhard Slenczka: *Ostkirche und Ökumene*, Göttingen 1962, 279 -282; orthodoxe Enzyklika, Januar 1920, in: Bell, *Documents*, First Series No 13 und „anglikanischer Aufruf an die Christenheit", Juli 1920, in: *Documents*, First Series No 1, London 1924.

[5] Frieling: *Der Weg des ökumenischen Gedankens*, 1992, 57: Preliminary Meeting to consider an Universal Conference of the Churches of Christ on „Life and Work" August 9-12, 1920 in Champel, Geneva (Die Dokumente Records of the Preliminary Meeting verwenden *meeting* für die vorbereitenden Tagungen und *conference* nur für die geplanten Kirchenkonferenzen.)
W.-D. Hauschild, Art., „Ev. Kirche in Deutschland", in: *TRE* 10, 1982, 656-677 u. Huber/Huber, *Staat u. Kirche* Bd. IV, 1988, 48ff., 518-521:1903 „Deutscher Evangelischer Kirchenausschuß"(DEKA) mit öffentlich rechtlichem Status seit 1905 vertritt die Territorialkirchen gegenüber der Regierung und anderen Kirchen. Seit 1908 ist Vorsitzender dieses Ausschusses der Präsident des 1850 gegründeten Preußischen Oberkirchenrates (EOK). Der 2.Ev.Kirchentag in Stuttgart (1921) bereitet den föderativen Zusammenschluss der Landeskirchen vor, der als „Deutscher Ev. Kirchenbund" in Wittenberg 1922 konstituiert wird, als dessen Organ zur Außenvertretung der DEKA fungiert.

auf die Mitarbeit an der Vorbereitung der Kirchenkonferenz angesprochen. 1920 zeichnete sich ab, dass die angesprochenen Kirchen mit Ausnahme des Vatikans und des DEKA zur Mitarbeit bereit waren. Die erweiterte Basis der christlichen Einigungsbemühungen führte zur Diskussion verschiedener Einheitsmodelle, denen das presbyterianisch-kongregationalistische, anglikanische, lutherische und orthodoxe Kirchenverständnis zugrunde lag. Brent führte die Unterscheidung zwischen der in Christus pneumatisch gegebenen Einheit (christian unity) und der von den Kirchen anzustrebenden Einheit (ecclesiatical unity) ein. Ferner erklärte Brent, dass die Vielfalt des kirchlichen Lebens in den Konfessionen respektiert werden soll. Die Diskussion wurde durch das anglikanische Quadrilateral, durch die Konzentration auf Christus, die in der Jugendbewegung formuliert war, sowie durch die kontroverse Diskussion zum Verständnis der geistlichen Einheit bestimmt.

Von anglikanischer Seite wurde darauf hingewiesen, dass die Vielfalt des kirchlichen Lebens an dem Quadrilateral ihre Grenze finde. Die Delegierten der protestantischen, altkatholischen und orthodoxen Kirchen neigten der Vorstellung zu, dass in der Einheit die Vielfalt der Traditionen und Ordnungen bewahrt werde.[6] Die

Beratungen im August 1920 erzielten folgende Ergebnisse: Erstens sollen sich alle christlichen Kirchen an den Einigungsbemühungen beteiligen. Zweitens wird die Bewegung für Praktisches Christentum (Life and Work) und die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) unterschieden. Für die christliche Einigung des frühen 20. Jahrhunderts arbeiten die Friedensbewegung, der Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit, die Bewegung für Praktisches Christentum wie für Glauben und Kirchenverfassung. Drittens wird das *Exekutiv-Komitee* für Life and Work die Konferenz in Stockholm (1925), das *Continuation-Committee* für Faith and Order die Konferenz in Lausanne (1927) vorbereiten.

[6] Frieling: *Der Weg des ökumenischen Gedankens*, 1992, 62 und Gassmann: *Konzeptionen der Einheit*, 1979, 105-107, 111-113 : Preliminary Meeting on Faith and Order At Geneva, Switzerland, August 12-20 (12-16.) 08.1920 (A Pilgrimage Toward (s) Unity), Geneva, Athenaeum: The „Joint Commission“ of the Protestant Episcopal Church, USA geht über in das „Continuation Committee on Faith and Order”, in dem anglikanische, lutherische, reformierte, altkatholische, orthodoxe Kirchen und die nordamerikanischen, britischen sowie die kontinentaleuropäischen Freikirchen mitarbeiten.

4.2.2. Die Anstrengungen des Weltbundes zur Verständigung der Völker und zur Zusammenarbeit der Christen (1919 -1924)

Die Tagung des „Internationalen Komitees“ für den Weltbund in Oud Wassenaer (Niederlande) führte erstmals nach dem Ersten Weltkrieg Delegierte der Sektionen aus Europa und den Vereinigten Staaten zusammen. Die Delegierten aus den Niederlanden, der Schweiz und aus Skandinavien suchten Gelegenheiten zu schaffen, damit die Vertreter der Nationen, die am Krieg beteiligt waren, aufeinander zugingen. Die Gruppen aus Finnland, Lettland und Ungarn wollten sich nach dem Krieg neu orientieren. Die Vertreter der belgischen, britischen, französischen, italienischen und nordamerikanischen Sektionen kamen aus den Siegerstaaten. Sie machten Vorbehalte gegenüber der Beteiligung deutscher Delegierter geltend. Dickinson, der Leiter der britischen Delegation, lud durch Siegmund-Schultze die deutsche Gruppe ein. Er hatte mit George W. Nasmyth, dem Generalsekretär des „Internationalen Komitees“ in New York vereinbart, dass die Leitung der Tagung keine Bedingungen an deutsche Teilnehmer stellte. Die Fürsprache Dickinsons, das Entgegenkommen von Nasmyth und die erhalten gebliebenen Kontakte Siegmund-Schultzes bahnten den Weg zur Teilnahme der deutschen Weltbundsektion. Diese Vorbereitung und die Bemühung Söderbloms, den Willen zur Verständigung zu stärken, schufen die Voraussetzung für die Zusammenarbeit der Weltbundsektionen für den Wiederaufbau Europas und für die Annäherung der Kirchen.

Die Haager Konferenz (1919)

Zur Haager Konferenz[1] liegt vor: der vorbereitende Briefwechsel, der Bericht Deissmanns, das Protokoll des deutschen Ausschusses und der Bericht Siegmund-Schulzes. Die Grundlage für Deissmanns Bericht vom 08.10.1919 bildet das Verlaufsprotokoll der Beratungen in englischer Fassung. Die genannten Dokumente zeigen, dass am Rande der Tagung Begegnungen zustande gekommen sind, in denen Konflikte bearbeitet werden, die zwischen den Teilnehmern gestanden haben. Deissmann hat herausgestellt, dass die Begegnungen auf die Zusammenarbeit der Christen zum Wiederaufbau Europas hoffen lassen. Für Siegmund-Schultze ist wich-

[1] Briefwechsel Siegmund-Schultze und Dickinson, Juli bis September 1919 [EZA 51/D II,g] zur Vorbereitung der Tagung in Oud Wassenaer, 30.09. - 04.10.1919; ferner Bericht Deissmann, 08.10.1919 [Nachlass-Nr. 131], das Protokoll der deutschen Weltbundsektion mit 2 Anlagen, 07.11.1919 [Nachlass-Nr. 131] und Siegmund-Schultze, Bericht, in: *Die Eiche* 7.Jg. Nr. 4 (Dezember) 1919, 238-251.

tig gewesen, dass die christlichen Grundsätze für die Gesellschaft, Politik und Kultur wieder entdeckt sind. Er deutet das als Anzeichen der Korrektur nationalistischer Einstellungen unter den Delegierten der Weltbundsektionen.

Von der Ebene der Begegnungen aus kann folgendes Bild von der Haager Konferenz gezeichnet werden:

Alle Teilnehmer waren gleichberechtigt in der Konferenzarbeit verbunden; eine Atmosphäre war geschaffen worden, in der Verständigung möglich wurde. Die französischen, belgischen und italienischen Delegierten fanden Gelegenheit zur Aussprache mit den deutschen Teilnehmern. Schon am ersten Abend außerhalb der Konferenz fand auf Einladung der französischen Gruppe ein Gespräch statt. In den politischen Fragen, wie Kriegsschuldfrage, Verletzung des Völkerrechts durch Kriegshandlungen und die Bewertung des Vertrages von Versailles kam es zu heftigen Auseinandersetzungen. In dieser Situation griff Siegmund-Schultze ein und lenkte das Gespräch von der politischen Ebene auf die der christlichen Glaubensgemeinschaft, indem er das 1. Kapitel des 1. Johannesbriefes (Wort des Lebens, Wandel im Licht und Vergebung) verlas und mit einem Gebet schloss. Darauf erklärten die französischen und belgischen Teilnehmer: *Wir verurteilen den Krieg und die Vorstellung der Vergeltung.*[2] Erleichtert stimmten die deutschen Delegierten zu. Ein Händedruck bekräftigte die erreichte Verständigung.

In der Konferenzarbeit wurde diese Begegnung nicht weiter beachtet, aber aus der Sicht Siegmund-Schultze war die Verständigung am ersten Konferenztag der entscheidende Moment für die zukünftige Arbeit des Weltbundes.

Am zweiten Konferenztag traf ein Brief von W. Monod ein. Er gehörte nicht der französischen Delegation an. In diesem Brief war nach der Einstellung der deutschen Teilnehmer zur Verletzung der belgischen Neutralität gefragt worden. Die deutsche Delegation konnte keine politische Stellungnahme abgeben. Aber sie hatte die Antwort zu finden, die der Stimmung und den Zielen der Haager Konferenz entsprach. Deissmann formulierte eine Erklärung, die Siegmund-Schultze nach längerer Beratung zunächst mündlich vortrug. Die Schwierigkeit bestand darin, dass der Brief von Monod im Wortlaut den deutschen Delegierten nicht vorlag. Nach weiteren Überlegungen gab F. A. Spieker als Leiter der deutschen Delegation vor Beginn der Konferenzarbeit diese Erklärung ab: Die fünf Mitglieder der deutschen Delegation erklären

[2] Protokoll des deutschen Weltbund-Ausschusses, 07.11.1919, Seite 1-2 [Nachlass-Nr. 131] und Siegmund-Schultze, Bericht, *Die Eiche* 7.Jg. Nr.4 1919, 244-246 (Im Protokoll des deutschen Ausschusses ist zu lesen: „Nous condemnons la guerre et l' de revanche.").

persönlich, dass die Verletzung der belgischen Neutralität *moralisch falsch* gewesen ist. Die kritische Situation für die Arbeit des Weltbundes war überwunden und die Bereitschaft zur Verständigung eindeutig ausgesprochen.[3] Deissmann stellte in seinem Bericht heraus, dass die Haager Konferenz durch die Atmosphäre der Verständigung geprägt gewesen sei. Sie habe den Willen gestärkt, die Arbeit des Weltbundes trotz der Erfahrungen des Krieges fortzusetzen und die Zusammenarbeit der Christen zu fördern. Das Wichtigste mögen die privaten Gespräche gewesen sein.

Die Ergebnisse der Tagung, auf die sich die Delegierten geeinigt hatten, sind so zu formulieren:

- Die Menschenrechte der religiösen und kulturellen Minderheiten sollen beachtet werden.
- Die evangelischen Gemeinden in den ehemaligen preußischen Gebieten, die an Polen abgetreten worden sind, sollen in ihrer Eigenständigkeit erhalten bleiben.
- Der Völkerbund möge in seiner Satzung die Bestimmung aufnehmen, dass die „religiöse Freiheit“ grundsätzlich zu achten ist. Außerdem soll kein Staat von der Mitgliedschaft ausgeschlossen werden, wenn er die Satzung (covenant) anerkennt.

Der Beschluss zum Völkerbund ging auf die Bemühungen Deissmanns zurück, der für Deutschland, für Österreich und für Ungarn den Weg zur Völkergemeinschaft öffnen wollte, denn diese waren 1919 noch vom Völkerbund ausgeschlossen.

Deissmann schloss seinen Bericht: „Ich blicke im ganzen mit großer Befriedigung zurück und glaube feststellen zu dürfen, dass für den Wiederaufbau der kirchlichen Beziehungen ein verheißender Anfang wirklich gemacht ist, und dass diese kirchli-

[3] Deissmann, Manuskript für Siegmund-Schultze (02.10.1919!) als weitere Anlage des Protokolls des deutschen Weltbund-Ausschusses vom 07.11.1919 [Nachlass-Nr. 131];
in der Anlage zum Protokoll vom 07.11.1919 und in *Die Eiche* 7.Jg. Nr.4 1919, 245 ist die Versöhnungsgeste zwischen französischen und belgischen mit deutschen Delegierten festgehalten: „… we confess, we join hands, we condemn war, we condemn the idea of revenge”;
die Erklärung der deutschen Delegation ist im Protokoll und im Bericht *Die Eiche*, 1919 in der Formulierung wiedergegeben: „… we, the five German delegates to this conference, personally consider the violation of the Belgian neutrality in 1914 as morally wrong“.

chen Beziehungen eine ganz direkte Bedeutung auch für die Verwirklichung des Völkerbundgedankens haben werden."[4]

Die Auseinandersetzung um Deissmanns Beitrag im Rahmen der Haager Konferenz

Im Gegensatz zu Deissmann und Siegmund-Schultze ließen sich kirchliche Kreise in Deutschland nicht auf die Verständigung unter Christen ein, solange sie annahmen, dass Deutschland kein gleichberechtigter Partner wäre. Beispielhaft für die Berichterstattung kirchlicher Zeitungen über die Haager Konferenz war die Darstellung des „Bremer Kirchenblattes",[5] das in folgender Weise berichtete:

Die deutschen Delegierten haben in Oud Wassenaer ein freundliches Entgegenkommen erlebt. Die Ergebnisse der Konferenz weisen in die Zukunft. Wichtige Beschlüsse bestätigen das:

- Die Zusammenarbeit der Christen angesichts der Nöte in der Nachkriegszeit ist in Aussicht genommen.
- Der übernationale Charakter der christlichen Missionen wird betont.
- Die Hilfsorganisation für bedrängte Kirchen ist vereinbart.
- Die Delegierten haben erklärt, dass die christlichen Kirchen die Arbeit des Völkerbundes unterstützen sollen.

Die deutschen Teilnehmer haben keine politische Stellungnahme abgegeben, doch am Rande der Konferenz ist die Kriegsschuldfrage erörtert worden. Anzeichen der Verständigung mit den französischen und belgischen Delegierten sind erkennbar gewesen. Die damit verbundene Geste des Handschlages hat Deissmann als Hoffnungszeichen gedeutet, dass auf christlicher Grundlage zusammengearbeitet werden kann.

Die Darstellung wendet sich aber dann gegen Deissmann, denn dessen Einschätzung der Verständigungsbereitschaft der Delegationen während der Haager Konfe-

[4] Deissmann, Bericht, „Die Haager Konferenz" vom 08.10.1919, Seite 4-5 [Nachlass-Nr. 131] und Siegmund-Schultze, Bericht, „Die Haager Konferenz", in: *Die Eiche* 7.Jg. Nr.4 1919, 250-251 fasst zusammen: Das Bewusstsein von Recht und Unrecht ist neu erwacht. Die christlichen Grundsätze waren in der Wirtschaft, Politik und Gesellschaft, auch im Leben des Einzelnen nicht mehr gültig. Die Tagung hat gegen die Lähmung des christlichen Geistes das Christusbekenntnis und den gemeinsamen Auftrag der Christen gestellt. Das Wort Henry Hodkins hat sich bewahrheitet: Die Einigkeit der „Jünger Jesu" ist durch den Krieg und durch den wirtschaftlichen Konkurrenzkampf nicht zerstört worden.

[5] „Bremer Kirchenblatt" 55.Jg. Nr.43 (26.10.1919) und 56.Jg. Nr.4 (25.01.1920) [Nachlass-Nr. 131 und (Nr. 128 -131 Zeitungsausschnitte zur Berichterstattung über die Haager Konferenz)].

renz ist von der ausländischen Presse gegen Deutschland verwendet worden. Deissmann irre sich, wenn er annehme, die Christen in Frankreich und Belgien könnten die Öffentlichkeit ihrer Länder schon zu einer gerechten Beurteilung der Kriegsschuld und des Kriegsverlaufes bewegen. Die Erwartung müsse Schwärmerei genannt werden, denn der christliche Glaube und das Volkstum werde in Europa so stark verbunden, dass die Vorstellung von einer weltweiten Einigung der Christen und von der Versöhnung der Völker kaum etwas anderes als Illusion sei. Zur Begründung müsse auf die zur Zeit der Haager Konferenz erhobene Forderung der Entente, Kaiser Wilhelm II. und andere Persönlichkeiten der politischen und militärischen Führung auszuliefern,[6] hingewiesen werden.

Deissmann geriet auch in die Auseinandersetzung mit Otto Dibelius um die Bewertung der Haager Konferenz und ihre Bemühungen um Verständigung. Die Redaktionsleitung der *Täglichen Rundschau*[7] drängte Deissmann, seine Darstellungen und Erwiderungen auf die von Dibelius gegen ihn gerichtete Kritik zu korrigieren. Dieser blieb jedoch bei seiner Einschätzung der Konferenz. Monod habe zwar in seinem Brief nach der Einstellung zur Verletzung der belgischen Neutralität gefragt, aber nicht einseitig die Anerkennung der Kriegsschuld gefordert. Keiner der deutschen Teilnehmer habe die Frage der Verantwortung für den Ausbruch und Verlauf des Krieges im Sinne des Vertrages von Versailles anerkannt.

Anregungen des Weltbundes zur christlichen Einigung (1919 -1924)

Nathan Söderblom hatte Oktober 1919 im Rahmen der Haager Konferenz, an die Friedensinitiativen während des Ersten Krieges anknüpfend und auf die Konferenz der internationalen Arbeiterbewegung im Februar 1919 verweisend, vorgeschlagen,

[6] Vorbehalte gegenüber Deutschland hat Deissmann in der nordamerikanischen Presse gefunden: „The Christian Advocate", Pittsburgh (Methodist Episcopal Church, USA) May 15, 1919 und „The International Friendship-News Letter (American Branch of the World Alliance), New York No 7 October 1,1924 [Nachlass-Nr. 586] Advocate: „If the Prussian military system and Hohenzollernism […] are gone and are not allowed to come back, then we have duty to the German People";
News Letter: „When we fought Germany we were fighting the destructive spirit of militarism";
Brief W. Monod an Siegmund -Schultze, 18.02.1920 (La Revue du Christianisme social No 3, 1920, 191ff.): Die Verletzung des „Völkerrechts im Kriege" durch die deutsche Militärführung ist nicht als Unrecht bezeichnet worden. Kriegsschuldige bleiben unbestraft. Die preußisch-nationalen Kreise sind auch in der Weimarer Republik einflussreich. Die Antwort Siegmund-Schultzes in: *Die Eiche* 8. Jg. Nr. 3, 1920, 223-227: Militarismus wird nicht von allen Deutschen vertreten. Die Auslieferung Wilhelms II. ist eine überzogene Forderung.

[7] Kontroverse Deissmanns mit der Redaktionsleitung „Tägliche Rundschau", Januar, März, Juni 1920 (v.a. die Veröffentlichungen vom 15.+ 31.01.1920) [Nachlass-Nr. 131, 132, 135].

die christlichen Kirchen zusammenzuführen.[8] Amerikanische, britische und deutsche Delegierte des Weltbundes erörterten den Vorschlag und stießen auf erhebliche Schwierigkeiten. Der Weltbund war nur in den nordamerikanischen Denominationen und in den britischen Freikirchen anerkannt, die meisten Kirchen erklärten dagegen den Weltbund für die Planung des Dialogs der Kirchen als nicht zuständig. Offen blieb auch die Frage, ob nur die protestantischen Kirchen oder auch die anglikanische, die römische und orthodoxe Kirche einbezogen werden sollen.

Die Anregung Söderbloms wurde im November 1919 in Paris durch Vertreter der skandinavischen, schweizerischen Kirchen und des Federal Council sowie des französischen Protestantismus beraten. Randall Davidson, Erzbischof von Canterbury, machte im Blick auf die Beratungen deutlich, dass die anglikanische Kirche sich beteiligen könne, wenn die Thematik der geplanten Kirchenkonferenz genau bestimmt wird und die römische Kirche sowie die orthodoxen Kirchen einbezogen werden. In Paris wurde vereinbart, im Sommer 1920 in Genf den Dialog der Kirchen vorzubereiten. Es wurde erwogen, die Frage des Bekenntnisses zugunsten der Arbeit für den Weltfrieden und für soziale Gerechtigkeit zurückzustellen. Die Forderung Davidsons nach der Beteiligung des Katholizismus und der Orthodoxie entsprach den Vorstellungen Söderbloms, nicht aber den Ansichten, die im Federal Council und im Schweizerischen Kirchenbund vertreten wurden. Der Federal Council hatte bereits im Dezember 1919 seine Arbeitsgruppe zur Vorbereitung einer Kirchenkonferenz gebildet. Sie zielte darauf, die Einigungsbemühungen in Europa maßgeblich mitzugestalten. Im Juli 1920 formulierte die skandinavische Bischofskonferenz, nicht nur die kirchliche Einheit des nordeuropäischen und baltischen Luthertums zu stärken, sondern auch die Verantwortung für die Einigung der Christen zu übernehmen. Söderblom und Macfarland erreichten durch ihre Zusammenarbeit, dass die Vorbereitungen im August 1920 stattfanden. Es zeichnete sich ab, dass die erste Tagung unter Leitung des Federal Council, die zweite unter Leitung der Protestant Episcopal Church durchgeführt wird. Demgegenüber wurden Befürchtungen in europäischen Kirchen geäußert, dass die politischen Spannungen zwischen den am Ersten Weltkrieg beteiligten Staaten in die Beratungen hineingetragen werden, wenn nicht die

[8] Kerner: *Luthertum und Ökum. Bewegung*, 33-34 und Anhang, Dokument-Nr. 2 (S. 358ff. Kerntext, S. 361ff.Ergänzung): Söderblom legte am 02.10.1919 in Oud Wassenaer sein Memorandum „Internationale Freundschaft durch evangelische Katholizität“ vor;
dazu Peter Ainslie, Art., „The Church And The International Peace”, in: *The Christian Union Quarterly*, Vol. IX, No 3, January 1920 in Bezug auf Minutes of Meeting of the International Committee, held at Hague, Sept. 30 - Oct. 4, 1919, in: The Handbook of World Alliance, London 1925, p. 40-45 (Report To International Committee, 1919 -1922).

skandinavischen Lutheraner die Hauptverantwortung tragen.[9] Die auf der Ebene des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit erprobte Zusammenarbeit legte die Einigung der protestantischen Christenheit nahe. Die skandinavischen und die anglikanischen Kirchen drängten auf die Beteiligung der orthodoxen Kirchen, nach Möglichkeit auch der römischen Kirche.[10] Die anglikanischen und die skandinavischen Kirchen hatten die Beziehungen zur Orthodoxie intensiviert, weil diese durch die Russische Revolution, durch den Zusammenbruch der Habsburger Monarchie und durch die Auflösung des Osmanischen Reiches in Gefahr geraten war. Söderblom pflegte Beziehungen zu Germanos, dem Vertreter des Patriarchats von Konstantinopel. Die Vorstellungen beider Kirchenführer von der christlichen Einigung waren Voraussetzungen, dass Germanos an der Ausarbeitung der Enzyklika von 1920 mitwirkte. Beide arbeiteten an den Grundlagen für die Enzyklika des Patriarchats von Konstantinopel, weil die Gesichtspunkte der westeuropäischen und nordamerikanischen Kirchen hinsichtlich der Einigungsbestrebungen zu beachten waren. Die Enzyklika begründete die Annäherung der Orthodoxie an die Kirchen Westeuropas und Nordamerikas[11]: In Analogie zum Völkerbund (Koinonia toon ethnoon) wird die Vorstellung von der Gemeinschaft der Kirchen vor dem Hintergrund der politischen und wirtschaftlichen Krise Osteuropas und des Nahen Ostens entwickelt. Es sei nötig, dass die Orthodoxie in den sich anbahnenden Begegnungen nicht abgewertet werde. Zu den Formen der Annäherung könne gehören, die christlichen Feste terminlich anzugleichen, die Vorhaben und Entscheidungen der Kirchenleitungen aufeinander abzustimmen und kirchliche Einrichtungen gemeinsam zu nutzen. Das Sendschreiben wies zudem nachdrücklich darauf hin, dass in Fällen des Notstandes die Unterstützung im pastoralen Dienst an den orthodoxen Gemeindegliedern durch Geistliche der anglikanischen und lutherischen Kirchen erbeten werde.

---

[9] Kerner: *Luthertum u. Ökum. Bewegung*, 38-41, 41-45: 17.11.1919 Beratungen in Paris und 10.12.12.1919 Sonderkomitee des Federal Council zur Vorbereitung einer Kirchenkonferenz, ferner 22.-28.07.1920 skandinavisch-baltische Bischofskonferenz sowie 09.-11.08.1920 Tagung unter Leitung des Federal Council in America und 12.-16. (17.-21.) 08.1920 unter Leitung der Protestant American Episcopal Church);
cf Correspondence Macfarland, Gardiner, July 21+Oct. 29,1919 [WCCA 23.0.005/30]: „turning towards Europe" (Cooperation with Skandinavian, Holland, France, Switzerland / League of Nation goes to Geneva, Church-Conference may be in Geneva / Federal Council exercising a real leadership in this matter).

[10] Kerner: *Luthertum u. Ökum. Bewegung*, 45, 59 [Kerner, 374, Dokument-Nr. 5] (nach kontroverser Diskussion Einladungsschreiben des skandinavischen Episkopats an Papst Benedikt XV, 20.02.1921, die Antwort des Papstes vom 13.04.1921 würdigt die christlichen Einigungsbemühungen, lehnt aber die Einladung zur Kirchenkonferenz ab.).

[11] „Encyclical Letter from Patriarchate of Constantinopel" January 1920, in: (Ed.) Bell, *Documents On Christian Unity*, First Series No 13; vgl. Weiße: *Praktisches Christentum*, 135-141 (Anglikaner und skandinavische Lutheraner intensivierten seit Ende des 19. Jahrhunderts Kontakte zur Orthodoxie).

Im gleichen Jahr 1920 wandte sich die anglikanische Bischofskonferenz an die Christenheit.[12] Die Bischofskonferenz als Leitungsorgan der anglikanischen Weltgemeinschaft entwarf angesichts der andauernden Gefahr für den Weltfrieden die „Vision" zukünftiger Einheit der Christenheit: Die Kirche ist zum „weltweiten Dienst für das Reich Gottes" gerufen. Die zentrale Aussage lautet „This means an adventure of goodwill and still more of faith, for nothing less is required than a new discovery of the creative resources of God ".[13] Die anglikanische Weltgemeinschaft stellt sich in den Dienst der Christenheit. Sie orientiert sich an dem in ihrer Tradition entstandenen „Quadrilateral" als verbindliche Grundlage in dem Dialog der Kirchen. Entsprechend werden in den angefügten Resolutionen die notwendigen „Schritte" definiert: Erstens ist der Zusammenhalt der anglikanischen Weltgemeinschaft zu festigen. Zweitens sind die Beziehungen zu den presbyterianischen Kirchen und Freikirchen des Commonwealth und in den Vereinigten Staaten zu erweitern. Drittens hat die anglikanische Kirche die bedrängte Lage der Orthodoxie zu berücksichtigen. Viertens soll der Dialog mit den lutherischen Kirchen und der altkatholischen Kirche Kontinentaleuropas verstärkt werden.[14]

Der „Aufruf an die Christenheit" wurde als Dokument der Selbstkritik und des ebenso mutigen wie kreativen Eingehens auf die Krise Europas seit dem Ersten Weltkrieg interpretiert. Denn in ihm habe die anglikanische Kirche anerkannt, dass sie den Ersten Weltkrieg nicht rechtzeitig als „Selbstzerstörung" Europas bezeichnet habe. Dieser Krieg sei nicht nur eine „Episode" der europäischen Geschichte gewesen, sondern durch ihn sei die Krise der Industriegesellschaft und die Zerstörung der gemeinsamen europäischen Kultur offensichtlich geworden.[15]

---

[12] (Ed.) G. K. A. Bell, *Documents On Christian Unity*, 1920, First Series (1920-1924), London 1924: „An Appeal To All Christian People". From The Bishops Assembled In The Lambeth-Conference of 1920, No 1 (6 th Lambeth-Conference July 5 to August 20, 1920): Die Dokumentation Bells beginnt mit dem Text des Aufrufs 1920, der aus dem Rahmentext, 9 Zentralthesen und aus dem Anhang mit 20 Resolutionen zur Anwendung des Aufrufs im Dialog der Kirchen besteht (vgl. Siegmund-Schultze, Bericht, in: *Die Eiche* 9. Jg. Nr. 2, 1921, 94ff .

[13] Bell, *Documents*, No 1, p. 3: thesis 5, Line 74 -78; dazu p. 2f. : thesis 2 - 4 / p. 3ff. : thesis 6 - 9.

[14] Bell, *Documents*, No 2, p. 5-12 (No 10-31 „Resolutions on the Reunion of the Christendom").

[15] Hubert Murry Burge, Bishop of Oxford, Art., „The Context of the Lambeth Appeal and the Resolutions", in: *The Constructive Quarterly* Vol. IX, 1921, 234 - 241; William Adams Brown, presbyterianischer Theologe in New York, Art., „How We May Unite", in: *The Constructive Quarterly* Vol. IX, 1921, 286-288 ; dazu Siegmund-Schultze, „Besprechung des Aufrufs", in: *Die Eiche* 9.Jg. Nr. 2 1921, 95.

Spannungen zu Beginn der christlichen Einigungsbemühungen (1919 -1922)

Während der Tagung zur Gründung des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit 1914 in Konstanz hatte Siegmund-Schultze mit Gardiner erörtert, wie die Annäherung der Kirchen voranzubringen sei. 1920 bat Gardiner Siegmund-Schultze als Schriftführer der deutschen Sektion des Weltbundes den DEKA zu bewegen, für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands Personen und Institutionen zu nennen, die für die Vorbereitung von Kirchenkonferenzen anzusprechen waren. Siegmund-Schultze wandte sich an den EOK und an den DEKA. Im März und April 1920 unterrichtete Gardiner direkt den DEKA über die Vorbereitungen, während Macfarland Julius Richter, ebenfalls Mitglied der deutschen Sektion des Weltbundes, über die Vorbereitungen des Federal Council in Kenntnis setzte. Im Juli 1920 sandte die skandinavische Bischofskonferenz sowohl an die Kirche von England als auch an den DEKA Botschaften, in denen die Beteiligung an den Vorbereitungen erbeten wurde. Die Kirche von England und die Orthodoxie gingen auf die skandinavischen Anregungen ein. Von deutscher Seite wirkten nur Vertreter der Freikirchen, des Reformierten Bundes und einige Mitglieder der deutschen Sektion des Weltbundes mit. Der Weltbund erwies sich als die Ebene, auf der Christen nach dem Ersten Weltkrieg einander begegneten, das galt auch für Christen aus Deutschland.[16] Der DEKA im Auftrage der Landeskirchen wies 1920 jedoch die Einladung zurück. Die Ablehnung, an der Vorbereitung in Genf mitzuwirken, wurde so begründet:

„Unser deutsches Vaterland und die Evangelische Kirche“ sind mit Verleumdungen verfolgt worden. Christliche Kirchen der „feindlichen Länder“ sind nicht dagegen aufgetreten. Der Friedensvertrag von Versailles zerstört die Existenz des deutschen

[16] Siegmund-Schulze, Bericht, in: *Die Eiche*, 9.Jg. Nr.2 1921, 98-99, 121-125 und in: *IKZ* (11) Heft 1, 1921, 30-65 (Tagungen in Genf 10.-12.08.1920 unter Leitung des Federal Council und 12.-21.08.1920 unter Leitung der Protestant Episcopal Church)
Voraus ging der Brief R. H. Gardiner durch Fr. Siegmund-Schultze an DEKA, Boston 05.01.1920 [Nachlass Deissmann-Nr. 17] und das Schreiben Gardiners an Siegmund-Schultze, 12.03.1920, mit Einladung Gardiners an DEKA unter Präsident R. Moeller, 26.03.1920 [ehemaliges SÖA EZA 51/DI,1+V, 1+2]. Es folgte das 2. Schreiben Gardiners an DEKA, 24.04.1920, über das am 08.05.1920 der DEKA unter Vorsitz Reinhard Moellers beriet.
Am 02.07.1920 wandte sich Söderblom unter Hinweis auf den skandinavischen Episkopat an DEKA und mit Durchschrift des Schreibens vom 02.07.20 an Siegmund-Schultze. Am 10.07.1920 lehnte der DEKA trotz Intervention Söderbloms die Einladung Gardiners unter Bezugnahme auf die Entschließung des Deutschen Evangelischen Kirchentages in Dresden, 01.- 05.09.1919 ab. [EZA 5 / CI,1,1]
Die Dokumente [EZA 1 / A_2 / 18] und die Kopien des Briefwechsels Dickinson, Deissmann, DEKA, Siegmund-Schultze, 1920-1922 [Nachlass Deissmann-Nr.17, 32, 75] lassen erkennen, dass der DEKA Siegmund-Schultze und den Weltbund für die Kommunikation mit anderen Kirchen nicht als zuständig erachtet.

Volkes. Die Seeblockade fordert Tausende von Opfern. Die französische Besatzungspolitik verletzt das Völkerrecht und erniedrigt die deutsche Bevölkerung. Die Arbeit der deutschen Missionsgesellschaften wird im Machtbereich der Entente unterbunden. Die Begegnung mit Vertretern der Kirchen aus den „feindlichen Ländern" widerspricht der „christlichen Wahrheitigkeit".[17]

Die französischen und belgischen Protestanten waren im August 1920 in Genf anwesend, sie machten aber ihre Mitarbeit von Bedingungen abhängig, die in den Erklärungen ihrer Kirchenleitung formuliert worden waren.[18]

Die Erklärung der Generalversammlung legte dar, die Zusammenarbeit der Kirchen wird gelingen, wenn sie ihre Friedensaufgabe in der Nachfolge ihres Stifters erkennen und erfüllen. Der Friede kann nicht von der Gerechtigkeit getrennt werden. Diese Grundthese leitet folgende Deutung des Ersten Weltkrieges ein, in der die Krise des europäischen Christentums und seiner Kultur artikuliert wird: Der göttliche Geist möge diejenigen zur Reue und zur Wiedergutmachung drängen, die den Zusammenbruch (cataclysme) verursacht haben. Die Kirche solle in der ersten Reihe stehen, die „heilige Sache" des Völkerbundes zu unterstützen, eine Aufgabe von prophetischer, christlicher und protestantischer „Inspiration". Das Wort *cataclysme* weist semantisch entsprechend seiner griechischen Herkunft auf die Deutung des Krieges als „Weltkatastrophe", wie in den Metaphern von der „großen Flut" oder der „Untergang im Feuer und Erdbeben" zum Ausdruck kommt und den Aussagen „Zusammenbruch der Kultur" und „Dammbruch" in den Erklärungen europäischer Persönlichkeiten aus Wissenschaft und Kultur entspricht. Die Entscheidung des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit, den Völkerbund zu unterstützen, wird ausdrücklich als Aufgabe der Kirche angenommen und auf die geistlichen Fundamente des französischen Protestantismus bezogen.

Die Erklärung des Vorstandes hebt hervor: Der französische Protestantismus ist bereit, die Zusammenarbeit der Kirchen zu fördern. Jedoch zwischen den am Krieg beteiligten Völkern und Kirchen steht ein „moralisches Problem". Es besagt, dass Deutschland und Österreich den Krieg ausgelöst haben. Deutsche Delegierte haben anlässlich der „Haager Konferenz" die Verletzung der belgischen Neutralität als Un-

[17] August Wilhelm Schreiber: *Kirchliche Einheitsbestrebungen*, Leipzig 1921, Beilage Dokument-Nr. 2, 56-59 (vgl. Verhandlungen des DEKT Dresden, 1919, 57-58, in: *Huber/Huber* Bd. IV, Berlin 1988, Dok.-Nr. 267).

[18] A. W. Schreiber: *Kirchl. Einheitsbestrebungen*, 55-57 (Beilage Dokument-Nr.1+3+4, diese mehrfach im Nachlass Deissmann [Nr. 805, 814, 1137]); die Dokumente enthalten die Erklärung der Generalversammlung des französischen Protestantismus vom 21.11.1919 und das Votum des Vorstandes der Vereinigung des französischen Protestantismus vom 10.08.1920.

recht bezeichnet. Aber der Protestantismus in Deutschland und Österreich und Ungarn hat zu dieser Frage bisher geschwiegen. Er hat sich nicht aus dem „Bann der Staatshörigkeit“ lösen können. Die Zusammenarbeit der Kirchen kann nur gelingen, wenn dieser „Niederbruch des Gewissens“ erkannt und geheilt wird.

Vor Beginn der ersten Tagung unter Leitung des Federal Council sowie vor der zweiten unter Leitung der Protestant Episcopal Church machten die französischen und belgischen Delegierten ihre Vorbehalte geltend. Die Auseinandersetzung des ersten Tages setzte die Akzente, indem Frédéric Dumas den französischen Standpunkt unter Berufung auf die Erklärungen seiner Kirchenleitung von 1919 und 1920 erläuterte.[19]

Dumas artikulierte den französischen Standpunkt so: Die französische und belgische Mitarbeit ist an die Bedingung geknüpft, dass die deutschen, österreichischen und ungarischen Kirchenleitungen offiziell erklären, dass ihre Regierungen für den Ausbruch und für die Folgen des Krieges verantwortlich sind. Während des Krieges haben die Kirchen in Deutschland, in Österreich und Ungarn der Militärpolitik nicht widersprochen. Das müsse aber nach Ende des Krieges möglich sein. An dem in Oud Wassenaer deutlich gewordenen Geist der Versöhnung wollen die französischen und belgischen Protestanten festhalten. Nur das „Gewissensproblem“ bestehe nach wie vor, weil die deutschen, österreichischen und ungarischen Kirchen offiziell keine Stellung bezogen haben.

In der anschließenden Kontroverse wurde deutlich: Die französischen und belgischen Protestanten seien nicht auf Rache aus, sondern das „Gewissensproblem“ müsse bearbeitet werden, wenn die Kirche als „Dienerin der Wahrheit und Gerechtigkeit“ glaubwürdig sein wolle. Das gemeinsame Unternehmen der „evangelischen Christenheit“ werde nicht erfolgreich sein, wenn nicht die authentische Kundgebung des deutschen, österreichischen und ungarischen Protestantismus erfolge. Macfarland stellte daraufhin den Antrag, die Delegierten mögen den französisch-belgischen Standpunkt annehmen und das Problem der Verantwortlichkeit fachlich klären lassen, letztlich gehe es doch um die Verantwortung für die Kriegsschäden in Nordfrankreich und Belgien. Ein anderer Vorschlag lautete, das „Gewissensproblem“ anzuerkennen, aber die Zusammenarbeit der Christen als Hauptziel nicht aufzugeben und insofern die nationalen Standpunkte zu relativieren. August Wilhelm Schreiber gab aus seiner Sicht wieder, wie die Leitung der Tagung mit dem Vorstoß Dumas

[19] Erklärungen des franz. Protestantismus (Fédération Protestante de France), in Preliminary Meeting to consider an Universal Conference … on Life and Work, Genève August 10, 1920.

umgegangen war.[20] Er stellte dar: Die Delegierten haben zum Ausdruck gebracht, bei allem Verständnis für das „Empfinden“ der französischen und belgischen Christen könne nicht von einzelnen deutschen Delegierten die Verurteilung ihrer Regierung verlangt werden. Amerikanische Vertreter haben daran erinnert, dass nach den Erfahrungen des Bürgerkrieges in den Vereinigten Staaten, Schuldgeständnisse zu erzwingen, nicht der Verständigung dient. Aufgrund dieser Haltung der Teilnehmer meinte Schreiber „eine deutliche Antwort“ auf die französischen und belgischen Vorbehalte geben zu müssen, deshalb führte er vor den Delegierten in Genf aus: Die Erklärung der deutschen Delegierten in Oud Wassenaer 1919 sei als deren private Meinung zu bewerten, die weder in kirchlichen noch in gesellschaftlichen Kreisen Deutschlands Zustimmung gefunden habe. Ferner müsse den Erklärungen der französischen Kirchenleitung die des deutschen Leitungsorgans, nämlich des DEKA, entgegengestellt werden. Danach haben die evangelischen Landeskirchen auf die „Empfindungen der Menschen in Deutschland“ Rücksicht zu nehmen, denn sie erleben das „Diktat von Versailles“ als Gewaltakt, zu dem die Kirchen des „feindlichen Auslands“ bisher geschwiegen haben.

Siegmund-Schultze stellte in seinem Bericht die Auseinandersetzung um den Vorstoß der französischen und belgischen Protestanten in diesen Zusammenhang:[21] Siegmund-Schultze hatte während der ersten Tagung in Genf durch persönliche Gespräche mit französischen und belgischen Delegierten die Spannungen zu entschärfen versucht. Er hatte zudem Schreibers Auftritt missbilligt, vor allem dessen Distanzierung von der Erklärung der deutschen Delegierten in Oud Wassenaer, weil dadurch der Versöhnungswille der Christen in Deutschland in Zweifel gezogen wird. Besier betonte daher unter Berufung auf Siegmund-Schultze, dass es keineswegs

[20] A.W. Schreiber: *Kirchliche Einheitsbestrebungen,* Leipzig 1921, 23 -25;
Besier: Krieg-Frieden-Abrüstung, 130-134 (Erklärung A.W. Schreibers); W. Weiße: *Praktisches Christentum*, 90f ; vgl. Wallau: *Die Einigung der Kirche* …, 234 (Brief des schwedischen Botschafters in Paris an Söderblom, 21.03.1919: Den protestantischen Christen in Frankreich und Belgien begegnet die Mehrheit der Bevölkerung mit Misstrauen. Es wird unterstellt, sie vertreten eine „germanische Religion“. Umso mehr müssen sie sich mit der französischen Nation solidarisch erklären.).

[21] Siegmund-Schultze, Bericht, in: *Die Eiche* 8.Jg. Nr.3 1920, 223-237; Besier: *Krieg-Frieden-Abrüstung*, 132ff. beruft sich auf den Bericht in *Die Eiche*, 1920 (Der 1.Tagung in Genf war das Schreiben von Monod an Siegmund-Schultze, 18.02.1920 vorausgegangen, veröffentlicht in: *La Revue du Christianisme social* No 3, 1920, 191-199. Monod an Siegmund-Schultze als Schriftführer der deutschen Weltbund-Sektion: Der deutsche Protestantismus habe bisher geschwiegen zur kaiserlichen Kriegsführung, zur Ermordung von Sozialisten und zur Ehrung von Nationalisten. Mit Rücksicht auf Monods schwerer Erkrankung hatte Siegmund-Schultze nach Rücksprache mit Söderblom im Sept. 1920 geantwortet: In Deutschland seien nicht nur Nationalisten politisch aktiv. Aber die Weimarer Republik habe mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen, die innere Stabilität sei nicht erreicht, dafür seien auch die ehemaligen Kriegsgegner verantwortlich. Vgl. Siegmund-Schultze, Berichte, in: *Die Eiche* 9. Jg. Nr.2 1921, 98 -118 und in: *IKZ* (11) 1921, 30-65.

Schreibers Verdienst gewesen sei, dass die Beratungen in Genf nicht abgebrochen wurden. Vielmehr habe die Leitung des Federal Council im Einvernehmen mit der Mehrheit der Delegierten darauf geachtet, die beginnende Zusammenarbeit der Christen nicht zu gefährden. Besier verwies zudem auf die den Tagungen in Genf folgende Kontroverse in der französischen und schweizerischen Presse.[22] Sie zeige, dass das Anliegen der französischen und belgischen Christen unabhängig von der Einstellung zu Verantwortlichkeiten im Krieg hätte anerkannt werden sollen. In der Kontroverse sei im Wesentlichen so argumentiert worden: Der „christliche Kongress" weigere sich, das „Gewissensproblem" und die Bedeutung der moralischen Frage nach der Verantwortung für die Führung des Krieges und die Wiedergutmachung der Schäden anzuerkennen. Der Kongress der Sozialistischen Internationale habe das Problem ebenfalls erörtert. Die Vertreter der deutschen Sozialdemokratie haben die „Verbrechen" der deutschen Regierung anerkannt, die durch den „Dämon des Imperialismus" verderbt gewesen sei.

Der Federal Council und die Protestant Episcopal Church hatten sich bemüht, den Dialog der Kirchen voranzubringen. Die europäischen Kirchen folgten aufgrund ihrer Traditionen, aber ebenso gehemmt durch die zwischen ihnen bestehenden politischen Spannungen diesen Bestrebungen nur zögernd.[23]

Charles Brent fasste die Erfahrungen der Vorbereitungstagungen in Genf in den Ausdruck „Pilgrimage towards Unity in the broken Church".[24] Er unterschied "controversy" und „conference", die Unterscheidung besagte, nicht politische Konflikte und kirchliche Lehrstreitigkeiten sollen in Zukunft die Begegnungen der Christen bestimmen, sondern die Bereitschaft, in gegenseitiger Anerkennung die Argumente und Aspekte zusammenzutragen. Der Respekt vor der Überzeugung des Gesprächspartners werde größeres Gewicht erhalten als die Rechtfertigung der eigenen

[22] Besier: *Krieg-Frieden-Abrüstung*, 134 und Kerner: *Luthertum u. Ökum. Bewegung*, 35 (Anm. 33): Exemplarisch für die Kontroverse in der französischen und schweizerischen Presse: *La Revue Du Christianisme social*, Novembre 1920, 653-654 (Die Kontroverse bezog sich u.a. auf den 10. Kongress der II. Sozialistischen Internationale vom 02.- 08.02.1919 in Bern, auf den Söderblom bei der Einbringung seines Memorandums in Oud Wassenaer hingewiesen hatte, um zu verdeutlichen, dass die Kirche die Arbeiterbewegung anerkennen muss.) .

[23] A. W. Schreiber: *Kirchliche Einheitsbestrebungen*, 44 und 50.

[24] Charles H. Brent, Rede, „A Pilgrimage Towards Unity", Geneva, Switzerland August 21, 1920 (Ch. H. Brent chairman of the Preliminary Meeting of the World Conference on Faith and Order), in: Bell, *Documents on Christian Unity*, First Series No 4, Report, Preliminary Meeting held at Geneva August 12-21, 1920;
die Urfassung dieser Abschlussrede in: Charles Henry Brent, „manuscript" division, a register of his papers, Washington 1959 [Library of Congress, Washington SL Ms 2 LC 1, X,1] in Verbindung mit „biographical material", not separately cataloqued, New York Public Library [AN … n. C3, No 21] zur Frage der Unterscheidung Life and Work und Faith and Order.

Position. In Genf habe sich gezeigt, niemals zuvor seien die Kirchen verschiedener Traditionen gemeinsam unterwegs gewesen, um ihre gegenseitige Abgrenzung in kirchlicher, kultureller und nationaler Hinsicht zu durchbrechen. Jetzt haben die Kirchen begonnen, die „Kräfte des Christentums“ zusammenzufassen, um für die gerechte Gesellschaft sowie für den Frieden zu arbeiten und zu versuchen, ihren Glaubensstandpunkt neu zu bestimmen.[25]

Deissmann hatte wegen seiner Erkrankung 1920 und 1921 nicht an den Vorbereitungen der Kirchenkonferenzen teilnehmen können. Die Entwicklung des Dialogs der Kirchen, der durch das Internationale Komitee des Weltbundes angestoßen war, blieb ihm gegenwärtig. Er unterstützte die Anstrengungen von Gardiner, Macfarland und Söderblom, durch Siegmund-Schultze den DEKA für den Dialog zu gewinnen.[26]

Im Februar 1922 sandte der Federal Council in der Form des Briefes an Deissmann die Botschaft „An die christlichen Kirchen Deutschlands“. Dieser gab sie an das Amt des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes und damit in die Zuständigkeit des DEKA. Sie brachte zum Ausdruck: Die Bedeutung der evangelischen Kirchen in Deutschland darf nicht verkannt werden, daher sind sie in die neu entdeckte Sendung der Christenheit einzubeziehen. Es gelte, die „gegenwärtige Leidenszeit gemeinsam zu tragen, zu heilen und wiederaufzubauen“. Die „Bitterkeit der Vergangenheit“ müsse überwunden werden. Deissmanns erneuertes Vertrauen zu Macfarland und vor allem das Ansehen Söderbloms veranlasste den DEKA, sich mit der Frage der Beteiligung an den Vorbereitungen für Life and Work zu befassen.

Söderblom besuchte den zweiten Deutschen Evangelischen Kirchentag in Stuttgart, September 1921 und die Lutherfeier in Wittenberg, März 1922, um den deutschen Protestantismus für die Zusammenarbeit der Christen zu gewinnen. Es gelang, den sächsischen Landesbischof Ludwig Ihmels zu überzeugen, dass der reformatorische Grundgedanke der Rechtfertigung in der Bewegung Life and Work zur Geltung ge-

[25] Brent, Abschlussrede, *Pilgrimage*, 386 (Line 14ff., 25ff.), 387 (Line 39-42); vgl. Epting: *Ein Gespräch beginnt,* 1972, Verzeichnis Nr. 48, 386ff.

[26] Abschriften der Korrespondenz im Nachlass Deissmanns (Brief Gardiners an DEKA über Siegmund-Schultze, 05.01.1920 / Brief DEKA an Siegmund-Schultze, 12.03.1920 / die Absage des DEKA an Gardiner mit Begleitschreiben für Deissmann, 10.07.1920 / Brief Gardiners an Deissmann mit der Bitte um finanzielle Unterstützung der Beratungen in der Bewegung Faith and Order, 11.08.1920 / Antwortbrief Deissmanns an Gardiner mit der Spendenangabe von 30,- Mark, 06.04.1921) [Nachlass-Nr. 17]; dem entspricht die Korrespondenz Siegmund-Schultze, Gardiner 1920 / 21 [EZA 51/ DV, 1 +2] und Correspondence Macfarland, Gardiner, Dec. 31, 1920 / Jan. 5+10, 1921 (church unity: by cooperation and to convince that Faith and Works are inseparable.) [WCCA 23. 0. 005/ 30];

bracht werden kann.[27] Der im Mai 1922 neu konstituierte DEKA beschloss nach Beratungen mit Söderblom, den so genannten „Auslandsausschuss“ zu bilden. Dieser Beschluss wurde im Juli 1922 verwirklicht. Aus diesem Ausschuss entsandte der DEKA im Juli 1922 vier Delegierte in das zur Vorbereitung der Konferenz für Life and Work errichtete „Internationale Exekutiv-Komitee“: Adolf Deissmann, Ludwig Ihmels, Reinhard Moeller, Walter Simons. Söderblom hatte in Kauf genommen, auf Siegmund-Schultze, den erfahrenen Mittler zwischen dem deutschen Protestantismus und der europäischen wie nordamerikanischen Christenheit, zu verzichten, um die Zustimmung des DEKA zu erreichen.[28] Entsprechend diesem Auftrag nahm Deissmann an der Konferenz zum Wiederaufbau Europas in Kopenhagen im August 1922 teil. Er trug dazu bei, dass das durch den Weltbund in Gang gebrachte „Hilfswerk für Europa“ ausgebaut wurde und die europäischen Kirchen ihre Zusammenarbeit einübten. Wichtig war ihm, dass die Christen in Deutschland und die Kirche als Institution erkannten, mit welcher Hilfsbereitschaft die europäischen und besonders die nordamerikanischen Christen der Not in Europa nach dem Krieg begegneten.[29]

---

außerdem ist die „Botschaft“ des Federal Council in der Form des Briefes an Ad. Deissmann vom 21.02.1922, veröffentlicht in: *Die Eiche* 10. Jg. Nr. 3 1922, 306-307.

[27] Kerner: *Luthertum und Ökum Bewegung*, 64-65, 68-72, 107-110.

[28] Verhandlungsniederschrift des DEKA nach seiner Neukonstituierung am 25.05.1922 vom 27.05.1922: Der Beschluss vom 27.05.1922 wurde durch die Berufung des „Auslandsausschusses“ zur Vertretung des Kirchenbundes der evangelischen Landeskirchen Deutschlands gegenüber den Kirchen Europas und Nordamerikas am 20. 07.1922 verwirklicht. Aus dem „Auslandsausschuss“ wurden Deissmann, Ihmels, Moeller, Simons in das „Internationale Komitee Life and Work“ delegiert. [EZA 5 / C I, 1f.] Zudem Anfragen i. B. auf die Nominierung Deissmanns, Ihmels, Moellers, Simons die Korrespondenz von Th.Kaftan, Fr.Siegmund-Schultze, A.W.Schreiber, 23+26.07.+04.08.+12.09.1922 [EZA 51/D I,1+2]; vgl. Kerner: *Luthertum und Ökum. Bewegung*, 65 u.Besier: *Krieg-Frieden-Abrüstung*, 1982, 160-163.

[29] Siegmund-Schultze, Bericht, in: *Die Eiche* 10.Jg. Nr.3/4 1922, 303-307, 393-395, 407-410: Deissmann als Delegierter der „Notkonferenz“ für Europa in Kopenhagen, 10.-12.08.1922, die Deissmann nach Joh 5, 2 „Bethesda-Konferenz“ genannt hatte. Die „Notkonferenz“ war durch die 3. Nachkriegstagung des Internationalen Komitees für den Weltbund am 07.-10.08.1922 in Kopenhagen vorbereitet. Das ist bestätigt in: *Handbook of the World Alliance* …, p. 45-48 (Reports To International Committee of the World Alliance, Copenhagen August 7-10, 1922 - cf 1st Committee Oud Wassenaer Sept. 30-Oct. 4, 1919 and 2nd Committee Beatenberg Aug. 25 -28, 1920).

4.2.3. Deissmann unterwegs zu Christen in Großbritannien im Rahmen der Kontakte zur britischen Sektion des Weltbundes (1923)

Kontakte zur britischen Sektion des Weltbundes zielten darauf, im fünften Jahr nach Kriegsende die Beziehungen zwischen Christen in Großbritannien und Deutschland zu verbessern. Die Reise Deissmanns 1923 wurde als Wendepunkt gedeutet. Das Memorandum von Dickinson für die britische Sektion und der sich darauf beziehende Bericht der deutschen Sektion hob hervor:[1] Frankreich hat seine Freiheit und Stärke wiedergewonnen. Deutschland hat das „Übel des Militarismus“ hinter sich gelassen, sein Regierungssystem geändert und sogar Gebietsverluste hingenommen. Das hat den Weg zur neuer Begegnung geebnet. Deissmann interpretierte diese von dem Versöhnungsgedanken des Neuen Testaments her. Seine Vorlesungen und Ansprachen hat er als „The Selly Oak Lectures“ veröffentlicht.

Erinnerungen

Deissmann hat die Bedeutung der Reise nach Großbritannien durch seinen Bericht in der Zeitschrift *Die Eiche* unterstrichen. Er beginnt ihn mit der Bemerkung: „Schon seit längerer Zeit hatten britische Freunde den Wunsch, ich möchte herüberkommen, um die alten Beziehungen zu stärken, neue Fäden anzuknüpfen und dadurch der Verständigung zwischen beiden Völkern zu dienen.“[2] Der Bericht ist thematisch gegliedert in „Auslegung der Versöhnungsbotschaft im Neuen Testament“, die „britisch-deutsche Beziehung“ und die „Aussprache mit Randall Davidson“.
Deissmann hebt die angenehme Atmosphäre für theologische Arbeit in den „Selly Oak Colleges“ hervor. Förderlich findet er, dass in diesen Bildungseinrichtungen Per-

[1] Memorandum von W. Dickinson (britische Weltbundsektion) und Bericht der deutschen Weltbundsektion, Berlin 16.03.1923; dazu Notizen über Deissmanns Reise nach Großbritannien vom 15.02.-20.03.1923, in: The Times, London April 13, 1923 und The Christian Century, Chicago April 24, 1923 [Nachlass Deissmann-Nr. 132, 276]; Vorlesungen und Ansprachen veröffentlicht als: The Religion of Jesus and the Faith of Paul. The Selly Oak Lectures 1923 on the Communion of Jesus with God and the Communion of Paul with Christ, translated by William E. Wilson, London 1923, 2. Aufl. 1926 sowie The Cross of Christ and the Reconciliation of the Nations, in: *The Christian World Pulpit*, Vol. 103, No 2683, London 1923 (vgl. Schriftenverzeichnis in: *Selbstdarstellungen*, 1925 Nr. 46+48)
Die „Selly Oak Colleges“ sind der Verbund von fünf Ausbildungsinstituten bei Birmingham. Einige der Einrichtungen gehen auf die Quäkerbewegung zurück. Der Verbund wird durch den „Central Council“ geleitet. Die Schwerpunkte der Ausbildung sind: religiöse und soziale Studien, religiöse Erziehung, Missionswissenschaften, Arbeiterhochschule (Lectures by Dr. Deißmann from Febr.15 - March 20, 1923 [Nachlass Deissmann-Nr. 132, 394, 400]).

[2] Deissmann, Bericht, „England-Reise im Frühling 1923“, in: Sonderdruck *Die Eiche* 11.Jg. Nr. 3/4 (Juli/Oktober) 1923, 1-10 [Nachlass-Nr. 132] (Abdruck des Reiseberichts außerhalb des Nachlasses, in: *Die Eiche* 11, 1923, 167-175); Zitat nach Sonderdruck *Die Eiche*, 1923, 1.

sönlichkeiten von „großer Selbständigkeit und Unabhängigkeit“ wirken, so dass die Konflikte, die noch zwischen den Christen in Großbritannien und Deutschland stehen, mit Offenheit und Sachlichkeit erörtert worden sind. Das Gespräch über die biblische Botschaft hat nach Deissmann die Christen beider Länder zusammengeführt. Damit verknüpfen sich Erinnerungen an Fachkollegen, die während seiner Lehrtätigkeit in Heidelberg und Berlin seine Arbeit begleitet haben, besonders an Lionel R. M. Strachan, der die englische Übersetzung des Werkes „Licht vom Osten“ besorgt hat. Er ist als Dozent für deutsche Sprache und Literatur in Birmingham auch 1923 sein Berater gewesen. Ebenso hat William E. Wilson durch die Übersetzungsarbeit als Vermittler gewirkt.[3]

Deissmann setzt den Ausdruck „Versöhnung durch Christus“ in Beziehung zur „Versöhnung der Völker“.[4] Er führt aus: Seine Zuhörer seien fast alle Kriegsteilnehmer gewesen. Das anfangs bestehende Gefühl der Befangenheit habe überwunden werden können, weil die Versöhnungsbotschaft für ihn und für seine Zuhörer der gemeinsame Bezugspunkt geworden sei. Wer das „Friedensmanifest“ des Epheserbriefes auf die Gegenwart anwende, müsse zum einen deutlich machen, dass die christliche Kirche nicht eindeutig für den Frieden und für die soziale Gerechtigkeit eingetreten ist, zum anderen dass nach dem Ersten Weltkrieg die Verständigung der Völker die dringende Aufgabe sei. Die Friedensbotschaft möge sich als „Brücke nach England“ bewähren.

Britisch-deutsche Beziehungen

Gesellschaftliche und politische Fragen hinsichtlich der Beziehungen zwischen Großbritannien und Deutschland im Jahre 1923 nahmen den größeren Teil des Berichtes in Anspruch. Deissmann erinnerte zunächst, dass die „europäische Studentenhilfe“ fortgesetzt werden konnte, weil Persönlichkeiten der englischen Universitäten und Kirchen sich nicht durch Propaganda während des Krieges hatten irreführen lassen und die Hilfsmaßnahmen fortsetzten, denn die materielle und seelische Not der akademischen Jugend in Europa habe niemand übersehen dürfen.[5] Außerdem bezog er sich auf das Memorandum von Dickinson und auf die Erklärungen der briti-

[3] Sonderdruck *Eiche*, 1923, 2-3, 8.
[4] Sonderdruck *Eiche*, 1923, 9 (auch in: *De* Profundis, 1925, 95-106 nach Eph 2, 14)
Diese Ansprache ist im Whitefield’s Central Mission am 25.03.1923 während des 2. Aufenthaltes in London nach der offiziellen Reise, 15.02.-20. 03.1923, gehalten worden.
[5] Sonderdruck *Eiche*, 1923, 5-9.

schen und deutschen Sektion des Weltbundes, in denen die wirtschaftliche Lage in Großbritannien und Deutschland verglichen wurde.[6] Er stellte die Beobachtung heraus, dass die britische Gesellschaft gegen erhöhte Arbeitslosigkeit zu kämpfen habe. Die Versorgung der Bevölkerung sei aber im Unterschied zu Deutschland nicht zusammengebrochen. Nach dem Urteil der Fachleute sei die Schwierigkeit der britischen Wirtschaft auf die Schwäche der deutschen Währung und Wirtschaft zurückzuführen, die britische und deutsche Wirtschaft müsse daher wieder wie vor 1914 zusammenarbeiten. Die Wirtschaftskrise in Europa werde sich noch ausweiten, wenn die europäische Friedenspolitik misslinge. Bedrohlicher aus britischer Sicht sei das militärische und politische Übergewicht Frankreichs. Deissmann bestätigte so die wirtschaftspolitische Komponente in den britisch-deutschen Beziehungen und führte zur Sicherheitslage Europas aus: Großbritannien könne die traditionelle Politik des europäischen Gleichgewichts nicht durchhalten. Die Besorgnis, mit der die britische Öffentlichkeit die französische Besetzung des Ruhrgebiets verfolge, deute darauf hin. Vier Jahre nach Kriegsende werde noch Gewaltpolitik angewandt. Der „Militarismus" gehe zurzeit von der französischen Republik aus. Der Wille zur Revision des Vertrages von Versailles werde in der britischen Gesellschaft wachsen.

Aussprache mit Randall C. Th. Davidson

In Bezug auf die Auseinandersetzung zwischen Deissmann und Davidson in den Kriegs - und Nachkriegsjahren war die Begegnung beider Persönlichkeiten 1923 bedeutsam. Gleich nach dessen Ankunft in Großbritannien lud Davidson in seiner Eigenschaft als Primas der anglikanischen Weltgemeinschaft, die 1920 den „Aufruf an die Christenheit" veröffentlicht hatte, und als Präsident des „Internationalen Komitees für den Weltbund", als der er ebenfalls 1920 gewählt worden war, zur Begegnung ein, um die Missverständnisse auszuräumen, die seit Kriegsbeginn zwischen ihnen standen. Da an der Begegnung Frau Davidson teilnahm, signalisierte Davidson so,

[6] Sonderdruck *Eiche*, 1923, 5-7; vgl.dazu British Foreign Policy 1st Series Vol. XXI, No 367, Sept. 1923 (Konservative Regierung unter Druck der Labour- and Liberal Party: Revision der Deutschlandpolitik wegen gegenseitiger wirtschaftlicher Abhängigkeit, Bekämpfung der Rezession und Arbeitslosigkeit).

dass er nicht vorrangig auf politischer Ebene das Gespräch suchte, sondern an das vor dem Krieg bestehende Vertrauensverhältnis anknüpfen wollte.[7]

In der Aussprache zeigte sich nach Deissmanns Darstellung, dass das Vertrauensverhältnis nicht zerstört worden war. Er betonte jedoch, dass der Inhalt des Gespräches nicht der britischen und deutschen Öffentlichkeit bekannt gemacht werden könne. Es genüge, öffentlich zu sagen, das Vertrauen sei wiederhergestellt. Davidson formulierte im Rückblick: Über die Kriegsjahre sei nicht mehr gesprochen worden. Deissmann habe sich zur wirtschaftlichen und politischen Lage Deutschlands besorgt geäußert. Zu Rückfragen nach der Stabilität der Weimarer Republik habe er betont, dass die Stärke nationalistischer Kreise in Deutschland durch das Ausland häufig überschätzt werde. Deissmann sei während seines Aufenthaltes in Großbritannien vor allem in britischen Freikirchen, nicht in der Kirche von England engagiert gewesen.

Die Zurückhaltung Deissmanns verwies darauf, dass die Beziehung zwischen den Sektionen des Weltbundes weder mit denen der Kirchenführungen noch mit denen der Gesellschaft und der Regierungen beider Länder identisch waren. Die Anmerkungen Siegmund-Schultzes bestätigen, dass Deissmann von britischen Freikirchen und von der britischen Sektion des Weltbundes eingeladen war.

[7] Sonderdruck *Eiche*, 1923, 9;
Bell: *Randall Davidson*, 1952[3], 1170: Davidsons Erinnerung an die Begegnung mit Deissmann Friday March 9 th, 1923 („[Deissmann] is very unhopefull about the future in Germany“ […] „engaged almost entirely in Nonconformist circles“ - according to Bells documents, Davidsons *Diaries and Memoranda*, XIV,1923 a.a.O. *Randall Davidson*, 1952, 1170);
Siegmund-Schultze, Anmerkungen zu Deissmanns Reise, in: *Die Eiche* 11.Jg. 1923, 224-226, 233-234 unter Hinweis zu Deissmanns eigenem Bericht, in: *Eiche* (11) 1923, 167-175:
Deissmann war von den britischen Freikirchen und im Rahmen der Beziehungen zur britischen Weltbund-Sektion eingeladen. Seine Beziehungen zur Kirche von England waren 1923 noch nicht in gleicher Weise aufgebaut.

4.2.4. Spannungen zwischen deutscher und französischer Sektion des Weltbundes im Spiegel der Auseinandersetzung zwischen Deissmann und Monod (1923-1924)

Eine Verkettung von Ereignissen unterstreicht den Zwiespalt, der zwischen deutschen und französischen Protestanten bestand. Während der Tagung des Internationalen Komitees für den Weltbund 1922 in Kopenhagen hatte Monod Deissmann mit Handschlag begrüßt, eine von vielen beachtete Geste des Verständigungswillens. 1923 machte Deissmann Monod darauf aufmerksam, dass englische Christen die Besetzung des Ruhrgebietes missbilligen. Monod antwortete nicht diesem, sondern sandte am 04.03.1923 einen Brief an Dickinson, den Repräsentanten der britischen Weltbundsektion, mit der Überschrift: „Welche Art von Pazifisten haben wir in der deutschen Sektion des Weltbundes?“ und die Kopie des Briefes an die deutsche Sektion des Weltbundes. Monod bezog sich auf die Rede „Krieg und Religion“ von 1914 und behauptete, dass Deissmann in dieser Rede Religion mit Gewalt in Verbindung gebracht hätte. Er warf ihm vor, die christlich verstandene Frage nach der Schuld beiseite zu schieben. Ferner hatte Monod in seinem Bericht über die Konferenz in Kopenhagen (1922) die Deutung Deissmanns zu Hebräer 5,8 so aufgenommen, dass er das griechische Wortspiel *epathon, emathon* durch *hemarton* ergänzte und die Stelle übersetzte: „Ihre Leiden ward ein Lernen, denn sie haben gesündigt.“ Deissmann stellte im „Epilog zu meiner England-Reise“ (1923)klar, dass er nicht von „Religion und Gewalt“, sondern von „Religion und Kraft“ gesprochen habe. In seinem Beitrag anlässlich der Konferenz in Kopenhagen sei er der biblischen Aussage von der Umkehr nach Hebräer 5,8 nachgegangen und habe diese Stelle durch den Satz *Ihr Leiden ward ein Lernen* wiedergegeben. Er wolle so deutlich machen, dass für ihn die Botschaft von der Versöhnung in Christus im Zentrum des Glaubens stehe, weil es den Menschen zur Umkehr durch die Vergebung und durch Gottes Kraft zur Erneuerung des Lebens führen werde.

Die Sonderausgabe der Zeitschrift Die *Eiche* bietet 1923 den Bericht Deissmanns über seine Reise nach Großbritannien. Ihr ist der „Epilog“ zur Kontroverse mit Monod angefügt, der den Verlauf des Konflikts nicht genau nachzeichnet. Er lässt sich den

„Offenen Briefen“ entnehmen, welche *Die Eiche* 1924 veröffentlicht hat. Der „Epilog“ findet sich als Fragment im Nachlass Deissmanns, nicht aber die „Offenen Briefe“.[1]
Vor dem Hintergrund der Missverständnisse während der Konferenz in Kopenhagen 1922 und gegensätzlicher Bewertungen der Besetzung des Ruhrgebietes 1923 werden die „Offenen Briefe“ Monods und Deissmanns erörtert.
Monod geht in seinem „Offenen Brief“ auf die Trauer und Enttäuschung ein, die Deissmann in dem „Epilog zu meiner England-Reise“ ausgedrückt hat. Er weist darauf hin, dass die Veröffentlichung seines Briefes an Dickinson in der „La Revue du Christianisme Social“ die von ihm nicht autorisierte Überschrift erhalten hat.[2] Deshalb will er seine Beweggründe und Argumente erklären. Die Inhaltsangabe des Briefes an Dickinson bildet den Hauptteil seines offenen Briefes. Im Einzelnen gibt Monod den Inhalt so wieder: Erstens habe er die angelsächsische Politik scharf kritisiert, denn zwei „heilige Abmachungen“ seien missachtet worden, einmal habe Deutschland 1914 die vertraglich zugesicherte Neutralität Belgiens verletzt, zum anderen sei das von Großbritannien und den Vereinigten Staaten gegenüber Frankreich gegebene Versprechen nicht erfüllt worden, die Wiedergutmachung für die Zerstörung des Landes von Deutschland zu fordern. Deswegen habe Frankreich das Ruhrgebiet besetzt. Zweitens sei die Abschrift des Briefes an Dickinson, dem Generalsekretär der britischen Weltbundsektion, an die deutsche Weltbundsektion weitergeleitet worden. Darin habe er gerade im Blick auf die Arbeit der deutschen Sektion die Solidarität mit den Not leidenden Menschen in Deutschland bekundet und zur Weiterarbeit für die „Versöhnung“ der Völker ermutigt. Er habe auch auf voneinander abweichende Positionen in der deutschen Sektion hingewiesen. Ferner sei er auf die Missverständnisse bezüglich der Rede Deissmanns in Kopenhagen eingegangen. Schon seit 1918 habe dieser ihn tief beeindruckt, weil in seinen Worten und Handlungen die Suche nach Gerechtigkeit und Versöhnung zum Ausdruck komme. Andererseits habe Deissmann unter anderem das „Manifest der 93 Intellektuellen“ mit unterzeichnet und

[1] Konflikt Deissmann und Monod: Deissmann, Art., „Epilog zu meiner England-Reise“, Anhang in: Sonderdruck „Die Eiche“ 11.Jg. Nr. 3/4 1923, 1-10 (Einzelblätter) [Nachlass-Nr. 132]
Der Verlauf des Konflikts wird aus „Offener Brief Monod’s“, 17.12.1923 und „Offener Brief Deissmanns“, 10.02.1924, in: *Die Eiche* 12. Jg. Nr. 2/3 1924, 237-243 ersichtlich.
An der Tagung des Internationalen Komitees des Weltbundes, 07.-10.08.1922. und an der unter dessen Leitung stattfindenden „Notkonferenz für Europa“,10.-12.08.1922 haben die Delegierten europäischer und nordamerikanischer Kirchen teilgenommen. Deissmann und Monod waren sowohl als Vertreter ihrer Weltbund-Sektionen als auch als Delegierte ihrer Kirchen anwesend.
[2] „Christianisme social“, Avril 1923, Titre: Quelle sorte de pacifistes avons-nous dans la section allemande de l’Alliance Universelle? (Welche Art von Pazifisten haben wir in der deutschen Sektion des Weltbundes?).

in seiner Rede „Der Krieg und die Religion“ der nationalen Stimmung in Deutschland Ausdruck verliehen.

An dieser Stelle unterbricht Monod die Inhaltsangabe und wendet sich direkt an Deissmann: „Sie protestieren gegen diese und andere Zitate und erklären die Übersetzung für fehlerhaft ...“[3] Monod behauptet, dass Deissmann von „Religion de la force“, nicht von „Religion de la violence“ gesprochen habe. Monod beruft sich auf Alfred Loisy, der nicht das Wort „la violence“, sondern „la force“ benutzt, um das deutsche Wort „Kraft“ wiederzugeben.

Der letzte Teil der Inhaltsangabe des Briefes an Dickinson legt dar, dass Monod trotz der Auseinandersetzungen von „tiefem“ Respekt gegenüber Deissmann erfüllt sei, weil dieser zu den Menschen gehöre, die durch den Weltkrieg und an seinen Folgen „gelitten und gelernt“ haben. Monod fügt hinzu, Deissmann möge auch der deutschen Jugend das „Umlernen“ deutlich machen. Er werde die Versöhnungsarbeit vollenden, wenn er das Vertrauen der französischen Glaubensgenossen und so auch vieler Franzosen gewinnen könne. Wörtlich schreibt Monod: „Es fällt ihm (sc. Deissmann) nicht schwer, angelsächsische Sympathien zu erwerben; es würde ausgezeichneter, schöner und nützlicher sein, in Frankreich Sympathie zu erwerben, denn der Wiederaufbau Europas ist an die französisch-deutsche Versöhnung geknüpft.“[4]

Am Schluss des offenen Briefes wendet sich Monod wieder an Deissmann und hebt hervor, dass er bestrebt gewesen sei, strittige Fragen offen darzulegen, denn Missverständnisse seien auszuräumen und Vertrauen müsse aufgebaut werden.

Deissmann antwortet ebenfalls mit einem offenen Brief. Er dankt für die Gelegenheit, Monods Ausführungen besser zu verstehen, ebenso für die Klärung, dass die verletzende Überschrift in „La Revue Christianisme Social“ nicht von Monod stammt. Deissmann erkennt, dass Monod die entstandenen Irritationen ausräumen möchte und merkt an, dass die Kontroverse von beiderseitiger Wertschätzung begleitet werde, die sich in den persönlichen Begegnungen gebildet habe. Er gibt auch zu bedenken, dass beide, jeder auf seine Weise, durch die Kriegsjahre geprägt und in gleicher Weise im Leben seines Volkes wie in seiner Kirche verwurzelt sei. Deissmann schlägt vor, in der „durch das Evangelium bestimmten Atmosphäre“ die Verständigung zu suchen.

[3] Monod, offener Brief (17.12.1923), in: *Die Eiche* 1924, 239 (Zeile 3-15).
[4] Monod, offener Brief (17.12.1923), in: *Die Eiche* 1924, 239 (Zeile 50-59).

Im Hauptteil geht er auf die von Monod angesprochenen Streitfragen ein: Erstens sind die Versionen „Religion der Macht“ oder „Religion der Gewalt“ keine zutreffenden Übersetzungen.[5] Schon im Evangelischen Wochenbrief von 1916 ist gegen die französische Missdeutung klargestellt worden, dass nach der französischen Bibel als Übersetzung die Version „religion de la puisance“ infrage kommt. Der Ausdruck „Religion der Kraft“ nimmt den urchristlichen paulinischen Begriff „dynamis“ auf. Im Übrigen ist, wie Deissmann anfügt, Selbstkritik, eben auch die Bereitschaft zum „Umlernen“ selbstverständlich. Zweitens verdeckt die Interpretation der Invasion des Ruhrgebietes als „Pfandnahme“ für bisher versäumte Reparationszahlungen, dass die militärische Intervention den Vertrag von Versailles faktisch als „Papierfetzen“ erweist; nur durch eine Militäraktion wird versucht, dem Vertrag wieder Geltung zu verschaffen. Monods Begründung der Besetzung des Ruhrgebietes kann gegen Frankreich gewendet werden, denn da Frankreich selbst seine Schulden gegenüber den Vereinigten Staaten nicht bezahlt, stattdessen weiter aufrüstet, wird eine ähnliche Maßnahme der Erzwingung des Schuldenausgleichs denkbar sein. Die Invasion im fünften Jahr nach Kriegsende erzeugt erneut Massenelend und Feindschaft. Menschen werden verfolgt, entrechtet, vertrieben und nicht wenige verlieren ihr Leben. Wenn das britische und amerikanische Versprechen, für die Sicherheit Frankreichs einzustehen, nicht tragfähig erscheint, ist hervorzuheben, dass die Sicherheit Frankreichs nicht durch Aufrüstung gewährleistet sein wird. Die völkerrechtswidrige Verletzung der belgischen Neutralität ist längst durch den Vertrag von Versailles gesühnt. Die Invasion des Ruhrgebietes ist ein erneuter völkerrechtswidriger Akt. Die Sicherheit Frankreichs ist nur durch „nachbarliche Kooperation“ zwischen Frankreich und Deutschland zu erreichen.[6] Drittens erinnert er an Monod’s Brief zur Haager-Konferenz[7] und macht deutlich, Gewissenskonflikte können nicht nach Maßstäben des politischen Kalküls behandelt werden, sondern es gilt, nach der religiösen Voraussetzung der Gewissensfrage zu suchen, die mit der Verletzung der belgischen Neutralität verbunden wird. Er sagt: „Das schöne Wort Ihres Briefes, dass wir Deut-

[5] Evangelischer Wochenbrief Nr. 60, Berlin 22.01.1916, 3-4: Der paulinische Begriff dynamis wird nach Societé Biblique de Paris, 1846 meist mit puissance übersetzt, außer in 1. Kor 4, 20 (virtu sowie arete) und 2.Kor 12, 9 (force). In der Rede „Krieg und Religion“,12.11.1914 sei von „gegenwärtiger Gotteskraft“ gesprochen, nicht aber die „nationale Religion“ betont worden. Dieses nimmt Deissmann in seinem offenen Brief (10.02.1924) auf, was in: *Die Eiche* 12. Jg. 1924, 240-241dokumentiert wird.

[6] Deissmann, offener Brief (10.02.1924), in: *Die Eiche* 1924, 242 -243 .

[7] Deissmann, offener Brief (10.02.1924), in: *Die Eiche* 1924, 243:
Deissmann hatte während der Haager Konferenz (1919) Bezug nehmend auf die Anfrage Monods, wie die deutschen Delegierten die Verletzung der belgischen Neutralität beurteilen, in einer Vorlage formuliert: Als „Gewissenskonflikt“ kann die Frage nicht vom „weltlichen (politischen) Standpunkt“ allein behandelt werden.

sche versuchen möchten, in Liebe Frankreich zu gewinnen, ist mir keine so unmögliche Paradoxie, wie es scheinen könnte."[8]

Zum Schluss seines Briefes betont Deissmann, die Geschichte des französischen Protestantismus sei ihm immer schon ein „leuchtendes Beispiel" gewesen. Dieses habe sich auch nicht durch „hasserfüllte Leidenschaft" in ein „Irrlicht" verwandelt. Das „Gefühl der evangelischen Solidarität" sei nicht erloschen.[9]

In der Kontroverse zwischen Deissmann und Monod der Jahre 1923 und 1924 kommen in die Zukunft weisende Einsichten zutage. Monod und Deissmann heben hervor, dass Europa vor Selbstzerstörung bewahrt werden kann, wenn Frankreich und Deutschland zueinander finden. Die Versöhnung zwischen dem deutschen und französischen Volk begründet nicht nur die Sicherheit beider Länder, sondern den Frieden in Europa. Die gemeinsame Suche nach der „evangelischen Solidarität" führt zu dieser Versöhnung. Beide verstehen die christliche Existenz durch Leiden am Unrecht und durch Umkehr bestimmt. Die persönlichen Bindungen beider an ihr Volk und an ihre Kirche haben nicht den Prozess gegenseitigen Verstehens und gegenseitiger Achtung beeinträchtigt.

[8] Deissmann, offener Brief (10.02.1924), in: *Die Eiche* 1924, 243 (Zeile 23-27).

[9] Deissmann, offener Brief (10.02.1924), in: *Die Eiche* 1924, 243;
dazu auch Brief J. Rambaud an Deissmann, Gonzenheim 12.12.1924 [Nachlass-Nr. 346]: Die Besetzung des Ruhrgebietes gefährde die Ansätze der Verständigung. Trotzdem habe er mit jungen Franzosen und Deutschen Gedenkstätten für Gefallene in Frankreich und in Deutschland besuchen können. Französische Familien, die niemals Deutsche als Gäste aufnehmen wollten, haben sich als beste Gastgeber erwiesen.
Paul Werner: *Die Evangelisch-christliche Einheit zwischen deutschen und französischen Christen*, Karlsruhe 1927, 5-7, 14-16(Anm. Nr. 6) [Nachlass Deissmann-Nr. 805 (814)] P. Werner berichtet: J. Rambaud hat deutsche und französische Jugendliche zusammengeführt. Darüber haben in den Jahren 1923 und 1924 sogar französische Zeitungen berichtet.

4.3 Der Evangelische Wochenbrief, das Projekt christlicher Solidarität und Verantwortung (1914 -1921)

Zu Beginn des Ersten Weltkrieges war Deissmann überzeugt, dass er sich nicht fernhalten kann. Er wollte helfen, aufklären, Verständnis wecken, vor allem die bestehenden Kontakte in Europa und Nordamerika nicht abreißen lassen. Er wusste sich auch seinem Volk verpflichtet, dessen Existenz ihm bedroht schien.

Konzeption und Wirkung

Auf dem Deckblatt der Evangelischen Wochenbriefe ist zu lesen: „Die am 1. Advent 1914 begonnenen *Evangelischen Wochenbriefe* sollen der Verständigung unter den Völkern und der Stärkung der christlichen Solidarität dienen. Für offenen Meinungsaustausch ist der Verfasser stets dankbar; er bittet auch um Nennung von Persönlichkeiten (Männern und Frauen), die mit der Absicht dieser Briefe sympathisieren.“[1]
In den Erwägungen zur Konzeption führt Deissmann aus: Das Gesamtthema der Briefe ist *der Krieg und die Religion* mit besonderer Berücksichtigung der „seelischen Zustände und religiösen kirchlichen Ereignisse in Deutschland während des Krieges.“ In den ersten Ausgaben findet vorrangig die Entfremdung zwischen den Christen in Großbritannien und in Deutschland Beachtung. Die Vertreibung der MitarbeiterInnen der deutschen Missionsgesellschaften und die britische Verwaltung des Vermögens dieser Gesellschaften wird ebenso erörtert wie die Folgen der britischen Seeblockade für die Zivilbevölkerung in Deutschland, ferner der Meinungsstreit um die deutsche Seekriegsführung und die britischen Gegenmaßnahmen. Den Lesern des *Protestant Weekly Letter* kann Deissmann bis zum Kriegseintritt der Vereinigten Staaten im Jahre 1917 durch diese englische Fassung glaubwürdig vermitteln, dass „christliche Solidarität“ unter den im Krieg stehenden Völkern möglich ist.
Die Wochenbriefe der ersten Reihe sind vorwiegend an nahe stehende Personen in Europa und Nordamerika gesandt worden. Zu den Empfängern gehören Vertreter des Federal Council, ehemalige Schüler Deissmanns im In- und Ausland, auch Mit-

[1] *Der Evangelische Wochenbrief* Nr. 1 ist zum 1. Advent am 06.12.1914 veröffentlicht worden. Nach dem 1. Rechenschaftsbericht vom 04.07.1916 ist das Projekt in Zusammenarbeit mit der „Zentralstelle für Auslandsdienst“ und auf Anregung des Zentrumspolitikers Matthias Erzberger entstanden. Die Deckblätter machen Aussagen über die Ziele des „Wochenbriefes“. Auf Blatt 1 des Berichtes vom 04.07.1916 wird ausdrücklich betont: Die durch den Krieg „erschütterte christliche Solidarität“ soll gestärkt werden. (Fragmente der Deckblätter sind im Nachlass erhalten.) [Nachlass-Nr. 527, 583].

glieder des Herausgeberkreises der Zeitschrift „The Constructive Quarterly“ in den Vereinigten Staaten. Die Empfänger der zweiten Reihe nach 1917 sind Persönlichkeiten der neutralen europäischen Länder sowie mit ihm in Verbindung stehende Studenten, Dozenten und Geistliche an der West- und Ostfront gewesen. Zahlreiche deutsche, englische, schwedische und französische Zuschriften begleiten die Arbeit am „Evangelischen Wochenbrief“.[2] Weitere Aspekte seiner Konzeption legt Deissmann in einer Sammlung der „Protestant Weekly Letters“ dar, die unter dem Titel „The Christianity in Germany During The War“ veröffentlicht sind.[3] Die Ausführungen Deissmanns lassen sich so zusammenfassen:

1. Die religiöse Erweckung ist seit 1914 in ganz Europa zu beobachten. Von der großen Aufgabe der „Selbsthingabe“ ist zu sprechen, insofern erweist sich der christliche Glaube als „Kraft der kämpfenden Nation“. In dieser zeigen die europäischen Christen, dass auch im Krieg Taten der Menschlichkeit (charity) möglich sind.
2. Die vielfach erwartete sozialistische Revolution ist nicht ausgebrochen. Die Sozialdemokratie ist mit dem deutschen Volk solidarisch geworden. Aber die Kirche muss ihre Haltung zur sozialen Frage endlich klären. Dazu ist die Beobachtung wichtig, dass die Feindschaft der Arbeiterbewegung gegenüber der Religion sich in ein „differenziertes religiöses Fühlen“ gewandelt hat.
3. Im Blick auf die britisch-deutschen Verständigungsbemühungen vor 1914 hat Großbritannien Deutschland „bitter“ enttäuscht. Der „menschliche Hass“ zerstört Beziehungen. Nach dem Krieg muss wieder an die früheren Verbindungen angeknüpft werden.

---

[2] Briefwechsel Deissmanns mit R.C.Th. Davidson, Erzbischof von Canterbury, am 26.04. und 22.09.1915 sowie mit Siegmund-Schultze am 09.11.1915, ferner mit Macfarland von 1915-1916 [Nachlass-Nr. 308, 481, 581, 582] sind hervorzuheben. Hinzukommen zahlreiche Zuschriften zu den Evangelischen Wochenbriefen von 1915-1916. [Nachlass-Nr. 583, 660-662]
Die weit gefasste Thematik im Inhaltsverzeichnis der Wochenbriefe Nr. 1-104 der 1. Reihe, 1914-1917, im Inhaltsverzeichnis der 2. Reihe, 1917-1920 und der 3. Reihe 1920/21 [Nachlass-Nr. 461, 527, 583, 700] geht aus dem 1. Bericht , 04.11.1916 und dem 2.Bericht, 16.11.1917 hervor. Ab 1917 wird das verarbeitete Material als „Beilage” dem Haupttext angefügt.

[3] „Christianity In Germany During The War” (Protestant Weekly Letters sending to former pupils and other friends), in: *The Constructive Quarterly*, Volume III, 1915, 555-583: Von 22 Exemplaren des Protestant Weekly Letter hat Benjamin W. Wells 13 Briefe ausgewählt und unter dem genannten Titel in der Zeitschrift „The Constructive Quarterly“ veröffentlicht.); besonders hervorzuheben sind:
Letters, Dec. 20 + 31,1914 and Febr. 05.+ 26, 1915, in: *The Constructive Quarterly*, 557-559, 561-562, 566, 573-574 nach den 1915 von Deissmann eingereichten Texten [Nachlass-Nr. 814] und
Letters, April 16 + 23, 1915 (Grußadresse von William Adams Brown und die Antwort Adolf Deissmanns mit dem Eingeständnis, nicht so sicher in der Deutung des Krieges zu sein.), in: *The Constructive Quarterly*, 580ff.

4. Deissmann kennzeichnet seine Position: Er sei nicht immer sicher, ob seine Ansicht zum Kriegsausbruch und seine Deutung des „Erlebnisses von 1914“ in jeder Hinsicht zutreffend seien. Er vermöge jedoch die Ereignisse seit Beginn des Krieges nicht immer mit „kühler Objektivität“ betrachten. Er könne und wolle sich nicht aus dem Kriegsgeschehen in Europa heraushalten, sondern an der Seite seines Volkes und an der Seite der „Menschen im Krieg“ aus allen Völkern stehen.

Im Blick auf Deissmanns Hinweis, in der Deutung von 1914 nicht so sicher zu sein, hatte Siegmund-Schultze 1915[4] die Aufgabe des Projekts Evangelischer Wochenbriefes so charakterisiert: Das Projekt soll Beziehungen zum Ausland erhalten und wahrheitsgemäß über die deutschen Verhältnisse informieren. Deshalb ist diese Arbeit notwendig. Aber die so genannte religiöse Erweckung von 1914 scheint zweifelhaft zu sein, weil die Erweckung nur Menschen bewegt hat, die immer schon durch ihre Frömmigkeit geprägt gewesen sind. Siegmund-Schultze betont in seinem Brief, die Kirche hätte nicht versuchen sollen, die „Arbeiterschaft einzufangen.“ Der christliche Auftrag wäre eindeutiger verwirklicht worden, wenn sich die Kirche zu den Menschen, die durch den Kriegsausbruch in innere und in äußere Not geraten waren, „solidarisch“ verhalten hätte.

Im August 1915[5] erläuterte Deissmann den Empfängern des *Protestant Weekly Letter*, dass er den Lesern in den Vereinigten Staaten die Diskussion in der deutschen Bevölkerung zur Frage der Verantwortung für Ausbruch und Verlauf des Krieges bekannt machen wolle. Ferner betonte er, die Interessen der Staaten und der Auftrag des Evangeliums seien zu unterscheiden. Dennoch wollen Christen ihr Leben für die Sache ihres Volkes einsetzen. Durch die Korrespondenz im Zusammenhang der Wochenbriefe habe er das erfahren können. Die christliche Gesinnung werde sich in der Fürsorge für Verwundete und Kriegsgefangene ohne Unterschied der nationalen Zugehörigkeit erweisen. Christen dürfen nicht aufhören zu hoffen, dass das Evangelium die „nationale Macht“ begrenzen werde.

Deissmann kann durch den *Protestant Weekly Letter* so etwas wie einen politisch-ethischen Dialog in Gang halten, der Deutschland mit europäischen Ländern und mit den Vereinigten Staaten verbindet. Die Zuschriften aus dem Leserkreis des *Protes-*

[4] Brief Siegmund-Schultze an Deissmann, Berlin 15.03.1915 [EZA 51 / D II, i].

[5] Schriftgut aus Korrespondenz Deissmanns mit Siegmund-Schultze über Fragen der Gestaltung des „Protestant Weekly Letter“: Vermittlungsschreiben Siegmund-Schultzes an Adressaten in den USA, Berlin 18.+19.03.+27.04.1915 [EZA 51 / D II, i] und Schreiben Deissmanns, Berlin 15.08.1915 [Nachlass-Nr.145]; dazu Presseerzeugnisse, Berichte, Stellungnahmen zu „Protestant Weekly Letter“ [Nachlass-Nr. 146, 445, 465, 645-651, 819, 891].

tant Weekly Letter, dem Persönlichkeiten aus Wirtschaft und Politik, Kultur und Kirche, unter ihnen ehemalige Studenten und Dozenten des Neutestamentlichen Seminars Berlin, angehören, bestätigen das. Aus den Zuschriften sollen Meinungsäußerungen aus den Vereinigten Staaten und ein französisches Votum hervorgehoben werden.[6]

Die wesentlichen Gesichtspunkte der amerikanischen Leser sind:

Der Krieg ist ausgebrochen, weil die Menschen einander misstrauen. Ob die „Neue Welt“ zur „Entkrampfung Europas“ beitragen kann, bleibt zu hoffen. Der Konflikt in Europa ist so verheerend, dass er mit dem amerikanischen Bürgerkrieg (1861-1864) zu vergleichen ist. Wer in diesen Kriegsjahren von 1914 an Europa besucht, beobachtet, dass die Menschen von Angst und Traurigkeit, vor allem durch Alltagssorgen getrieben werden. Das wiegt schwerer als die vermeintliche Belebung der Religion oder die Annäherung der christlichen Konfessionen. Deissmann veröffentlicht zudem den Aufruf einer französischen Christin in der Karwoche 1916, den ihm Söderblom zugeleitet hat und in dem die religiöse mit der ethischen Dimension des christlichen Standpunktes verknüpft ist: Die Christen in Europa, ob im Krieg stehend oder nicht, sollen gemeinsam beten und bedenken, dass sie in der Situation drohender „Selbstzerstörung der Menschheit“ für die Herrschaft Gottes eintreten. Sie werden sich an die Vergebung der Schuld als zentrale Botschaft des Kreuzes und an ihre Verantwortung für die Menschen erinnern.

Deissmann kommentierte den Aufruf, neben der „Kampfliteratur“ in den Krieg führenden Ländern sei dieses „französische Zeugnis echten religiösen Standpunktes“ wahrzunehmen und bekannt zu machen. Er hob hervor, dass er nicht den Krieg religiös überhöhe, sondern zwischen 1915 und 1916 in seinen zerstörenden Auswirkungen wahrnehme, denen die Christen nur mit der Botschaft von der Versöhnung entgegentreten können.

Das Gesamtspektrum des Evangelischen Wochenbriefes bringt folgende Aspekte zum Ausdruck :

[6] Briefe aus den Vereinigten Staaten im Zusammenhang des „Protestant Weekly Letter”: B. W. Bacon, New Haven January 8, 1914 und J. L. Barton, Boston January 21, 1915 / October 19, 1915 / December 5 + 30, 1915 [Nachlass-Nr. 145] und Deissmann, *Evangelischer Wochenbrief* Nr. 74, Berlin 25.04.1916, 2-4 (Der französische Aufruf ist Deissmann durch die Mitteilung Söderbloms vom 09.04.1916 bekannt geworden.).

Zum Bereich *Kirche und Gesellschaft* gehören Themen

- Die Annäherung der evangelischen und katholischen Christen während des Krieges, auch die Einsatzbereitschaft der jüdischen Mitbürger wird mehrfach dargestellt.
- Die religiöse Konnotation des Krieges in Deutschland und in den anderen am Krieg beteiligten Ländern wird thematisiert und kritisch erörtert. Ferner findet sich in den Deutungen des Krieges die Anmerkung, dass die Tendenz zur Gleichberechtigung der sozialen Schichten in den Krieg führenden Ländern zu beobachten sei, so dass soziale Spannungen verringert werden.
- Berichte über den Genozid an der armenischen Bevölkerung im Osmanischen Reich werden veröffentlicht. Dieses steht im Gegensatz zur militärpolitischen Linie der deutschen Regierung und weiter Kreise des deutschen Bürgertums, besonders protestantischer Prägung.

Zum Gesichtspunkt *Menschen im Krieg* ist hervorzuheben

- Die Unterstützung des Deutschen Studentendienstes ist erwähnt. Darüber hinaus wird von den nichtstaatlichen Hilfsaktionen für die Not leidende Bevölkerung berichtet.
- Das schwedische Hilfswerk unter Leitung von Erzbischof Söderblom für die Kriegsgefangenen aller am Krieg beteiligten Länder wird ausführlich dargestellt.
- Berichte über die Seelsorge an den Soldaten aller Nationen mit dem deutlichen Hinweis, dass durch die Seelsorge noch Menschlichkeit in der grausamen Wirklichkeit des Krieges bewahrt wird, werden besonders oft veröffentlicht.

Der Zuwendungscharakter

Die Zuschriften aus Europa und Nordamerika sind von Briefen der Eltern, deren Söhne an der Front stehen, und von den Briefen der Soldaten der Krieg führenden Staaten an der Front, im Lazarett und in Gefangenschaft zu unterscheiden. Die Arbeit am Evangelischen Wochenbrief wird von diesem Briefwechsel begleitet, der ihre seelsorgerliche Dimension dokumentiert. Deissmann antwortet in persönlichen Briefen an einzelne Personen. Die Fragen, die eine über das Einzelschicksal hinausgehende Bedeutung haben, kommen zunehmend in den Ausgaben der Wochenbriefe der „Neuen Folge“ nach 1917 zur Sprache. Die im Nachlass erhaltenen Feldpostbrie-

fe und Feldpostkarten dokumentieren, dass Deissmann auf die Fragen der jungen Menschen nach ihrer persönlichen und beruflichen Zukunft eingegangen ist.[7]

Manchen wurde in materiellen Nöten geholfen. Viele suchten Rat, weil die Wirklichkeit des Krieges Zweifel am Sinn ihres Militärdienstes entstehen ließ und eine Glaubenskrise herbeiführte. Viele von ihnen, getragen von einer nationalen Begeisterung, waren Soldaten geworden. Ihr christlicher Glaube hatte sie gedrängt, sich für ihre Heimat und Vaterland einzusetzen und das Lebensrecht des eigenen Volkes oder das Überleben ihrer Familie zu verteidigen. Dabei rückte der Begriff „Opfer" im Sinne der Hingabe des Lebens in den Vordergrund. Die Wirklichkeit des Krieges erschütterte aber die bisherigen Überzeugungen. Die Art, wie der Krieg religiös überhöht worden war, musste ihnen fragwürdig erscheinen.

Deissmann wandte sich an die Briefpartner in dieser Weise [8]: Einem Studenten, der in seiner Feldpost die deutschen Soldaten und das deutsche Volk über die anderen Völker gestellt hatte, machte Deissmann deutlich, dass Christen im Krieg für ihr Volk einstehen sollen, zugleich aber Verpflichtungen gegenüber anderen Völkern haben. Er verwies auf seine Begegnungen mit vielen Menschen aus Europa und Nordamerika. Dadurch habe er erkannt, dass andere Völker nicht herabgesetzt werden dürfen. Er erinnerte an Paulus, der für sein Volk Israel eingetreten sei und dennoch die „Erlösungsbotschaft" für die Menschheit verkündet habe. Andere deutsche Leser der Wochenbriefe machten darauf aufmerksam, Deutschland habe sich vergeblich um Verständigung bemüht, der Krieg hinterließe nur Leid und Zerstörung. Die fast „rauschhafte religiöse Aufbruchstimmung" von 1914 bis 1915 sei schnell verflogen. Sie habe sich im tatsächlichen Kriegsgeschehen als Wahnvorstellung und als Selbsttäuschung erwiesen. Das „eigentliche Christentum" müsse wieder entdeckt werden. Im tatsächlichen Verlauf des Krieges sei die „Realität des Bösen" zu erkennen. Verständnisvoll ging er auf die persönlichen Enttäuschungen der Briefpartner ein: Nach

[7] Feldpostkarten u. Feldpostbriefe,1917/1918 [Nachlass-Nr.581, 583];dazu Notizen, Zeitungsausschnitte zur Situation an den Fronten sowie Eingaben an Zivil- und Militärdienststellen, 1915-1918; die „Front- und Gefangenschaftsbriefe" [Nachlass-Nr. 145-150, 159-163, 445, 381, 465, 645-651].

[8] Deissmann, Brief (18.04.1918) als Antwort auf die Feldpost des Studenten (13.03.1918) veröffentlicht, in: *Evangelischer Wochenbrief* Nr. 77/78, Berlin 10.08.1918, Beilage Nr. 8; Briefwechsel Deissmanns mit Hensel, Berlin 16.+20.11.1917/ mit Bornhausen, Berlin,Marburg 16.11.+22.12.1918/ mit Ziekendraht, Berlin. Basel 27.12.1918+10.01.1919 [Front - und Gefangenschaftsbriefe, 1917-1918 Nachlass-Nr. 583, 586 (913, 936)]
Dazu (Hg.) Siegmund-Schultze: „Ver sacrum. Was die im Krieg gefallenen Mitarbeiter der Sozialen Arbeitsgemeinschaft dem deutschen Volk zu sagen haben.", in: *Mitteilungen und Aufzeichnungen*, Leipzig 1919/20, 40 - 42, 107-109.: Die „bürgerliche Frömmigkeit" mit der religiösen Überhöhung des Krieges hat sich als trügerisch erwiesen. Ernsthafte Friedensarbeit weist in die Zukunft, welche die „Arbeiterdichter" geleistet haben. (Dokumentation von Stellungnahmen der Mitarbeiter der „Sozialen Arbeitsgemeinschaft Berlin-Ost").

dem zum Kriegsende möglichen Kenntnisstand könne wahrscheinlich gesagt werden, die Entscheidungen und Handlungen der deutschen Regierung seien nicht mit Hybris, sondern eher mit Torheit oder Schwäche, mit mangelndem Realitätssinn und mit fehlender Voraussicht zu kennzeichnen. Deshalb sei es wichtig, dass die Christen in Deutschland einen Weg zur Umkehr und zum Neuanfang finden, auch zur erneuerten Gemeinschaft mit den Christen der anderen europäischen Länder.

In der Arbeit am Evangelischen Wochenbrief begegnete Deissmann Einzelschicksalen, durch die er sich gefordert fühlte zu helfen. In dem Briefwechsel mit Bischof Nuelson[9] bat Deissmann Nuelson, nach einem jungen Philologen zu suchen, der als Offizier in Flandern vermisst und wahrscheinlich verwundet in englische Kriegsgefangenschaft geraten war. Die Eltern des Philologen hatten Deissmann angesprochen und gebeten, das Schicksal ihres Sohnes zu klären. Nuelson sagte sofort zu, die notwendigen Nachforschungen einzuleiten. Er verband die Zusage mit einem Dank für den Evangelischen Wochenbrief, weil durch diese Arbeit Menschen und Glaubensgemeinschaften trotz des Krieges verbunden bleiben, die sonst alle Brücken wegen des Krieges abbrechen würden. Der Kollege F. Niebergall aus Heidelberg fragte Deissmann[10], ob er helfen könne, seinen vermissten Sohn zu finden. Er stellte zuerst die Situation dar: Seit Frühjahr 1918 habe sich sein Sohn als Leutnant an der Westfront befunden, eine letzte Nachricht sei im Juli 1918 zu Hause angekommen. Die Dienststelle habe im Herbst 1918 den Eltern mitgeteilt, dass ihr Sohn mit seiner Kompanie in Gefangenschaft geraten sei. Ob ihr Sohn überlebt habe, sei nicht zu erfahren gewesen. Der zweite Teil des Briefes hob einige Wesenszüge des Sohnes hervor: Er sei ein „geistig ausgerichteter junger Mensch“. Sein Pflichtgefühl ersetze Verhaltensweisen der Militärs, die nicht frei von Geringschätzung des Menschen seien. Mit „Verantwortungsbewusstsein“ gegenüber den ihm anvertrauten Soldaten und „stillem Enthusiasmus“ sei er an die Westfront gegangen. Der Brief schloss mit der Bemerkung, dass die Eltern mit ihren anderen Kindern versuchten, nicht ein „Klagehaus“ zu sein, sondern „Heiterkeit“ und „Tapferkeit“ zu bewahren.

[9] Briefwechsel Deissmanns mit J.L.Nuelsen(meth.Bischof), Berlin, Zürich 10.+15.11.+10.12.1917 [Nachlass-Nr. 583].

[10] Brief F. Niebergall an A. Deissmann, Heidelberg 31.08.1919 [Nachlass-Nr. 161]
Vgl. Brief W.W. White (Biblical Seminary, New York) an A. Deissmann vom 19.10.1929 (nach Deissmanns Reise in die Vereinigten Staaten 1929) [Nachlass-Nr. 875]: Deissmann wird noch 1929 gebeten, zur Aufklärung des Schicksals eines amerikanischen Fliegers und zwei deutscher Flieger beizutragen. 1918 haben die drei Piloten durch die Kollision ihrer Maschinen wahrscheinlich ihr Leben verloren. Sie gelten seitdem als vermisst. Deissmann nimmt Kontakt zu den betroffenen Familien in Deutschland und in den Vereinigten Staaten auf. Er sucht auch bei amerikanischen Freunden nach Hinweisen, die das Schicksal der Flieger klären könnten. Ob Deissmanns Nachforschungen erfolgreich waren, konnte nicht nachgewiesen werden.

Die innere Welt der Persönlichkeit des Menschen mit ihrer humanitären Grundhaltung und möglichen christlichen Gesinnung kommt in den *Front- und Gefangenschaftsbriefen* als Topos eines „christlich geprägten Idealismus“ zum Ausdruck. Dieser Idealismus ist an der Realität des Krieges zerbrochen und wird von kritischen Beobachtern der Ursachen und Folgen des Krieges deutlich infrage gestellt .

4.3.1 Die Gratwanderung zwischen Verständigung und Auseinandersetzung

Das Projekt *Evangelischer Wochenbrief* hat sich als Forum der kontroversen Deutung des Ersten Weltkrieges und seiner Folgen entwickelt. Deissmann arbeitet in der Spannung zwischen Pflichtgefühl gegenüber den Menschen in Deutschland und der Arbeit für die Verständigung der Völker sowie für den Zusammenhalt der Christen. In diesem Abschnitt wird die Gratwanderung zwischen Verständigung und Auseinandersetzung exemplarisch an der Beziehung Deissmanns zu Macfarland und Davidson erörtert: Die Begegnung mit Macfarland als Brücke zu den Vereinigten Staaten und die Auseinandersetzung mit Davidson um die Ursachen und Folgen des Ersten Weltkrieges. Ferner ist Deissmanns Ringen um die richtigen Konsequenzen aus den Erfahrungen des Krieges aufgrund der Voraussetzungen der theologischen Arbeit in Deutschland darzustellen.

Begegnung mit Macfarland (1915 -1918)

Die Europareise von Macfarland des Jahres 1915 und 1916 hat den Bemühungen um Verständigung neue Impulse gegeben, entsprechend ist sie dokumentiert.[1] Das Empfehlungsschreiben des State Department der Vereinigten Staaten und des Sekretariats des Federal Council stellt Macfarland als bedeutenden Kirchenführer und Förderer des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen vor. Es wird darauf hingewiesen, dass die Reise nach Europa keine politischen Ziele verfolgt. Macfarland will sich ein Bild von der Lage der Menschen in Europa während des Krieges machen und die Bedingungen des Wiederaufbaus nach dem Krieg erörtern. Er wird nacheinander England, Frankreich, Deutschland, die Niederlande und

[1] Department of State, Washington: To The Diplomatic and Consular Of The United States of America in Great Britain, France, Germany, Netherlands, Switzerland December 11, 1915; Federal Council of the Churches of Christ in America, National Office: „To our Sister Churches in Europe”, December 14, 1915 [Nachlass Deissmann-Nr. 308, 582].

die Schweiz besuchen, um trotz des Krieges die Verbindungen zwischen protestantischen Christen in den Vereinigten Staaten und in Europa zu erhalten.
Während des Aufenthaltes in Deutschland führte Macfarland Gespräche mit Mitgliedern der deutschen Sektion des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit, inoffiziell nahmen auch Vertreter der Kirche und der Regierung teil. Siegmund-Schultze bereitete die Begegnungen vor. Deissmann berichtete darüber im Evangelischen Wochenbrief und im Protestant Weekly Letter.[2]
Deissmann stellte in seinen Bericht heraus: Macfarland ist nach Europa gekommen, um die Ansichten der Kirchenführer und politisch verantwortlichen Persönlichkeiten über die Lage der „Menschen im Krieg“ und über Aussichten des Wiederaufbaus kennen zu lernen. Er will deutlich machen, dass in sozialen und politischen Konflikten, auch wenn sie militärisch ausgetragen werden, die Gemeinschaft der Christen bestehen kann. Deshalb versichert er den europäischen Christen die Solidarität der Christen in den Vereinigten Staaten entsprechend den Grundsätzen des Federal Council, in dessen Auftrag Macfarland in Europa unterwegs ist. Die Begegnung mit ihm hat bewusst werden lassen, dass die religiöse Überhöhung der Nation, die sich 1914 in Europa gezeigt hat, von Christen nicht vertreten werden kann, wenn sie mit Unrecht und Gewalt verbunden wird. Die christliche Überzeugung, dass „Gott der Vater aller Menschen“ ist, muss im Frieden und im Krieg gelten.
Siegmund-Schultze wandte sich im Januar 1916[3] an Deissmann mit der Frage, warum der Bericht über Macfarland’s Besuch den Eindruck erwecke, dass dessen Europareise eher „privaten“ Charakters gewesen sei. Er verwies darauf, die Empfehlungsschreiben des Federal Council und des State Department belegen, dass Macfarland „offiziell“ nach Europa entsandt wurde. Er erinnerte ferner daran, dass die Kirchenleitung in Deutschland (DEKA) es abgelehnt hatte, ihrerseits eine Delegation für die Begegnung mit Macfarland zu benennen. Der Federal Council habe daher gefragt, ob seitens der deutschen Kirchenleitung wenigstens ein „Informationsbesuch“ erwünscht sei. Deissmann möge doch erklären, ob er es vorgezogen

[2] Notizen Deissmanns zur Begegnung mit Macfarland, 31.12.1915+01.01.1916 und Manuskript, datiert am 02.01.1916 (5 Blätter) für den Bericht in der englischen Fassung des Wochenbriefes, ferner Einladungsschreiben Siegmund-Schultzes am 03.01.1916 als Leiter der Jugendhilfe Berlin-Ost und im „Namen des deutschen Ausschusses für Internationale Freundschaftsarbeit“ für den 05.01.1916 in das Hospiz, Berlin-Friedrichstraße [Nachlass Deissmann-Nr. 582]
Deissmann, Bericht über die Begegnung mit Macfarland zur Jahreswende 1915/16 (Report to Meeting with Charles S. Macfarland in 1915/16), in: *The Protestant Weekly Letter* Nr. 59, Berlin January 15, 1916.
[3] Siegmund-Schultze an Deissmann, Anfrage, Berlin 18.01.1916 [Nachlass Deissmann-Nr. 582].

habe, aufgrund der Vorbehalte des DEKA und der Reichsregierung in Berlin von einem „privaten Besuch“ zu sprechen.

Siegmund-Schultze konnte geltend machen, dass er „offiziell“ zu der Begegnung mit Macfarland eingeladen hatte. Deissmann, in Kenntnis der Vorbehalte des DEKA und der deutschen Regierung, wollte vermutlich die Begegnung mit Macfarland nicht durch politische Komplikationen belasten.

Nach der Begegnung zur Jahreswende 1915/1916 entwickelte sich ein Briefwechsel zwischen Macfarland und Deissmann. Im Februar 1916 schrieb Macfarland an Deissmann im Rückblick auf seine Reise nach Europa:

„My mission to Europe was a great blessing and inspiration to me, and I am hoping that through it our American Churches may be made helpful in the coming months and that the relations between the evangelical churches of all these nations may be deepened.”[4]

In diesen Zeilen brachte Macfarland zum Ausdruck, dass die Begegnungen in Europa ihn in seiner Leitungsaufgabe als Generalsekretär des Federal Council entscheidend bestimmen werden. Die Beziehungen der Kirchen zu vertiefen, erschien ihm als wichtige Aufgabe. Als greifbares Ergebnis seiner „Mission“ erwiesen sich zudem die Vorbereitungen des Federal Council, Europa nach Kriegsende zu helfen.

Von Anfang 1916 bis Juni 1916 waren vier Briefe Deissmanns an Macfarland und sechs Antworten Macfarlands verfasst worden. Die Mehrzahl der Briefe kamen bei Deissmann bzw. bei Macfarland nicht an. Das Sekretariat Macfarland’s vermerkte im Schreiben vom Mai, dass Brieffragmente vom Frühjahr 1916 angekommen waren. Macfarland selbst antwortete: Er habe durch den Brief Deissmanns vom April, den er erst im Juni erhalten habe, die erste persönliche Nachricht seit der Begegnung in Berlin empfangen. Ferner seien die Ausgaben des *Protestant Weekly Letter* ab Januar 1915 sowie die Kopien der Zeitschrift *Die Christliche Welt* nicht angekommen. Erst im Juli 1916 konnte Macfarland bestätigen, dass Deckblätter, nicht die Texte des *Protestant Weekly Letter* des Jahres 1915 und Kopien der *Christlichen Welt* desselben Jahres zugeleitet waren.[5] Im August 1916 antwortete Deissmann Macfarland[6],

[4] Brief Macfarlands an Deissmann, New York/Buffalo February 7, 1916; Schreiben des Federal Council (Secretary), New York 06.03.1916 in Bezug auf den Beschluss des Exekutivkomitees (Dez. 1915): Solidaritätserklärung an die europäischen Christen und Hilfsprogramm für Europa, davon setzt Siegmund-Schultze im Auftrage der deutschen Weltbundsektion Deissmann am 06.04.1916 in Kenntnis [Nachlass Deissmann-Nr. 582].

[5] Briefwechsel:Macfarland mit Deissmann, NewYork, Berlin 18.+22.+25.03.+25.04.+23.05.+02.06.+ 10.07.1916 (Kopien der Briefe Deissmanns und Fragmente der Briefe Macfarlands) [Nachlass-Nr. 582].

ob Macfarland die Antwort erhielt, war nicht festzustellen. Deissmann erklärte, dass britische Behörden die Korrespondenz überwachten. Macfarland's Brief vom 02.06.1916 mit dem Text der Botschaft des Federal Council an die Christen Europas war geöffnet, aber an ihn weitergeleitet worden. Die meisten Briefe Macfarland's an Deissmann und die Deissmanns an Macfarland sowie zahlreiche Ausgaben des *Protestant Weekly Letter*, auch Kopien der Zeitschrift *Die Christliche Welt* wurden nach Deissmanns Ansicht zurückgehalten. Er äußerte daher in seiner Antwort im August 1916 die Hoffnung auf eine zweite Begegnung.

Die Dokumente belegen, dass die Möglichkeiten sehr begrenzt waren, während des Krieges die Verbindung zu amerikanischen Christen aufrecht zu erhalten. Das erklärte das Missverständnis, das Monate vor dem Eintritt der Vereinigten Staaten in den Ersten Weltkrieg zwischen Macfarland und Deissmann entstanden war. Macfarland hatte 1916 ein Telegramm an Deissmann gesandt, in dem er über die öffentliche Meinung in den Vereinigten Staaten und in Kanada Auskunft gab, dass der Eintritt in den „europäischen Krieg" nicht mehr ausgeschlossen werden könne.[7] Das Telegramm war verstümmelt an das Auswärtige Amt in Berlin gelangt, aber nicht an Deissmann weitergeleitet worden. Dieser hatte daher keine Kenntnis davon. Macfarland nahm jedoch an, dass Deissmann es nicht beachtet hätte. Der Sachverhalt konnte erst in der persönlichen Aussprache während der Tagung des Internationalen Komitees für den Weltbund 1919 in Oud Wassenaer aufgeklärt werden.

Macfarland war aufgrund der reformierten Konfessionsverwandtschaft mit den Protestanten in Frankreich, Belgien und in der Schweiz verbunden. Während seiner Europareisen hatte er die durch den Krieg verursachten Verwüstungen in Nordfrankreich und Belgien gesehen. Deshalb trat er für Wiedergutmachung durch Deutschland ein. Die Sympathie für Frankreich und Belgien führte aber nicht zur „Feindschaft" gegen Deutschland, weil er gleichermaßen Ursachen und Folgen der Hungerkatastrophe in Deutschland als „Machtkalkül" der Entente bezeichnete.[8]

Die Vereinigten Staaten von Amerika waren 1917 in den Krieg eingetreten. Das so genannte Kriegsmanifest vom 10.05.1917 enthielt die Erklärung des Federal Council

---

[6] Kopie des Briefes Deissmanns an Macfarland, Berlin 12.08.1916 [Nachlass-Nr. 582].

[7] Deissmann, *Evangelischer Wochenbrief* NF Nr. 23/24, 1917 und R. H. Wallau: *Die Einigung der Kirche vom evangelischen Glauben aus*, 1925, 119ff.

[8] Deissmann: *Die Stockholmer Bewegung … von innen betrachtet*, 35-37; cf Correspondence Macfarland, Gounelle January 28+30 / May 27/ July 15, 1919 [WCCA 42.0053/2] (in compliance with the „brethren" in France).

zum Kriegseintritt.[9] Mit dieser setzte sich Deissmann auseinander, indem er den Text in seinen Hauptteilen deutsch wiedergab und eine Stellungnahme anfügte. Beides wurde im Wochenbrief der Neuen Folge 1917 veröffentlicht. Das „Kriegsmanifest" brachte zum Ausdruck: Die Mitglieder des Kirchenbundes sind Christen und Bürger, deshalb tragen sie eine doppelte Verantwortung. Sie haben das Erbe der Freiheit und Demokratie zu bewahren. Da die Ereignisse in Europa besorgniserregend sind, treten amerikanische Christen in den Krieg ein, „ohne Übertreibung und Leidenschaft", auch ohne „private Vorteile im Auge zu haben". Höher als die Bürgerpflicht steht aber die Treue zu Christus. Unseren Mitchristen in allen Ländern, besonders denen, die uns vorläufig entfremdet sind, bezeugen wir trotz Krieg „unser Bewusstsein der dennoch ungebrochenen Einheit in Christo."

Deissmann merkte dazu an: Charles S. Macfarland, dessen Unterschrift das Manifest trage, habe oft gegen die Gewinnsucht, die sich mit dem Krieg verbinde, protestiert. Die Ablehnung des Krieges, besonders des Krieges gegen Deutschland sei in den Vereinigten Staaten verbreitet. Macfarland, vor die vollendete Tatsache der Kriegserklärung gegen Deutschland gestellt, distanziere sich nicht von seiner Regierung,
aber er versuche aufrichtig, die Verbindung zu Christen in Deutschland zu erhalten.

1918 beobachtete Deissmann jedoch in Macfarland's Haltung zu Deutschland die Abkehr von der Bereitschaft zur Verständigung. Er setzte sich mit der Rede Macfarlands 1918 in Paris auseinander und stellte fest, dass Kriegspropaganda und Kriegstheologie in den Vordergrund gerückt waren. Er versuchte, die Rede aus der Situation einer Veranstaltung der „Protestantischen Föderation" in Anwesenheit des Präsidenten der französischen Republik zu verstehen. Über diese Veranstaltung berichtete Deissmann im Wochenbrief.[10] Nachdem Macfarland die Botschaft der Christen in den Vereinigten Staaten an das französische Volk verlesen hatte, erklärte er in seiner Rede: Die Neutralität des amerikanischen Volkes ist beendet. Drei Jahre haben wir gehofft. Wir haben uns nicht vorgestellt, dass die deutsche Nation ihre „moralischen Verpflichtungen" aufgibt und die Bevölkerung sich nicht gegen die „herrschende Kaste" wendet. Es ist eine Illusion, zwischen Regierung und Volk unter-

[9] Das „Kriegsmanifest" des Federal Council of the Churches of Christ in America vom 10.05.1917 ist als Druckvorlage im Nachlass Deissmanns [Nr. 489] erhalten und in der Vorstellung der „Neuen Folge" des Wochenbriefes sowie in der Themenliste der Neuen Folge [Nachlass-Nr. 583] aufgeführt; in: *Ev. Wochenbrief* NF Nr. 23/24, Berlin 15.07.1917 und in Friedensaufrufe des Federal Council am 20.08.1914 / 16.02.1915 wird gesagt:Die Friedensarbeit ist die wichtige Aufgabe der Christen, die sich für internationale Konfliktregelungen einsetzen. [Siegmund-Schultze EZA 51/D II, a + c und D II, i].

[10] Deissmanns Auseinandersetzung mit Macfarlands Rede am 30.06.1918 in Paris in Bezug auf den Bericht, in: „Semaine Religieuse, Genève" Nr. 29, 20.07.1918, in: *Ev. Wochenbrief* NF Nr. 83/84, Berlin 21.09.1918,1-7;(vgl.Ev. Wochenbriefe NF, 28.05.1917 / 22.08.1918: Kritik an „Kriegstheologien").

scheiden zu wollen. Es ist deutlich geworden, die ganze Nation mit ihren Kirchen unterstützen die Ziele und Methoden ihrer „glaubenslosen Herren".
Deissmann erinnerte in der Auseinandersetzung mit der Rede Macfarland's an die Ziele des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit, die „christliche Solidarität" festzuhalten und für die Verständigung der Völker zu kämpfen. Das habe die Überzeugung geformt, zuerst die Menschen in ihrer Not während des Krieges zu sehen und von den Regierungen der Krieg führenden Länder zu unterscheiden. Er hoffe, dass Macfarland zu dem Ringen um die christliche Solidarität trotz des Sogs, der von Nationalismus und Imperialismus ausgehe, zurückfinden werde. Er denke an eigene „Missgriffe" in Wort und Schrift am Anfang des Krieges.

Auseinandersetzung mit Davidson (1915 -1918)

Die vor dem Ersten Weltkrieg aufgebauten Beziehungen zwischen Christen in Großbritannien und in Deutschland waren zerstört. Das Ausmaß der Entfremdung kann an der Auseinandersetzung zwischen Deissmann und Davidson verdeutlicht werden. Sie wurde um die Verantwortung für die Ursachen, Beginn und Folgen des Krieges sowie um die Bedingungen des Friedens in Europa geführt.
Im Jahre 1915 hatte Deissmann Davidson auf die Situation deutscher Missionare in Kamerun hingewiesen, indem er sich auf Berichte betroffener deutscher Mitarbeiter der Missionsgesellschaften berief, die aber von britischer Seite infrage gestellt waren. Randall Davidson antwortete im gleichen Jahr. Er bezog sich auf die ihm von Deissmann zugesandten *Protestant Weekly Letters* von 1915 und erklärte, dass den amerikanischen Lesern Deutschlands Friedenswille dargestellt werde. Aus britischer Sicht sei das nicht zu akzeptieren.[11] Auf die von Deissmann berichteten Misshandlungen deutscher Missionare und ihrer Angehörigen bei ihrer Gefangennahme durch britische Kolonialtruppen eingehend antwortete Davidson, dass er aufgrund seiner Nachforschungen zu den Maßnahmen des britischen Militärs die deutschen Berichte nicht bestätigen könne. Unangemessenes Verhalten britischer Militärangehöriger sei möglich, wie auch von einzelnen Übergriffen des deutschen Militärs in den Kolonien

[11] Brief Deissmanns an Davidson, 26.04.1915, veröffentlicht in: *The Protestant Weekly Letter* Nr. 32, 10.07.1915 unter Bezugnahme auf die Berichte „The Martyrdom of the Evangelical Missionaries in Cameron". Reports of Eyewitnesses, ed. by W. Stark (Direktor des Ev. Presseverbandes für Deutschland), Berlin 1915 [Nachlass Deissmann-Nr. 308 und Berichte d. allgem. / kirchl. Presse Nr. 615-625]; Erwiderung Davidsons an Deissmann, 22.09.1915, in: *Quellenbuch*, hg.v. Besier, Dokumente-Nr. 35+36) und Bell: *Randall Davidson*, 1952[3], 919-925: Correspondence Davidson, Deissmann, April 26 and September 22, 1915 as much as *Protestant Weekly Letter* No 83 June 21, 1916.

berichtet werde. Davidson äußerte sich zudem befremdet über Deissmanns Haltung zur deutschen Verantwortung für den Ausbruch des Krieges, indem er die Fakten ignoriere. Außerdem nehme er in keiner Weise zur deutschen Kriegsführung in Belgien und Frankreich sowie zum Einsatz der U-Boote Stellung, wie im Ganzen die evangelische Christenheit in Deutschland zu den Vorgängen schweige. Zurzeit sei die christliche Gemeinschaft zerstört. Er hoffe aber, dass man eines Tages zu ihr zurückkehre.

Eine direkte Antwort Deissmanns auf Davidson's Stellungnahme ließ sich nicht nachweisen. Deissmann bezog sich auf sie im Wochenbrief 1916, indem er anmerkte, dass er mit Davidsons Ansicht zur Verantwortung für den Ausbruch des Krieges nicht übereinstimme. Während des Krieges sei die Frage nicht sachlich zu klären. Dennoch müsse er betonen, dass Davidson zu den Menschen „guten Willens" gehöre.[12]

Deissmann richtete 1918 den „Aufruf an die Kirchenführer der Entente-Staaten", in dem er Söderblom um Vermittlung bat und auf die Initiative Davidson's sowie der Vertreter des Federal Council hoffte.[13] In dem Aufruf erklärte Deissmann, dass die nationalistische Haltung zu revidieren sei und dass Wege zur Versöhnung gefunden werden sollen, die die Wiedergutmachung Deutschlands für Kriegsschäden einschließen. Davidson antwortete nicht Deissmann, sondern Söderblom, dass der Friede ohne „Hass und Rache", aber in „Gerechtigkeit" zu suchen sei. Er hoffe noch, dass die christliche Gemeinschaft eines Tages wiederhergestellt werde.

Deissmann fasste die Auseinandersetzung mit Davidson um die Bewertung des Krieges im Dezember 1918 zusammen. In dieser Veröffentlichung verdichtete er sei-

[12] Deissmann, Notiz, in: *The Protestant Weekly Letter* No 83, 21.06.1916 [Nachlass-Nr. 615] mit Material zur Vorbereitung der „Protestant Weekly Letters", 1916 [Nr. 615-625];
Bell: *Randall Davidson*, 1952[3], 925 (Siegmund-Schultze an Davidson, 11.11.15: Deissmann habe Davidson's Brief vom 22.09.15 erst Anfang Nov.1915 erhalten und werde antworten. Ferner lässt Siegmund-Schultze durch Dickinson mitteilen, Deissmann habe geantwortet. Davidson hat aber keine Antwort erhalten; eine Bezugnahme auf Davidsons Brief vom 22.09.15 ist nur in *Protestant Weekly Letter* June 21, 1916 veröffentlicht.).

[13] Deissmann: „Appell an die Kirchenführer der Entente-Staaten" (Telegramm an Erzbischof Söderblom, 15.11.1918 mit dem Schlusswort: „Ich bitte Sie, dieses Telegramm dem Erzbischof von Canterbury und dem Federal Council übermitteln zu wollen."), veröffentlicht in: *Evangelischer Wochenbrief* NF Nr. 91/92, Berlin 16.11.1918, 5 u. Ev. Wochenbrief NF Nr. 93/94, Berlin 30.11.1918: Überlegungen Deissmanns im Blick auf bevorstehende Friedensverhandlungen unter Rückgriff auf Presseberichte zur Lage an den Fronten des Jahres 1918 und auf Friedensinitiativen des Federal Council, der skandinavischen Kirchen sowie europäischer Weltbundsektionen [Nachlass-Nr. 615-625, 936]
Antwort Randall Davidsons an Nathan Söderblom, 25.11.1918, bei Bell: *Randall Davidson*, 1952[3], 936-939 mit Anmerkungen Bells zu den Spannungen zwischen Davidson und Deissmann: Das Verhältnis beider sei durch Kriegspropaganda blockiert gewesen.

ne Argumentation zur Anklage und Warnung an Regierung und Kirchenführung Großbritanniens, dass der Friede in Europa verfehlt werden könne.[14]

Deissmann bezog sich auf Protestant Weekly Letters zwischen 1914 und 1916, die wegen der Nachrichtensperre nicht authentisch nach Großbritannien übermittelt waren. Deshalb versuchte er, nachdem die Nachrichtensperre aufgehoben war, zu erklären und richtig zu stellen, was während des Krieges verzerrt bekannt geworden war. Er wandte sich an die Leser des Wochenbriefes in Deutschland und in den neutralen Ländern Europas, indirekt richteten sich seine Argumente an Großbritannien, besonders an Davidson. Deissmann legte dar: Die Verelendung der Menschen in Deutschland und die Zerstörung ihrer Lebensgrundlage sei durch die Fortsetzung der Seeblockade zu befürchten. Die Verzerrung der Wahrheit während des Krieges zur Frage der deutschen Verantwortung für den Ausbruch und den Verlauf des Krieges müsse überwunden werden. Die „Kriegsschuldfrage“ werde an die Verletzung der Konvention zur Kriegsführung geknüpft, das sei durch unabhängige Fachleute zu untersuchen. Das gegenseitige Aufrechnen des Bösen bahne nicht den Weg zum Frieden in Europa. Das ihm vorliegende Zahlenmaterial über Gesundheitsschäden und Todesopfer, besonders unter Kindern und älteren Menschen zeige die durch die Seeblockade zum Ausdruck kommende Vernichtungsstrategie gegen die deutsche Bevölkerung. Mit Beispielen aus dem Familien- und Freundeskreis könne er das belegen. Außerdem werde durch den Bericht der Zeitung „The Guardian“ vom 24.02.1916 bestätigt, dass britische Regierungsvertreter von dem „Krieg gegen Frauen und Kinder“ als notwendiges Kampfmittel gegen Deutschland gesprochen haben. Zwischen ihm und den Christen in Großbritannien stehe die verschiedene Auffassung von Gerechtigkeit, sie könne als vergeltende oder als Leben schaffende Gerechtigkeit verstanden werden.

Die These, dass Großbritannien 1918 und 1919 gegenüber Deutschland vorwiegend die „vergeltende Gerechtigkeit“ anwandte, aktualisierte Deissmann unter Hinweis auf den Vertrag von Versailles als „Diktat der Siegermächte“. Er verwies zudem auf den Protest britischer Arbeiterführer, unterstützt durch die Kritik der Presse in den Niederlanden, Schweden und in der Schweiz, weil in den auf Wirtschaft und Sozialgesetzgebung bezogenen Teilen des Vertrags von Versailles wesentliche Bestimmungen

[14] Deissmann: *Evangelischer Wochenbrief*, Manuskript verfasst am 20.12.1918, veröffentlicht in: *Ev. Wochenbrief* NF Nr. 95/96, 1919, 2-15 (Das Manuskript zu diesem Wochenbrief ist mit Statistiken, Notizen, Presseberichten, Entwürfen zu Überlegungen Deissmanns und Stellungnahmen anderer Persönlichkeiten aus Kirche, Politik, Gesellschaft zur Frage der Verletzung der belgischen Neutralität sowie zur Wiedergutmachung von Kriegsschäden als Anlagen verbunden [Nachlass-Nr. 663-666]).

des Betriebsverfassungsgesetzes und des Schutzes für Arbeitnehmer unwirksam gemacht worden waren. Deissmann interpretierte diesen Widerstand als Ausdruck der Solidarität der internationalen Arbeiterbewegung mit den arbeitenden Menschen in Deutschland.[15]

Erkenntnisgewinn aus den Erfahrungen des Krieges (1918)

Im Oktober 1918 wurde Deissmann zur Vorlesung nach Uppsala eingeladen. Er wählte das Thema „Die deutsche Theologie und die Einheit der Kirche“, um noch während des Krieges Impulse zur Neubesinnung von Theologie und Kirche, Politik und Gesellschaft zu formulieren. Das Thema war auch vor dem Hintergrund der Kampagne „Theologie ohne Deutschland“ gewählt, denn diese zielte darauf, die wissenschaftlichen und kulturellen Leistungen Deutschlands aus dem internationalen Diskurs zu eliminieren. Die Arbeit der Philosophie, der Theologie und Ethik, die in Deutschland geleistet worden war, sollte nicht mehr berücksichtigt werden. Die naturwissenschaftliche Arbeit deutscher Forscher konnte allerdings nicht ignoriert werden.[16]

Umfassend verteidigte Deissmann in der Vorlesung 1918 den deutschen Beitrag zu Wissenschaft und Kultur. Wenn der Erste Weltkrieg als eine geistige und religiöse Krise zu begreifen ist, werden mehrere Fragen aufgeworfen. Welche Zukunft steht den christlichen Kirchen noch offen? Wie kann in den gesellschaftlichen Konflikten

[15] Deissmann, „Votum gegen den Vertrag von Versailles“, in: *Ev. Wochenbrief* NF Nr. 121/124, Berlin 30.06.1919 und in: *Evangelischer Presseverband* Nr. 98 am 03.07.1919 [Nachlass Deissmann-Nr. 159 und Nr. 665-666]; (Kritik am Vertrag von Versailles in der niederländischen, schwedischen und schweizerischen „bürgerlichen“ Presse, noch schärfer in der Presse der Arbeiterbewegung, besonders der Protest britischer Arbeiterführer wegen der Eliminierung der Schutzbestimmungen für Arbeitnehmer).

[16] Im Nachlass Deissmanns findet sich das Schriftstück „Contemporary Review”, August 1917 mit dem Titel: „Theology without Germany” (Kulturboykott-These von J. S. Caroll und E. G. Waterhouse) [Nachlass-Nr. 814]
Deissmann skizziert die Boykott-Agitation, in: Ev. Wochenbrief NF, Nr. 65/66, Berlin 10.05.1918: Seine These von der „Bindekraft“ der Theologie setzt er dem Boykott, in: *Ev. Wochenbrief* NF, Nr. 65/66, Berlin 10.05.1918, Beilage 9ff. entgegen. Deissmann hat diese Kontroverse in das Manuskript eingearbeitet mit dem Titel: „Die deutsche Theologie und die Einheit der Kirche“ als Vorbereitung zu den Vorlesungen in Uppsala am 07.und 08.Okt.1918; Deissmann hält sich vom 06.-12.10.1918 in Uppsala auf. Ferner sind Teile der Wochenbriefe Nr. 65/66 und Nr. 75/76 vom 31.07.1918 in jenes Manuskript aufgenommen. Es sind darin Erwägungen zur Verständigung und Friedeninitiativen auf der Basis christlicher Theologie formuliert. [Manuskript, bestehend aus 36 Blättern unterschiedlicher Kennzeichnung der Seitenfolge als Grundlage der Vorlesungen im Nachlass Deissmann-Nr. 840]
Das Manuskript der Vorlesung auf Einladung der „Olaus-Petri-Stiftung“ (Olaus Petri, 1493-1552, Schüler Martin Luthers und schwedischer Reformator) ist veröffentlicht in: Evangelischer Wochenbrief NF, Nr. 85-90, *Upsala*, Berlin 12.+ 19.+ 31.Okt.1918 und Ad. Deissmann, Art., „Die deutsche Theologie und die Einheit der Kirche“, in: *Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik* 13, 1919, 337-362 sowie in: *The Constructive Quarterly 8, 1920,* 204-224.

die Identität der christlichen Persönlichkeit bewahrt werden? Wird die Einigung der Christen ein Vorbild für die Völkergemeinschaft sein können? Aus den Erfahrungen des Krieges muss der Schluss gezogen werden, dass die Zukunft des Christentums in der Einigung der Christen zu suchen ist.

Die wegweisenden Vorschläge der Mitglieder des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit in Skandinavien, in der Schweiz und in den Niederlanden zu einer internationalen Friedensordnung zeigen jedenfalls, was Christen zum Weltfrieden beitragen. Entscheidend ist, dass keine „Kriegstheologie" entworfen wird. Das setzt voraus, dass die Kirchen vom Staat unabhängig sind. In Deutschland, Österreich, Ungarn und in Russland ist bis 1918 eine solche Unabhängigkeit in Verbindung mit der Verfassung nicht erreicht worden. Selbst in Großbritannien und in Frankreich haben sich die Kirchen in eine nationalistische Bewegung hineinziehen lassen. Das Modell zukünftiger Zusammenarbeit ist in der Hinsicht zu suchen, dass die Wissenschaft ein starkes Band sein kann, das die politischen Spannungen aushält. Die Wissenschaftler müssen ihre Unabhängigkeit verteidigen oder neu gewinnen. Ihre Tätigkeit soll auf den Gegenstand der Forschungsarbeit bezogen bleiben, so wird eine Art „Ökumene" der Wissenschaften entstehen, welche die Forscher zu einem gemeinsamen „Dienst" für die Menschen einigen kann.

Deissmann formulierte Folgerungen, welche die Theologie aus den Erfahrungen des Krieges ziehen sollte:[17] Das Christentum kann sich im 20. Jahrhundert nur halten, wenn der „urchristliche Einheitsgedanke" in der Christenheit wiederentdeckt und verwirklicht wird. Die Theologie hat daran zu arbeiten, dass die christliche Botschaft von den dogmatischen Lehrsystemen befreit wird, damit die ursprüngliche Christusfrömmigkeit gelebt werden kann. Theologie und Kirche werden die Sensibilität entwickeln müssen, durch welche die Begegnungen der Christen gelingen können.

Von Bedeutung war, dass im November 1918 Siegmund-Schultze durch die Olaus-Petri-Stiftung eingeladen wurde, über „Soziale Erneuerung des Christentums und die Einheit der Kirche" zu sprechen. Vor dem Hintergrund der Friedensbemühungen der schwedischen Kirche sowie der schwedischen Sektion des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit, den Impulsen Söderbloms folgend, stellten die schwedischen Entscheidungsträger in Kirche, Wissenschaft und Gesellschaft Deissmann und

[17] Die vorliegende Bezugnahme auf die Vorlesung (1918) folgt dem Manuskript [Nr. 840], in dem noch nicht eindeutige Seitenzahlen, sondern nur Markierungen der Reihenfolge verwendet sind. Deissmanns Vorschläge zum Beitrag der Theologie, die christliche Einheit zu begründen, sind anhand des veröffentlichten Vortrags, in: *Monatsschrift f. Wissenschaft, Kunst, Technik*, 1919, 339, 349 - 350 belegt.

Siegmund-Schultze das Forum zur Verfügung, noch vor dem Ende des Krieges ihre Vorstellungen von der Erneuerung des Christentums und der europäischen Gesellschaft darzulegen. Beide galten als Repräsentanten des deutschen Protestantismus, die sich in ihrer Arbeit für die Verständigung der Völker und für die Solidarität der Christen bewährt hatten.[18]

Siegmund-Schultze stellt den Zusammenhang von der sozialen Erneuerung und Zusammenhalt der Christen als Beitrag zu einer europäischen Friedensordnung heraus:[19] Nach der „Katastrophe" des Krieges sei die „soziale Erneuerung" des Christentums die Voraussetzung, um die Gesellschaft aufzubauen, die allen Menschen Entfaltungsmöglichkeiten bietet. Die Macht der herrschenden Schichten, vor allem der Militärkaste, habe der Krieg zerbrochen. Zunächst hinterließe der „Umsturz" ein politisches und sozialpsychologisches Vakuum. Die Menschen tun das Nächstliegende. Sie arbeiten unter schwierigsten Umständen für ihren Lebensunterhalt. Dadurch könne versäumt werden, den notwendigen Gesellschaftswandel zu beginnen. Der moderne Mensch definiere sich über die Arbeit, in der er seine Würde und Freiheit suche. An diesem Punkt müsse das Christentum ansetzen. Die Jugendbewegung seit dem 19. Jahrhundert habe das „Tun des Christen" entsprechend dem Selbstverständnis des modernen Menschen betont. Die Arbeit der Christen in der Gesellschaft führe sie zusammen. Daraus entstehe die Frage, was sie eigentlich verbindet. Darauf haben die Kirchen zu antworten. Sie werden ihre „leere Rhetorik" aufgeben, es vielmehr wagen, in der Orientierung an der Jesusbotschaft den Krieg zu ächten und für den Frieden zu arbeiten. Sie müssen der Behauptung entgegentreten, dass Politik und Wirtschaft, Wissenschaft und Kultur einer anderen Ethik folgen als der einzelne Mensch.

Vor der Einstellung des Projektes *Evangelischer Wochenbrief* 1921 zeichnete Deissmann dieses Projekt und seine Arbeit im Weltbund für Internationale Freund-

[18] Die Einladungen an Deissmann und Siegmund-Schultze, Okt./Nov. 1918 stellten Alternativen zu der von Söderblom geplanten Konferenz, Nov./Dez. 1917 dar; diese war an der Ablehnung der Kirchen in den Krieg führenden Ländern gescheitert. Als Themen waren vorgesehen: Christl. Predigt im Krieg (Welche Folgerungen sind aus den Kriegserfahrungen zu ziehen?), Seelsorge an Kriegsgefangenen, internationale Konfliktlösung und Vorstellungen zur Organisation des Völkerbundes.
Die Planung der Friedenskonferenz war in dem Bericht von Emil Ohly (dt. Pfr. im Auslandsdienst Stockholm) an die deutsche Botschaft in Stockholm unter Berufung auf das Gespräch mit Söderblom vom 07.11.1917 erwähnt. Diesen Bericht nahm Siegmund-Schultze in seinem Bericht vom 14.11.1917 auf. [EZA 51 / D II, d].

[19] Siegmund-Schultze, Art., „Die soziale Erneuerung des Christentums und die Einheit der Kirche", gehalten am 05.11.1918 in Upsala (Olaus-Petri-Stiftung), veröffentlicht in: *Die Eiche* 11.Jg. Nr.1, 1923, 1-14; dazu Siegmund-Schultze, „Erinnerungen an Ad. v. Harnarck" [Nachlass EZA 626/I, 21, 9] (Ethik ist der Dogmatik vorzuordnen, entsprechend dem programmatisch vertretenen „Tat-Charakter des Christentums").

schaftsarbeit in die Situation der Nachkriegsjahre 1919 bis 1921 in folgender Weise ein.

Das Projekt war durch Matthias Erzberger, Politiker des Zentrums, und durch Politiker des liberalen Parteienspektrums unterstützt worden.[20] Wesentlichen Anteil an der Finanzierung hatten die Spenden der Empfänger im In - und Ausland. Die Leser des *Protestant Weekly Letter* brachten erhebliche Finanzmittel auf, um diese Form des Dialoges zu erhalten. Deissmann verwies 1920 auf die Schwierigkeiten, das Projekt fortzusetzen. Er erwog, die steigenden Kosten für Herstellung und Vertrieb infolge der Inflation durch Eigenbeiträge der noch verbliebenen Empfänger aufzufangen. Die Notsituation nach dem Krieg in Europa, die noch anhaltende Distanzierung des Federal Council den Christen in Deutschland gegenüber, auch die Instabilität der Weimarer Republik führten dazu, dass1921 das Projekt *Evangelischer Wochenbrief* eingestellt wurde.

Zudem legte Deissmann Wert darauf klarzustellen, dass er mit dem Evangelischen Wochenbrief keine „Kriegspropaganda“ betrieben habe. Die Vorwürfe in dieser Hinsicht aus den Krieg führenden Ländern seien widerlegt worden, denn die Presse dieser Länder habe nachweislich gefälschte Zitate benutzt.[21]

Die Ziele des Projekts *Evangelischer Wochenbrief* fasste Deissmann in diesen Gesichtspunkten zusammen:

Spätestens nach dem Ersten Weltkrieg sollten die Kirchen das religiöse Suchen in der Arbeiterbewegung entdecken und in ihrer Arbeit berücksichtigen.

Der Wiederaufbau Europas könne nur gelingen, wenn alle Bevölkerungsschichten beteiligt werden. Die europäischen Christen sind auf diese Herausforderungen durch die Initiativen der nordamerikanischen und europäischen Sektionen des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit gestoßen worden. Die Impulse des Federal Council, der Kirchen in den Niederlanden, in Skandinavien und in der Schweiz, auch der britischen Freikirchen haben die christlichen Kirchen darauf aufmerksam gemacht, dass ihre Zusammenarbeit im 20. Jahrhundert dringend geboten ist.

Die Zeitschrift *Die Eiche*, repräsentiert durch Siegmund-Schultze, reflektiere die „Zeitenwende“ nach dem Ersten Weltkrieg. Siegmund-Schultze kämpfe für Verständi-

[20] Deissmann, *Ev. Wochenbrief* , 3. Reihe Nr. 7/8, 31.05.1920, Zeile 39-52 [Nachlass-Nr. 700] und Rückbezug auf seinen Bericht zur 1. Reihe vom 04.07.1916 [Nachlass-Nr. 527];
(Matthias Erzberger, Zentrumsabgeordneter, hatte das Projekt „Ev. Wochenbrief“ angeregt und finanziell gefördert. In der Weimarer Republik war Erzberger Finanzminister, 1919-1921, am 26.02.1921 wurde er von Rechtsextremisten ermordet.).

[21] Deissmann, *Ev. Wochenbrief* 3. Reihe Nr. 9/14, Juni 1920, 32-37, 41-48.

gung und Zusammenarbeit in Europa, indem er den Prozess der Selbstbesinnung und Selbstkritik vorantreibe. Ob die Entscheidungsträger in Politik und Wirtschaft, in Wissenschaft und Kultur, vor allem in der Kirche aus der Erfahrung des Krieges den Schluss ziehen, dass imperiale Politik keine Perspektive eröffne, müsse offen bleiben.

Die nach 1919 einsetzende Distanzierung der Vereinigten Staaten von Europa, besonders gegenüber Deutschland, sei eine alarmierende Tatsache, denn auf das Engagement der Menschen des nordamerikanischen Kontinents könne nicht verzichtet werden. Doch es gebe Anzeichen, dass vor allem der Federal Council und die nordamerikanische Sektion des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit ihre „weltweite Berufung“ finden und wahrnehmen werden. [22]

[22] Deissmann, *Ev. Wochenbrief* 3. Reihe Nr. 86/91, August/September 1921, 241-243 (der unsichere Frieden in Europa), 244-246 (religiöses Suchen in der Arbeiterbewegung), 247-248 (Siegmund - Schultze), 249-252 (die Bedeutung der nordamerikanischen Christen für Europa).

4.3.2 Krieg und Religion, die Wandlung in Deissmanns Perspektive

Deissmann hat in seinen grundsätzlichen Erwägungen zur Aufgabe des Evangelischen Wochenbriefes alle Themen unter den Leitgedanken „Krieg und Religion“ gestellt. Dieses ist zu erläutern. Die Wortverbindung erklärt sich aus der Rede gleichen Titels von 1914. Aber seine Mitarbeit im Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit, der Dialog mit den Lesern des Protestant Weekly Letter, besonders mit Macfarland, auch die Bearbeitung der Frontbriefe führen dazu, dass Deissmann seit 1915 begonnen hat, seine Deutung des „Erlebnis von 1914“ zu korrigieren. Die Dokumente zur Arbeit am Evangelischen Wochenbrief der Jahre 1916 bis 1921 sowie die Sammlung von Predigten und Ansprachen, die er unter dem Titel „De Profundis“ veröffentlicht hat, belegen die Wandlung seiner Perspektive.

Die Rede Deissmanns „Krieg und Religion“[1] im ersten Kriegsjahr zeigt den Standpunkt, der aus der „Aufbruchstimmung“ in Deutschland und aus den rhetorischen Absichten in der Redesituation erklärt werden kann. Die danach erörterten Dokumente zeigen, dass Deissmann den 1914 vertretenen Standpunkt in der Frage nach dem Zusammenhang von „Krieg und Religion“ umgebrochen hat.

Wenn der Leser die eigentümliche Metaphorik der Rede, in der das Pathos der „Bewegung von 1914“ ihren sprachlichen Ausdruck erhalten hat, durchdringt, stößt er auf folgende Argumentationsstruktur: Die Rede wird mit der These eröffnet, dass Krieg und Religion sich gegenseitig auszuschließen scheinen und diesbezügliche Bedenken ihr Recht haben. Dann folgt in der Ich-Form die Feststellung, dass Krieg und Religion in der Aktualität des Aufbruchs von 1914 nicht theoretisch erörtert werden kann. Damit ist die Ausgangsposition für die folgenden Redeabschnitte gewonnen. Zunächst wird eingeräumt, dass der Krieg zerstört, materielle Werte und Menschenleben werden vernichtet. Die internationale und die nationale Gemeinschaft geraten in Gefahr, vor allem der einzelne Mensch kann innerlich und äußerlich zerbrechen. Danach werden zwei Gedankenlinien verfolgt, die eine Brücke bilden, um Krieg und Religion doch in einer positiven Bedeutung darstellen zu können. Im ersten Gedankengang weist Deissmann darauf hin, dass Härte und Abstumpfung bei Frontsoldaten beobachtet werden. Das bedeute nicht, dass dieses zu ihrem Wesen gehöre, es sei vielmehr das nach außen gekehrte Verhalten. Der Redner folgt dem Modell

[1] Deissmann: „Der Krieg und die Religion“, Rede am 12.11.1914, in: *Deutsche Reden in schwerer Zeit* Bd. 1 Nr. 9, hg.v. der Zentralstelle für Volkswohlfahrt und dem Verein für volkstümliche Kurse von Berliner Hochschullehrern, Berlin 1915, 281-305(306 - 323);vgl.(Hg.) Besier, *ein Quellen - und Arbeitsbuch*, Dok.-Nr. 31.

der Unterscheidung von der Innen- und Außenseite des Menschen und schließt daraus, dass trotz unmenschlicher Umstände ein sittlicher Kern der Persönlichkeit bewahrt werden kann.

Der zweite Gedankengang hebt hervor, dass in den Feldpostbriefen die Zweifel und Ängste der Soldaten belegt sind. Diese Gratwanderung zwischen Leben und Tod habe die „Empfänglichkeit für Gottes Wort und Sakrament“ wachsen lassen. Die in der Wirklichkeit des Krieges gemachten Erfahrungen fasst der Redner in den Ausdruck „de Profundis der Kämpfenden“, der eine religiöse Tiefe der Kriegserlebnisse andeuten soll.

Die inhaltliche Mitte der Rede wird durch die Feststellung vorbereitet, dass eine religiöse Erweckung entstanden sei, die auch in den anderen am Krieg beteiligten Ländern beobachtet werde. Der Redner formuliert: „Krieg ist Zerstörer, aber auch Wecker, Aufrüttler, schaffende Macht“, die physische und psychische Kräfte mobilisiert. Die Wendung „deutscher Gott“ symbolisiere die „Heroisierung unserer Religion“. Der Redner greift dann das Wort aus der Bergpredigt „Ihr seid das Salz der Erde! Ihr seid das Licht der Welt!“ auf. Es sei das „evangelische Urwort“, das palästinensisch verstanden werden könne, aber in der Religion gehe es nicht um die „Interpretation des Gewesenen“, sondern um den „Besitz gegenwärtiger Gotteskraft“. Aus der alten Botschaft komme göttliche Kraft für unser Volk und seine Weltaufgabe. Deshalb „besinnen wir uns auf das große Erlebnis unseres vaterländischen Ringens“.

Deissmann formuliert zum Schluss der Rede seine Deutung: „So sind es nicht etwa dem Christentum fremde Elemente, die der Krieg geliehen und der Religion eingeschmolzen hat, sondern uralte, urchristliche Kräfte und es ist nicht schwer, aus Gotteszeilen des Neuen Testaments Losung und Feldgeschrei für die Kämpfer zu gewinnen. - In dem Zeitalter der gewaltigsten Mobilisierung physischer und seelischer Kräfte, die die Welt bis jetzt gesehen hat, verkünden wir allerdings - nein … sie offenbart sich selbst: die Religion der Kraft“.[2]

Die Deutung des Krieges unter dem Gesichtspunkt, im Christentum offenbare sich die „Religion der Kraft “, brach seit 1915 um und das Kriegsende, noch mehr die Lage Deutschlands aufgrund des Vertrages von Versailles erlebte Deissmann als persönliche Krise. Beispielsweise beobachtete Anna Söderblom[3] bei Deissmann Anzeichen der Verzweiflung, als er sich 1918 in Schweden aufhielt. Denn er hatte erkannt,

[2] Deissmann, Rede am 12.11.1914, 303 - 304.

[3] Anna Söderblom: „Erinnerungen an G. Adolf Deissmann …“, in: *Eine heilige Kirche*, 1937, 118 -119 (Anna Söderbloms Beobachtungen beziehen sich auf Deissmanns Aufenthalt in Schweden vom 06.-12.10.1918).

in welcher Isolierung sich Deutschland befand. Seit 1919 sah er keinen Ansatz für die Friedensordnung Europas. Er musste zwischen 1920 und 1921 seine Arbeit wegen eines physisch-psychischen Zusammenbruchs unterbrechen. Die Situation nach Kriegsende skizziert Nathan Söderblom. Söderblom befand sich auf der Rückreise von den Niederlanden in Warnemünde und gab Beobachtungen zur Lage Deutschlands im Herbst 1919 wieder: „Was auffiel [ist] die Ordnung und Pünktlichkeit, weiter ist ebenso zu sagen, dass diese Freundlichkeit und entgegenkommende Art, die mir überall begegnet, außerordentlich groß ist. Weiter spüre ich viel natürliche Freimütigkeit und wohl auch selbstverständlich Gleichgültigkeit. Aber in vielen Gesichtern und im Wesen Einzelner, mit denen ich Worte [ver*] tauschte, glaube ich einen schweigsamen, mit stolzer Würde getragenen Schmerz zu lesen.“[4]

Söderblom bietet eine Momentaufnahme des Nachkriegsdeutschlands. Es ist ihm aufgefallen, dass die Menschen ihre Lebenseinstellung verändert haben. Sie sind freimütiger, zugleich gleichgültiger geworden. Söderblom scheint sagen zu wollen, die Menschen haben keine Illusionen mehr. Sie haben sich vom nationalen Pathos abgewandt, aber noch keine neue Lebensorientierung gefunden.

Deissmann zeichnete seine Situation in *An die Leser und Freunde* des Evangelischen Wochenbriefes so: „Ich war nach einer schon lange währenden Kriegs- und Nachkriegserschöpfung am 08. März körperlich zusammengebrochen, habe etwa zwei Monate schwer krank gelegen und musste mich für den Sommer an der Universität beurlauben lassen. Auch nachdem sich durch Gottes Hilfe und treuer Menschen Beistand mein Allgemeinbefinden wieder wesentlich gebessert hatte, musste ich jedes produktive Schaffen möglichst einschränken. [...] Nun soll ich im Hochsommer auf Einladung schwedischer Freunde einen Erholungsaufenthalt in Südschweden nehmen.[…][5]

Vor dem Hintergrund der persönlichen Krise Deissmanns gewinnt die Wandlung seiner Deutung des Ersten Weltkrieges an Konturen. Die Änderung der Perspektive ist in der Sammlung von Predigten und Ansprachen von 1916 bis 1925 dokumentiert. Die Darstellung seiner veränderten Sichtweise schließt die Aufgabe ein, den Bedeutungswandel der Schlüsselbegriffe, die Deissmann 1914 und im Zeitraum von 1916

[4] Brief Nathan Söderbloms an Ad. Deissmann, Warnemünde 09.10.1919 (* sprachliche Besonderheit) [Nachlass Deissmann-Nr. 128].

[5] Deissmann, „Evangelischer Wochenbrief“ 3. Reihe Nr. 7/ 8, Berlin 31.05.1920 (Zeile 1-10 u. 33 -35) [Nachlass-Nr. 700]

Der Briefwechsel Deissmanns mit Siegmund-Schultze, Berlin 13.+26.03.1920, dem Wochenbrief vom 31.05.20 vorausgehend, bezog sich auf die Beobachtungen Anna Söderbloms zu Deissmanns Situation im Oktober 1918 [Nachlass Deissmann-Nr. 133, 135].

bis 1925 benutzt, herauszuarbeiten. Die in „De Profundis“ herausgegebenen Predigten und Ansprachen können als „Selbstzeugnisse“ Deissmanns interpretiert werden. Das Motiv der Kraft wird in der Predigt über Lukas 9,61-62[6] durch das Bild von der „Hand am Pflug“ verdeutlicht. Aus dem Hinweis, dass in Palästina der Pflüger wegen des steinigen Bodens konzentriert nach vorne schauen muss, um sich nicht zu gefährden, folgert der Prediger: Es gibt ein göttliches Ziel, das Reich Gottes! Diese Botschaft ist aus der Not geboren! In der Not bekommen Menschen die Kraft, nach vorn zu blicken, Schwierigkeiten anzupacken, nicht die verlorene Vergangenheit zu vergolden und die düstere Gegenwart zu scheuen. Es sind Kräfte der Läuterung und der Erlösung.

Deissmann verbindet das Wort der Bergpredigt *Ihr seid das Salz der Erde. Ihr seid das Licht der Welt* mit dem Passionsgedanken:[7] Die Passionswoche sammelt die Menschen aus friedloser Welt unter das Kreuz. Er legt den Passionsgedanken so aus, dass er das Kreuz als Zuflucht der in Not geratenen Menschen und als Zeichen der Trauer um die Gefallenen und durch Hunger Getöteten deutet. Es ist die Erfahrung des Bösen, die Menschen an sich selbst verzweifeln lässt. Aber Menschen in ihrer Not werden in der Gemeinschaft mit Jesus verwandelt. Die Ansprache „Kirche unter dem Kreuz“ vertieft diese Deutung: Die altnubische Kreuzestradition zeigt, dass das älteste Christentum eine „Religion für Kämpfer und Zertretene“, eine „Caritas-Religion“ gewesen ist, voll Sympathie für die kleinen Leute, voll Misstrauen gegenüber den Hochmütigen. So hat die unzerstörbare Schlichtheit und Kraft des ältesten Christentums gewirkt, die gegenwärtig sich als Kraft der Versöhnung erweisen kann. Auf solchen „Kreuz-Enkomien“ wird beispielsweise aufgezeichnet: „Der Kriegsbedrängten Schutzmauer, der Verirrten Weg, der Verzweifelten Hoffnung, der Unrecht Leidenden Rächer, Licht denen, die im Finstern sitzen“ - Erfahrungen der ältesten Christenheit sind darin überliefert, die heute dazu ermutigen, Licht und Leben Gottes in die Welt zu tragen. Die Deutung der Passion als „De Profundis-Erfahrung“ ergänzt Deissmann, indem er das Wort vom Kreuz auf die Verborgenheit Gottes bezieht. Die Stelle des Johannesevangeliums interpretiert er so: Jesus entzieht sich der Menge,

[6] *De Profundis* (Vulgata Ps 129,1): Predigt über Lk 9, 61- 62 am 06.05.1917.

[7] Deissmann:„Die Kirche unter dem Kreuz“, Ansprache anlässlich einer liturgischen Feier der Deutschen Zentralstelle für kirchliche Auslandshilfe zu Ehren der Delegierten des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes in Berlin am 15.07.1921 [Nachlass Deissmann-Nr. 1231], veröffentlicht in: *Mitteilungen der Deutschen Zentralstelle für kirchliche Auslandshilfe*, Berlin 1922, 41-44 (Diese Ansprache nimmt Bezug auf das altnubische Enkomion, das für Deissmanns Interpretation des Kreuzes im Zusammenhang seiner veränderten Perspektive der Deutung von „Krieg und Religion“ von Bedeutung ist. Die Auslegung von Joh 6,15 im Jahre 1925 ergänzt Deissmanns Interpretation des Kreuzes infolge der Erfahrungen des Krieges und der Nachkriegszeit.).

die ihn zum Herrscher machen will. Er bleibt allein auf dem Berg, unerreichbar für die Menschen; nach Deissmann bedeutet das, Gott entzieht sich dem menschlichen Denken und Wollen, auch jedem Machtstreben.

In dem Vortrag: „Wann kommt das Reich Gottes?“[8] stellt Deissmann der Erfahrung des Bösen das „Reich Gottes“ entgegen. Die Erfahrung des Bösen kann Vertrauen zu Gott erschüttern. Die Russische Revolution hat nicht die Freiheit, sondern Verelendung und Unterdrückung bewirkt. Statt des Versprechens, im Völkerbund Friede und Gerechtigkeit zu schaffen, kam das Diktat von Versailles und nicht die Erneuerung der Weltordnung. Diese Wirklichkeit hat aus christlicher Sicht mit dem Reich Gottes nichts zu tun. Christen aber hoffen auf das Kommen Christi. Sie bedenken ihre Wirkungsmöglichkeiten angesichts des Bösen, das das Leben des Einzelnen und der Völker bedroht. Die Christen werden in einem „Parallelogramm der Kräfte“ zu gemeinsamem Handeln aufbrechen, indem sie bewusst auf den „urevangelischen und urapostolischen Einheitsgedanken“ zurückgreifen. Die Selbstzerstörung des Christentums in Europa kann nur aufgehalten werden, wenn die Christenheit im Versöhnungsgedanken ihre wichtige Aufgabe entdeckt und so *Licht der Welt und Salz der Erde* zu werden bereit ist.

Deissmann erläutert die Motivation für die Veröffentlichung der Predigten und Ansprachen, zugleich bezeichnet er die Wende seiner Deutung des Verhältnisses von „Krieg und Religion“: „Das religiöse Ergebnis der Kriegszeit 1914 bis 1923 (!) ist dieses - ein Anschwellen einer elementaren Frömmigkeitsflut für drei Monde am Anfang; Stillstand nachher [...], Abdankung Gottes bei vielen durch entsetzliches Kriegserleben, Ansteigen der Gleichgültigkeitswelle ...“[9]

Wenn man die Rede von 1914 mit den Predigten und Ansprachen des Zeitraums von 1917 bis 1925 vergleicht, wird deutlich: Deissmann baut seine Argumentation auf konstant bleibenden Motiven auf, göttliche Kraft, Salz der Erde - Licht der Welt, De

---

[8] Deissmann, „Wann kommt das Reich Gottes?“, Ansprache anlässlich der Allgemeinen Konferenz der Kirche Christi für Praktisches Christentum in Helsingborg am 13.08.1922 - Tagung des Internationalen Komitees Life and Work - , veröffentlicht in: *De Profundis*, 89-94 in Anlehnung an Lk 17, 20-30;
vgl. Deissmann, „Das Kreuz Christi und die Versöhnung der Völker“ in Anlehnung an Eph 2, 14-18, Ansprache während des „Männer-Meetings“ in Whitefield’s Central Mission am 25.03.1923, veröffentlicht in: *De Profundis*, 95-108 (Die Ansprache ist nach dem offiziellen Besuch in Großbritannien, 15.02.-20.03.1923, während eines 2. Aufenthaltes in London von Deissmann gehalten worden, nach Bericht Deissmanns als Fragment in: *Die Eiche* Nr. 3/4 1923, 9 [Nachlass-Nr. 132]).

[9] Deissmann, „Weihnachtsansprache 1923“, in: *De Profundis*, 121; vgl. Vorwort *De Profundis*, 1 - 9
(Deissmann dokumentiert die Wandlung seiner Deutung von „Krieg und Religion“ in den Veröffentlichungen im Jahr der Kirchenkonferenz Stockholm: *De Profundis*,Berlin1925, ferner *Paulus*,Tübingen[2] 1925 und „Ad.Deißmann“, in: *Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig 1925, 43 - 78).

Profundis (aus den Tiefen) in Verbindung mit dem Kreuz. Aber er verwendet sie in veränderten Bedeutungen und in verschiedenen Sinnzusammenhängen.
In der Rede von 1914 werden biblische Worte in den Horizont des „großen Erlebnisses vaterländischen Ringens“ gestellt. Die „göttliche Kraft“ wird in Anspruch genommen, die besondere „deutsche Weltaufgabe“ zu erfüllen. Das Wort *Salz der Erde, Licht der Welt* wird auf diese Weltaufgabe bezogen. In späteren Predigten und Ansprachen ist die Kraft Gottes durch das Bild von der „Hand am Pflug“ verdeutlicht. Der Mensch empfängt diese Kraft und erfährt so die Versöhnung mit Gott. Der Begriff Kraft bezeichnet nicht mehr das „Kräftespiel“ der Völker, sondern, wie das paulinische Wort dynamis vorgibt, ein Geschenk des neuen Lebens. Das Motiv „De Profundis“ ist in der Rede von 1914 die sprachliche Form, welche die religiöse Deutung für den Einsatz des Lebens an der Front artikuliert. Später bedeutet das Motiv in Verbindung mit der Botschaft vom Kreuz, dass es auf die Verborgenheit Gottes hinweist, ein theologischer Begriff, durch den die Existenzkrise des Menschen und der Gesellschaft gedeutet wird. Das Kreuz muss nach Deissmann als das zentrale Symbol des christlichen Glaubens entdeckt werden, weil es die christliche Religion als die Religion des Leidens und des Lebens für die Leidenden kennzeichnet. Das Wort *Salz der Erde, Licht der Welt* besagt im Zusammenhang der Botschaft vom Kreuz, dass die Christen die „Caritas-Religion“ vorleben und „Botschafter des Versöhnungswerkes Christi“ werden.

Krieg und Religion, Rückfragen an Deissmanns selbstkritische Perspektive

Deissmann hatte wie die meisten Mitglieder des „Freundeskreises der Christlichen Welt“ die Überzeugung vertreten, dass die religiöse Stimmung in der Bevölkerung beachtet werden soll. Persönlichkeiten aus Kirche und Theologie, die dieses versuchten, begaben sich allerdings in den gesellschaftlichen Raum, in dem die allgemeine und kirchliche Presse einen Druck der öffentlichen Meinung aufgebaut hatten. Martin Rade hatte in der *Christlichen Welt* den Ausbruch des Ersten Weltkrieges in Bezug auf die imperiale Politik der europäischen Staaten durch den Ausdruck „Bankerott des Christentums als völkerverbindendes Ganzes“ gekennzeichnet, in der Folgezeit jedoch mehrfach die Belebung des religiösen Lebens in Europa hervorgeho-

ben.[10] Karl Barth, der 1908 Redaktionsassistent bei Martin Rade gewesen war und zum „Freundeskreis der Christlichen Welt“ sowie zum Leserkreis der von Deissmann herausgegebenen „Evangelischen Wochenbriefe“[11] gehörte, formulierte im August 1914 seine Antwort auf Rades Position.

Barth argumentierte: Das „Religiöse“ solle nicht zur Kriegsmobilisierung der Bevölkerung missbraucht werden. Der Gottesbegriff dürfe in der Deutung des Krieges nicht verwendet werden, weil er nicht in den „Relativitäten der Tagespolitik“ verrechnet werden könne. Die von Wilhelm Herrmann herausgearbeitete Spannung zwischen verborgenem und offenbartem Gott sei nicht in die Kategorie des „Erlebnisses“ aufzulösen, denn dieses könne christologisch nicht legitimiert werden. Insofern sei die Proklamation des „Deutsch-Religiösen“ und die entsprechende „Vaterlandsreligion“ eine Verwirrung der Theologen, deren Leistungen in Deutschland nun durch die „Kriegspsychose“ zunichte gemacht werden. Das sei eine tiefe Enttäuschung für alle, die in Deutschland gelernt haben. Rade antwortete: Er habe 1914 Leitsätze über Christentum und Frieden in der *Christlichen Welt* veröffentlicht und darauf gedrängt, dass sich die christlich nennenden Nationen Europas um Verständigung auf der Grundlage gegenseitigen Vertrauens bemühen sollten. Dieses sei nicht verwirklicht worden. Den Ausbruch des Krieges habe er deshalb „Bankerott des Christentums“ genannt. Wenn imperiale Politik auf den Krieg hinarbeite, müsse das Sünde genannt werden. Wenn aber das „Kriegsgeschick“ einem Volk auferlegt werde, könne das Geschehen mit Gottes Wirken in Verbindung gebracht werden. Sofern der Ausbruch des Krieges Solidarität und Hingabe bei den Menschen bewirke, dürfe eine solche Gestalt der „Frömmigkeit“ nicht als abwegig gescholten werden.[12]

---

[10] Martin Rade, Andacht, in: *ChW* (28) 1914, Sp. 849-850: Rade wurde wegen des Ausdrucks „Bankrott des Christentums“ kritisiert. Die Leserschaft der ChW verringerte sich, so dass ein wirtschaftlicher Absturz befürchtet wurde. Dazu *Chronik der Christlichen Welt*, 1914; vgl. Karl Hammer: *Deutsche Kriegstheologie (1870-1918)*, München 1971, 58.

[11] *Karl Barth- Martin Rade. Ein Briefwechsel* mit Einl. hg.v. Christoph Schwöbel, Gütersloh 1981, 13-19 (146): Von 1892 bis 1934 gehörte Karl Barth zur Vereinigung der Freunde der Christlichen Welt [FChW]. Barth rezipierte 1908 die Marburger Theologie, besonders durch seine Studien bei Wilhelm Herrmann. In der Zeit seines Pfarramtes in Genf 1909 und in Safenwil seit 1911 setzte er die Arbeit fort, entdeckte aber Schwierigkeiten der Umsetzung in der kirchlichen Praxis. Barths These lautete damals: Dem „modernen“ Theologen ist der Rückzug auf äußere Autoritäten verwehrt. Er ist gezwungen, selbst Stellung zu nehmen. Er begreift seine Position als historisch relativ, dennoch bemüht er sich, die „Kräfte der christlichen Religion“ zum Ausdruck zu bringen. (Barth und Rade verband eine bis zum Tode Rades 1940 andauernde Freundschaft, zudem verwandtschaftliche Beziehungen.).

[12] *Karl Barth-Martin Rade. Ein Briefwechsel* 1981, 95-99, 104-112 (Barth an Rade, 31.08.1914, und Antwort Rades an Barth, 05.10.1914); dazu *Karl Barth-Eduard Thurneysen. Ein Briefwechsel*, hg.v. Eberhard Busch, 1966, 32 (Barth an Thurneysen, 04.09.1914): Barth sagt, dass das Evangelium suspendiert und eine „germanische Kampftheologie“ in Deutschland wirksam geworden ist. „Marburg und die deutsche Kultur verlieren in meinen Augen etwas, und zwar für immer…“
Vgl. *ChW* 28. Jg. 1914, Sp. 774, 785 - 787, 849 - 850, 869ff.

In dem Briefwechsel 1914 zeichnete sich bereits ab, dass Barth seine Prägung durch die „Marburger Schule“ zu überschreiten begann. Er entdeckte in der biblischen Botschaft die Distanz zu den so genannten Gesetzmäßigkeiten und Verflechtungen der Gesellschaft, in der Menschen leben und handeln müssen. Er begann, die Bibel so zu lesen, dass er darauf achtete, was sie selbst in der geschichtlich relativen Situation der Menschen zu sagen hat. Aufgrund dieser an der biblischen Botschaft erprobten Sachlichkeit formulierte er sein Nein zur religiösen Deutung des Ersten Weltkrieges, denn er hatte erkannt, indem Theologen situationsgerecht zu predigen versuchten, verfielen sie dieser Situation und entfernten sich von der Position des Christen, der aus der Rechtfertigung durch Gott lebt und daher überzeugt ist, dass die Bedingungen menschlichen Planens und Handelns nicht mit Gottes Wirken identifiziert werden können.

Zwischen 1916 und 1918, durchaus den Verlauf des Ersten Weltkrieges beachtend, arbeitete Barth auf der Grundlage des Römerbriefes heraus, dass die christliche Theologie grundlegend nach der Berechtigung ihrer Rede von Gott fragen muss. Er formte seinen Standpunkt, von dem aus er die protestantische Theologie, der er seine theologische Bildung verdankte, infrage stellte.[13] Seine kritischen Gesichtspunkte formulierte er so: Die so genannte moderne Theologie hat nicht das Wort der Propheten und Apostel erschlossen, sondern dieses für den „modernen“ Leser mit seinen Vorurteilen aufbereitet. Die Radikalität der biblischen Botschaft, wie in Anlehnung an die Didache gesagt werden kann, - „Es vergehe diese Welt, und es komme dein Reich“ - hat diese Theologie verdeckt. So ist die „falsche Religiösität“ entstanden, weil übersehen worden ist, dass Gott als Schöpfer die Vernunft des Menschen anspricht und jeden Götzendienst unentschuldbar macht. Die menschliche Vernunft kann ebenfalls die weltanschaulichen Trugbilder zu dem wahren Gott hin durchstoßen, denn nach Paulus erstreckt sich das pneumatisch verstandene Wirken Gottes auf die zur Schöpfung gehörende Menschheit. Wenn sich aber der Mensch an seine Götter und an sich selbst verliert, verlässt er seine „Heimat in Gott“ und es entsteht

[13] Karl Barth: *Der Römerbrief* (Erste Fassung 1919), hg.v. Hermann Schmidt, Zürich 1985, 29 (zu Röm 1,19-21);
Barths Entwürfe des Manuskripts als Anhang der gedruckten Ausgabe des Römerbriefes, 1919, 591, 635 zeigen: Barth kennzeichnet das Verhältnis des Christen zur Welt durch die der *Didache* 10, 6+16, 8 nachgebildeten Formulierung „Es vergehe diese Welt, und es komme dein Reich“. Diese findet sich sowohl auf Seite 303 des ursprünglichen Manuskripts als auch in der gedruckten Ausgabe der ersten Fassung des Römerbriefes von 1919;
vgl. K. Barth, Art., „Das Evangelium in der Gegenwart“, in: *Theologische Existenz heute* Nr.25, München 1935, 30 -31: Die Christenheit hatte sich seit dem 4. Jh. n. Chr. der Illusion hingegeben, sie könne in der geschichtlich vorgegebenen Welt ihr „Hausrecht“ beanspruchen. Sie vergaß, dass sie zwischen „Himmelfahrt und Wiederkunft Christi“ (vgl. Didache 16, 6-8) in der Welt existiert.

die unentschuldbare falsche Moral. Andererseits ist die Mitarbeit des Christen in der gegebenen Welt durch den Ruf in die Nachfolge Jesu begründet. Sie kann sich in Verweigerung, in passivem oder aktivem Widerstand verwirklichen, sofern der Christ die „in Christus kommende Revolution“ nicht willkürlich vorwegnimmt. Wichtig ist, dass die Nachfolge Jesu den kritischen Vorbehalt gegenüber Anschauungen und Vorgängen in der Geschichte des Menschen zum Ausdruck bringt.

Barth erreichte in seiner Arbeit am Römerbrief den wichtigen Ansatzpunkt seiner Kritik an der Theologie des „neuzeitlichen“ Protestantismus, indem er das „Wort vom Kreuz“ im Horizont der paulinischen Botschaft von der Präsenz und Wiederkunft des Christus interpretierte, nämlich als die Verkündigung von Gericht und Erlösung der Menschheit. Barth führte daher aus: Einerseits erkennt der Mensch im „Wort vom Kreuz“ seine Selbstbezogenheit und wahnhafte Auflehnung gegen Gott. Andererseits erfährt er Gottes Reich als Gegenkraft zu den zerstörerischen Kräften des Bösen im „alten Aeon“. Deshalb dürfen sich die Christen nicht neben der Zukunft Christi noch andere Optionen für ihr Leben offen halten und so den durch das Kreuz Christi wirksamen Kampf für die „neue Welt“ umgehen. Vielmehr müssen sie dafür einstehen, dass Gottes Wille gegen Eigenmächtigkeit des Menschen, Gottes Reich gegen Schicksal, Vertrauen auf Christus gegen Religion, Gerechtigkeit gegen Moral zur Geltung kommen.[14]

Im Zusammenhang der Reflexion des Verhältnisses von „Krieg und Religion“ ist zu erkennen, dass Deissmann und Barth das „Wort vom Kreuz“ als zentrale christliche Botschaft verstanden und darauf gründend die durch den Ersten Weltkrieg offen-

[14] Karl Barth: *Der Römerbrief* (Erste Fassung, 1919), 93-95 (Röm 3, 22ff.) u.161-164 (Röm 5, 6ff.) [das Wort vom Kreuz], ferner 267-270 (Röm 7, 7-9) und 299 (Röm 8, 3-4) [alter und neuer Äon];
Karl Barth-Eduard Thurneysen. Ein Briefwechsel, hg.v. Eberhard Busch, München. Hamburg. Zürich 1966, 46 (57) – Barth an Thurneysen, 27.09.1917: Barth schreibt, dass die Theologie des Paulus radikaler als bei den Reformatoren verstanden werden müsse, denn die Krise Europas fordere, den eschatologischen Charakter der paulinischen Theologie im Römerbrief, d. h. den Widerstand gegen die Strukturen und Gesetzmäßigkeiten der erfahrbaren kosmischen und geschichtlichen Welt herauszuarbeiten. Ferner *Karl Barth-Martin Rade. Ein Briefwechsel*, hg.v. Christoph Schwöbel, Gütersloh 1981, 145 – Barth an Rade, 26.12.1918: Barth bezweifelt, ob Deissmanns Bemühungen um Verständigung der europäischen Völker die geistige und geistliche, die psychische wie materielle Krise der Nachkriegszeit beheben kann. Er fragt, was die Theologen angesichts der europäischen Krise eigentlich wollen. Er erklärt sich bereit, darauf zu achten, was die Christen in den vom Ersten Weltkrieg betroffenen Ländern als Inhalt des Evangeliums erkannt haben.
(Im Vorwort zum „Römerbrief“ 1919, 3-9 begründet Barth, dass er seine eigene theologische Position erarbeiten muss, weil ihm die Antworten auf die „europäische Krise“ aus dem Bereich von Kirche und Theologie des Protestantismus nach 1914 nicht hinreichend erschienen sind. Als vorläufiges Ergebnis der Arbeit Barths kann die Formulierung H. Asmussens verstanden werden. Hans Asmussen, Art., „Theologie und Kirchenleitung“, in: *Theologische Existenz heute* Nr.31, München 1935, 5: Die Rechtfertigungslehre als Interpretament des Kreuzes Christi begründet die Herrschaft Christi in allen Lebensbereichen. Die These von der Eigengesetzlichkeit der Lebensbereiche beschreibt die differenzierte Struktur der modernen Gesellschaft. Sie ist aber als „Wahn“ zu bezeichnen, wenn in dieser sich der Mensch in seiner Eigenmächtigkeit expliziert.).

sichtlich gewordene europäische Krise interpretiert haben. Im Folgenden wird die Position Deissmanns und Barths korrelativ zusammengefasst:

Deissmann hat seine Perspektive in Bezug auf das Begriffspaar Krieg und Religion korrigiert, indem er das „Wort vom Kreuz" als Kategorie der Deutung des als religiöse und kulturelle Krise erlebten Ersten Weltkriegs aufgreift. Er konzentriert sich auf das ihm durch seine religionsgeschichtliche Forschung zugängliche *altnubische Enkomion*, das ihm die Möglichkeit eröffnet, die Relation von Krieg und Religion als „Leiden Gottes an der Welt und als Leiden des Menschen in der Welt" zu interpretieren. Er greift auf die Tradition der christlichen Kirche in ihren Anfängen zurück, um als Christ und historisch arbeitender Theologe die Situation der Menschen im Krieg zu deuten. Er wendet die Tradition des frühen Christentums kritisch gegen das europäischen Christentums des 20. Jahrhunderts, das nicht in der Lage gewesen ist, die kriegstheologische Verschleierung der imperialen Politik der europäischen Nationalstaaten aufzudecken und der Verfälschung der altchristlichen Märtyrologie entgegenzutreten.[15] Für ihn stellt sich aber die Geschichte des Christentums trotz seiner Bruchstellen als ein Kontinuum dar, in das der denkende und handelnde Christ eingefügt ist. Barth entwirft seine Theologie aufgrund der Erkenntnis des grundsätzlichen Unterschiedes von Zeit und Ewigkeit, so dass er die Kontingenz der Geschichte beachtet. Die Aufgabe, als Menschen von Gott zu reden, ist nur in der Erwartung des kommenden Christus, also in der Vorläufigkeit wahrzunehmen. Barth erkennt, dass es notwendig ist, zu prüfen, inwiefern die Bemühungen, die christliche Botschaft dem Verstehenshorizont des Menschen anzugleichen, die Selbstbehauptung des Menschen und die ihr entsprechenden totalitären Strukturen in Politik und Wirtschaft, in Kultur und Religion legitimiert haben. Er stellt daher in seiner an Paulus orientierten Interpretation des „Wortes vom Kreuz" heraus: Durch Tod und Auferstehung Christi

[15] Karl Hammer: *Deutsche Kriegstheologie*, München 1971, 51, 135 -138, 141;
Hammer bezieht sich u.a. auf Wolf Dieter Marsch (*Ev Th*, 1964, 531- 534), dass vor und nach 1914 der biblische Gott überfremdet, die biblische Botschaft umgebogen und die altchristliche Märtyrologie nationalistisch verfälscht worden ist. Er führt dazu aus (S.135-138): Hermann Cohen habe in einem Schreiben vom 15.08.1871 darauf aufmerksam gemacht, dass in der wilhelminischen Ära der kantische Pflichtbegriff missverstanden worden sei. Denn die Denkfigur, nach der das Individuelle ein Moment des Allgemeinen ist, habe man so interpretiert, dass der Einzelne in der Volksgemeinschaft seine Erfüllung fände. Der im Begriff der Pflicht artikulierte „Idealismus" hat nach Hammer den „Materialismus" der imperialen Politik verklärt, die durch das Interesse an ökonomischer Expansion bestimmt gewesen ist. Vor und nach 1914 ist behauptet worden, dass die „Willenskräfte" bzw. die Potenziale der Persönlichkeit des Menschen entscheidende Faktoren im Kampf der Völker um die ihnen zustehende Stellung in der Geschichte seien;
vgl. Karl Barth: *Römerbrief*, 1919 (Erste Fassung),163: Der Tod des Menschen als Schicksal oder infolge seiner Tapferkeit schafft nicht wie das Sterben Jesu den Durchbruch zur neuen Welt. Der Respekt vor „menschlicher Größe" deutet an, dass der Mensch „Gott nicht vergessen kann", er bewirkt aber nicht den „Lebenszusammenhang" in „seiner [Gottes] Welt".

ist der „neue Aeon“ errichtet, der die Gesetzmäßigkeiten des „alten Aeons“ überwindet. Das Christusgeschehen ist die Gegenbewegung zur Welt der Eigenmächtigkeit und Selbststeigerung des Menschen. Die bei Paulus entdeckte Radikalität begründet die Kritik an den Denkmustern und an den entsprechenden gesellschaftlichen und kulturellen Ausprägungen des „neuzeitlichen Christentums“. Sie profiliert die Urteilsfähigkeit des Christen in Bezug auf die ihn umgebenden politischen und gesellschaftlichen Strukturen sowie auf deren kulturellen Deutungen. Das paulinische Wort von dem „Kampf des Christus um den neuen Aeon“ wird die Kategorie der kritischen Prüfung der geschichtlichen Situationen. Die aus seiner Beziehung zu Martin Rade stammende These Barths, dass die Position des Christen und Theologen als historisch relativ zu begreifen ist, besagt auch, dass theologische Arbeit nie als abgeschlossen gelten kann. Daran schließt sich die Erwägung an: Die theologische Deutung einer geschichtlichen Situation mit ihren sozialethischen Implikationen wird zu entwickeln sein, indem ein Diskurs über die Voraussetzungen der Rückbindung an die christliche Tradition und über die Bedingungen einer empirischer Analyse der Situation unternommen wird. So kann das Ziel formuliert werden: Das Evangelium vom „Sieg des Christus über den alten Aeon“ vermag dem Menschen, der Entscheidungen und ihre Folgen zu vertreten hat, Orientierung bieten und motivieren, seine Verantwortung wahrzunehmen.

Im Unterschied zu Barth verzichtete Deissmann auf die fundamentale Reflexion der Möglichkeit, von Gott zu reden. Er bevorzugte die Handlungsebene, um den als Krise erlebten Ersten Weltkrieg im Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit und durch sein Projekt Evangelischer Wochenbrief durchzuarbeiten. Es wurde ihm deutlich, dass die internationale Friedensordnung und die Zusammenarbeit der Christen verwirklicht werden müssen. Er formte durch die ihn existenziell treffende Auseinandersetzung mit der europäischen Krise seine die nationalen, kulturellen und konfessionellen Grenzen überschreitende Dialogfähigkeit, welche ihm den Weg zu den Aufgaben in der Weltchristenheit eröffnete.

Zweiter Exkurs: Die christlichen Kirchen auf dem Weg zu den Kirchenkonferenzen Stockholm und Lausanne (1921-1927)

Die Beratungen zur Vorbereitung der Kirchenkonferenzen wurden so geführt, dass ihre Ergebnisse offen blieben. Die Delegierten der „ Lenkungs-Ausschüsse“ für Life and Work sowie für Faith and Order waren nicht ihren Kirchenleitungen verantwortlich. Es war nicht festgelegt, ob die Beratungsergebnisse für die Kirchen verbindlich sein werden. Es wurde nicht entschieden, in welchem Sinne die Bewegung Life and Work, Faith and Order, der Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit und die christliche Friedensarbeit als zusammengehörende Zweige der Ökumenischen Bewegung zu verstehen sind. Skandinavische und nordamerikanische Delegierte versuchten jedoch, die Friedensinitiativen, die während des Ersten Weltkrieges von ihnen ausgegangen waren, in die Vorbereitungen einzubringen.[1]

Das Exekutiv-Komitee für Life and Work tagte im April 1921 in Peterborough. Die Delegierten beschlossen, dass Probleme der internationalen Beziehungen, der Arbeitswelt und der sozialen Spannungen behandelt werden. Ein amerikanischer, britischer, kontinentaleuropäischer und orthodoxer Arbeitsausschuss wurde gebildet, um die Problemfelder zu bearbeiten. Ferner wurde die COPEC-Organisation hinzugezogen, um die notwendige Professionalität zu gewährleisten. Die Analysen des Wirtschaftssystems und die Darstellung der Industriegesellschaft erwiesen sich als die wichtigste fachliche Vorbereitung für die Konferenz in Stockholm. Die Fachleute der COPEC-Organisation formulierten auf ihre Tagung 1924 die endgültige Fassung als Vorlage für Stockholm.[2] Die nächste Tagung des Exekutiv-Komitees für Life and Work fand 1923 in Zürich statt. Sie stand im Schatten der französisch-belgischen Besetzung des Ruhrgebiets. Eine Stellungnahme dazu wurde ausgeklammert, weil zu befürchten war, dass sie politische Auseinandersetzungen unter den Delegierten auslösen und die Arbeit des Komitees blockieren werde. Es gelang, in Umrissen die Thematik festzulegen und einen Rahmen für die Ergebnisse der Arbeitsausschüsse zu bestimmen. Als allgemeine Orientierung wurde formuliert, dass sozialethische Fragen auf der Grundlage des biblischen Begriffs Reich Gottes erörtert werden.[3]

---

[1] Weiße: *Praktisches Christentum*, 1991, 49, 70-73, 135ff.

[2] Kerner: *Luthertum u. Ökumenische Bewegung*, 1983, 47-48, 127-132: Exekutiv-Komitee, 19.-22.04.1921 in Peterborough, Großbritannien; vgl. Frieling: *Der Weg des ökum. Gedankens*, 60f., 66f.: COPEC leistete Pionierarbeit für die christliche Einigung, wie die Tagung der COPEC, 05.-12.04.1924 in Birmingham gezeigt hatte.

[3] Kerner: *Luthertum u. Ökumenische Bewegung*, 1983, 95-98 (Exekutiv-Komitee, 16.-17.04.1923 nach der franz.-belg. Besetzung des Ruhrgebietes in Zürich am 11.01.1923).

Die Beratung des europäischen Arbeitsausschusses im April 1925 deutete auf politische und kirchenpolitische Spannungen, in welche die Vorbereitungen für Stockholm verwoben waren. Im Gegensatz zu den anderen Ausschüssen gelang es dem kontinentaleuropäischen Ausschuss nicht, die in den einzelnen nationalen Gruppen erarbeiteten Ergebnisse in einer Vorlage zusammenzufassen. Konflikte überlagerten die sachliche Arbeit, nämlich die Kriegsschuldfrage, das Problem der Minderheiten nach der Neuordnung Europas durch den Vertrag von Versailles, die Ächtung des Krieges und die Anerkennung der Kriegsdienstverweigerung. Auf Vorschlag Söderbloms, dem deutsche Delegierte folgten, wurde vereinbart: Die Kriegsschuldfrage wird in Stockholm nicht behandelt und die Frage der Minderheiten in Europa ist zurückzustellen. Ebenso kann die Haltung der Christen zur Ächtung des Krieges und zur Anerkennung des Rechts, den Kriegsdienst zu verweigern, nicht verbindlich festgelegt werden. Man einigte sich, dass diese Probleme die deutsche Sektion des Weltbundes bearbeiten sollte.[4]

Nachdem der europäische Arbeitsausschuss seinen Kompromiss gefunden hatte, konnte das Exekutiv-Komitee für Juni 1925 nach Farnham Castle einberufen werden. Nach Erörterung der von den Arbeitsausschüssen eingereichten Berichte wurde der Themenplan endgültig festgelegt. Gottes Weltplan, Bau des Reiches Gottes, die wirtschaftlichen Fragen auf der Grundlage der von Fachleuten der COPEC erarbeiteten Analysen, die Kirche und die Beziehung der Völker, die christliche Erziehung, mit der ein Vorschlag zur Reform von Schulbüchern verbunden war, denn der durch Nationalismus „vergiftete" Lernstoff sollte aus den Büchern entfernt werden, schließlich die Fragen der Zusammenarbeit der Kirchen. Zudem wurde die Struktur der Konferenzarbeit bestimmt, indem die Rednerliste aufgestellt und die Arbeitsweise der Tagungsausschüsse festgelegt wurden. Ebenso einigte man sich über die Art der Dokumentation von Reden, Diskussionsbeiträgen und Resolutionen. Von Bedeutung war der Beschluss, die „Botschaft an die Christenheit" zu formulieren, in der das Ergebnis der Konferenz zum Ausdruck gebracht werden soll.[5]

Der Seitenblick auf die Position des deutschen Protestantismus in seinem Verhältnis zur Christenheit lässt sich an der 1925 von René Heinrich Wallau vorgelegten Arbeit verdeutlichen. In ihr betont er, dass Christen in Deutschland die christliche Einigung vor dem Hintergrund der Erfahrungen des Weltkrieges wahrnehmen. In den „Vorbe-

[4] Kerner, 1983, 188f. u. Weiße, 1991, 176: Tagung des kontinentaleuropäischen Ausschusses Life and Work, 23.-24.04.1925 wie die des Exekutiv-Komitees in Zürich.
[5] Kerner, 1983, 191-193: Tagung des Exekutiv-Komitees, 18.+19.06.1925 in Farnham Castle, Großbritannien.

merkungen“ legt er dar : Im Herbst 1917 habe er an der Ostfront den „Evangelischen Wochenbrief“ Adolf Deissmann gelesen und dadurch den auf ihm lastende Druck des Krieges noch deutlicher gespürt. Er gehöre zu den Familien, die auf deutscher, französischer und britischer Seite gekämpft haben. Deshalb sei ihm der Gedanke gekommen, die „Splitter der evangelischen Solidarität“ zu sammeln und zu Beginn der Kirchenkonferenz in Stockholm zu veröffentlichen.[6]

Wallau arbeitet heraus, dass die Einigung der Christen nicht politisch und kirchenpolitisch instrumentalisiert werden darf. Der deutsche Protestantismus hat in seiner territorialen Begrenztheit und wegen seiner Nähe zum Landesherren kaum Beziehungen zur Weltchristenheit entwickelt. Einzelne Persönlichkeiten haben sich weder durch nationales Pathos beeindrucken noch durch imperialistische Politik einschüchtern lassen. Er verweist dazu auf den Briefwechsel zwischen Gardiner und Siegmund-Schultze. Gardiner schreibt „… in der Hoffnung, dass die Freundschaft, die wir, denke ich, in Konstanz geschlossen haben, tiefer und stärker sein wird …“ Siegmund-Schultze antwortet „Ich denke stets zurück an die, die es mir und manchem anderen erleichtert haben, die innere Gemeinschaft mit den Christen der anderen Völker während des ganzen Krieges festzuhalten.“[7] Wallau stellt zudem heraus, dass die „Vision der Weltchristenheit“ durch die Arbeit Deissmanns, Siegmund-Schultzes und Söderbloms für die Versöhnung der Völker Gestalt angenommen hat. Den Dialog der christlichen Kirchen stellt er in den Zusammenhang von sozialer Gerechtigkeit, Verständigung der Völker und der Einübung christlicher Zusammenarbeit. Die Einsicht, dass kein Lebensbereich dem Willen Gottes entzogen werden darf, ist durch die Erfahrungen des Ersten Weltkrieges bestätigt worden. Der Christ stehe daher leidend in der Welt, deren „Verchristlichung“ nicht möglich sei, aber sein Dienst in der Welt werde gefordert. Wallau findet diese Auffassung in den Arbeiten „The Christian Service And The Modern World“ und „The Cross Of Christ And The Reconciliation Of The Nations” dargelegt.[8]

---

[6] René Wallau: *Die Einigung der Kirche* vom *Evangelischen Glauben aus*, Berlin 1925 (Widmung für Nathan Söderblom), Vorbemerkung (Adolf Deissmann habe zur Ausarbeitung Material zur Verfügung gestellt, ferner sei *Die Eiche*, hg.v. Fr.Siegmund-Schultze eine „vorzügliche Stoffsammlung“ gewesen.) Wallau arbeitet in drei Darstellungsebenen: historische Entwicklung, theologische Reflexion und protestantische Profilierung der christlichen Einigungsbestrebungen.

[7] Wallau, 129 (218 -221, 317).

[8] Wallau, 2f. (Wallau spricht vom „protestantischen Weltkonzil“ in Stockholm 1925, aber Deissmann, *Stockholmer Bewegung … von innen betrachtet*, 79-81 widerspricht Wallau mit Hinweis auf die anglikanische, orthodoxe und altkatholische Beteiligung.);
Wallau, 295-297: Charles S. Macfarland: „The Christian Service And The Modern World”, New York 1915 und Ad. Deissmann: „The Cross Of Christ And The Reconciliation Of The Nations“, in: The Christian World Pulpit, Vol. 103, No 2623, London 1923.

Nachdem in Genf 1920 der *Ständige Ausschuss* (Continuation Committee) für Faith and Order eingesetzt worden war, begannen die Vorbereitungen für die Kirchenkonferenz in Lausanne. Dieser Ausschuss leistete in Stockholm 1925 und in Bern 1926 die wesentliche Vorarbeit für die Konferenz Faith and Order des Jahres 1927. Die Vorbereitungen orientierten sich an dem Quadrilateral als Dokument des „agreement on essentialities of Christianity".[9] Anfangs wurde die Diskussion über das „sittliche Ideal des Christentums" neben den Glaubensfragen in Betracht gezogen, aber nach der Konferenz Life and Work in Stockholm wegen der Kontroversen um das Verständnis des Reiches Gottes wieder ausgeklammert. Der vom *Ständigen Ausschuss* eingesetzte Themenausschuss arbeitete an den Fragen nach dem Glaubens- und Kirchenverständnis weiter. Er hatte zwischen 1920 und 1925 die Beratungsergebnisse einzelner Studiengruppen gesichtet und in Berichten zusammengefasst. In Stockholm 1925 war das Thema „Ruf zur Einheit" aufgenommen worden. In diesem wurde die Spaltung der Kirche als Schuld bezeichnet, die im 20. Jahrhundert aufzuarbeiten sei.

Anlässlich der Tagung 1926 in Bern konnte das reformatorische Anliegen eingebracht werden „Unsere gemeinsame Botschaft: das Evangelium". Die Formulierung verwies auf die Möglichkeit, die Gemeinsamkeit im missionarischen Auftrag zu bedenken, bevor die Fragen der Lehre und der Kirchenordnung diskutiert werden. In Bern erfolgte vor allem eine Korrektur der bisherigen Arbeit. Nordamerikanische Delegierte hatten die Revision vorheriger Entschließungen gefordert. Ihrer Ansicht nach war der Themenkatalog der geplanten Kirchenkonferenz zu einseitig festgelegt und bot zu wenig Raum zur freien Diskussion der Glaubensfragen. Die Delegation der Kirche von England widersetzte sich dem Ansinnen, die Diskussion über Glauben und Kirchenverfassung freizugeben. Sie konnte sich nicht durchsetzen. Der *Ständige Ausschuss* hob die bisherigen Resolutionen auf. Er begrenzte nun den Programmentwurf auf die Vorgabe der Themen ohne genaue Definitionen. Die Arbeitsberichte und Vorlagen der Vorbereitungstagungen wurden als Anlagen dem Entwurf beigefügt. Die im Vorstoß amerikanischer Delegierter und im Widerstand der Kirche von England sich manifestierenden Spannungen wirkten sich bei der Durchführung der

[9] Gaßmann: *Konzeptionen der Einheit,*1979, 306-307 (Veröffentlichungen des Continuation Committee on Faith and Order: „Draft Agenda for the World Conference on Faith and Order", prepared by Continuation Committee at Stockholm August 15-18, 1925; Minutes of the Continuation Committee of the World Conference on Faith and Order at Berne, Switzerland August 23-25, 1926).

Kirchenkonferenz in Lausanne aus. Der Erfolg der Konferenz hing von der Sachkompetenz und von dem organisatorischen Geschick der Konferenzleitung ab.[10]
Die Konferenz in Stockholm hatte erreicht, dass sich die Kirchen mit fachlicher Kompetenz den Problemen der Industriegesellschaft zuwandten. Geschichtlich wirksam in dieser Hinsicht wurde die Errichtung des „Sozialwissenschaftlichen Instituts" 1927 in Zürich unter Leitung von Adolf Keller. Nachdem der „Rat für Praktisches Christentum" gebildet worden war, der die Arbeit von Life and Work konzentrierte, wurde das Institut 1931 nach Genf verlegt. In Genf hatten mit dem Völkerbund Institutionen von sozialpolitischer Bedeutung, wie das internationale Arbeitsamt und die Schlichtungskommission für zwischenstaatliche Konflikte, ihre Arbeit aufgenommen. Von Genf aus wurde die Zusammenarbeit zwischen Praktischem Christentum und Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit intensiviert. Aber aus kirchlichen Kreisen wurde der Einwand erhoben, dass der Weltbund zu sehr mit „außerkirchlichen politischen Kräften" verbunden sei. Andererseits befürchteten Mitglieder des Weltbundes die „Verkirchlichung“, die ihren „prophetischen Pioniergeist“ lähmen könne. Auch kam die Vernetzung der ökumenischen Bewegung in ihren Zweigen nicht zustande und ihr Verhältnis zu den verfassten Kirchen war nicht so gefestigt, dass die Arbeit für die Einheit ein wesentliches Element des kirchlichen Lebens geworden wäre.[11] In der Wahrnehmung der Teilnehmer und der kirchlichen und außerkirchlichen Öffentlichkeit schwankte das Bild der Konferenz von Lausanne zwischen Begeisterung und Enttäuschung. Die Erfahrung geistlicher Gemeinschaft war Wirklichkeit geworden. Die Klärung der Differenzen in Lehre und Kirchenorganisation wurde Fachausschüssen übertragen. Die britisch-deutschen Theologenkonferenzen leisteten einen wichtigen Beitrag zu der Aufgabe, die christlichen Einigung zu suchen.
Folgende Fragenkreise blieben aber nach wie vor umstritten: Der Begriff Reich Gottes, durch den Life and Work mit Faith and Order vermittelt gedacht war, wurde in der Differenz von Luther und Calvin zugeordneten Deutung aufrecht erhalten: Entweder die Beziehung Gottes zum Menschen ist von der Beziehung Gottes zur Welt zu unterscheiden, oder das Wirken Gottes zeigt sich in der Berufung der Christen, die als seine Mitarbeiter seinen Willen in der Welt zur Geltung bringen. Die Kontro-

[10] Gaßmann, 1979, 130-131 (vgl. *Die Eiche* 14.Jg. Nr.4 1926, 409): fakultativer Themenkatalog der „Draft Agenda for the World Conference on Faith and Order“.
[11] Frieling: *Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung*, 1970, 161-164: Kritische Bilanz, denn die Ziele der Ökumenischen Bewegung bleiben umstritten. (Es werden drei Dekaden der „Ökumenischen Bewegung“ unterschieden: 1. Dekade, 1910-1919 / 2. Dekade, 1920-1929 / 3. Dekade, 1930-1937).

verse um die Vorstellung der Einheit setzte sich ebenfalls fort: Erstens vertreten anglikanische Kirchen das Modell der „organischen Einheit", indem sie nach dem Begriff soma die spirituelle und institutionelle Komponente der Ekklesiologie zusammenfügen. Zweitens bedeutet das von Kirchen protestantischer Prägung bevorzugte Modell der „föderativen Einheit", dass die schon in der Taufe gegebene Einheit der Christen hervorgehoben wird. In Differenz dazu steht die geschichtliche Gestalt der Kirche, die verschiedene Grade der Organisation annehmen kann. Sie reicht von der informellen Zusammenarbeit bis zur administrativen Fusion unter Wahrung des Bekenntnisstandes. Drittens tritt im Dialog der Kirchen über die Bedingungen der Einheit die gegenseitige Zulassung bei der Mahlfeier ins Bewusstsein, ohne damit Konsequenzen für Lehre und Kirchenverfassung zu verbinden.

Die Bewegung Life and Work versuchte in der dritten Dekade der christlichen Einigungsbestrebungen vor dem Hintergrund totalitärer Ideologien des 20. Jahrhunderts noch einmal, das Verhältnis von Christentum und Gesellschaft, von Kirche und Staat unter den Leitbegriffen „Weltfrieden, Abrüstung, soziale Gerechtigkeit" zu bestimmen. Die Bewegung Faith and Order wandte sich der Aufgabe zu, die historischen und soziokulturellen, also die außertheologischen Ursachen der Kirchentrennung unter dem Thema „Ursachen unserer Entzweiung" aufzuarbeiten. Diese Problemfelder wurden von den Bewegungen Life and Work und Faith and Order im Rahmen der Kirchenkonferenzen des Jahres 1937 bearbeitet.[12]

[12] Yngre Torgny Brilioth, „Die Geschichte der Bewegung Life and Work", in: Adolf Deissmann: *Stockholmer Weltkirchenkonferenz*, Vorgeschichte, Dienst und Arbeit der Weltkirchenkonferenz für Praktisches Christentum, 19.-30. August 1925, Amtlicher Deutscher Bericht, Berlin 1926, 2-10 [zit. Amtl. Bericht Stockholm]
„Geschichte der Bewegung Faith and Order", in: Hermann Sasse: *Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung*. Deutscher Amtlicher Bericht über die Weltkonferenz zu Lausanne 03.-21. August 1927, Berlin 1929, 3-61 [zit. Amtl. Bericht Lausanne];
Reinhard Slenczka: *Dogma und Kircheneinheit*, Vierter Teil, in: Handbuch der Dogmen- und Kirchengeschichte Bd. 3, 2. Aufl., Göttingen 1998, 447-453 (Life and Work), 469-479 (Faith and Order) [zit. Dogma und Kircheneinheit]
Die Kirchenkonferenzen in Stockholm(1925) und in Lausanne(1927) fanden in der Phase vorübergehender Entspannung in Europa statt:16.10.1925 Locarno und 01.12.1925 Vertrag für das Sicherheitssystem für Europa in London, schließlich wurde Deutschland am 08.09.1926 Mitglied des Völkerbundes.
Die zweite Weltkirchenkonferenz für Praktisches Christentum (Life and Work) in Oxford July 12-26, 1937 und die zweite Kirchenkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) in Edinburgh August 03-18, 1937
Vgl. Frieling: *Bewegung f.Glaube und Kirchenverfassung* 1970, 180-183; ders.: *Der Weg d. ökum. Gedankens*, 1992, 60-61, 66-67;Epting: *Ein Gespräch beginnt*, 1972, 286-289 und Weiße: *Praktisches Christentum*, 1991, 476-477, 505 (Rouse/Neill Teil II, 178-180, 196-197, 213).

Fünfter Teil

Adolf Deissmanns Wirken in der Bewegung für Praktisches Christentum wie für Glauben und Kirchenverfassung als Begegnung mit der Weltchristenheit (1924-1929)

Die Bewegungen für Praktisches Christentum sowie für Glauben und Kirchenverfassung haben den Dialog der Denominationen in den Vereinigten Staaten aufgenommen, so dass der Zusammenhang von „Evangelisation“ und „gesellschaftlicher Verantwortung“ der Christen artikuliert und als Aufgabe der christlichen Kirchen erkannt worden ist. Bedeutsam daran ist, dass die Christen durch die Entdeckung, Weltchristenheit zu sein, begonnen haben, sich gemeinsam darauf zu konzentrieren, die christliche Botschaft gegen die zur Selbstzerstörung des Menschen führende Behauptung von der „Eigengesetzlichkeit“ der gesellschaftlichen Bereiche zur Geltung zu bringen.
Adolf Deissmann hat zeit seines Lebens daran gearbeitet, die Relevanz der christlichen Botschaft zu erweisen. Da er in den Dialog der amerikanischen Christen einbezogen gewesen ist, hat er die Arbeit für die Einigung der Christen als seine Aufgabe entdeckt.

5.1 Die Bedingungen für Deissmanns Wirken in der Bewegung für Praktisches Christentum

Die Bewegung für Praktisches Christentum (Life and Work) ist der Versuch genannt worden, als Christen auf die Gefährdung des Menschen im 20. Jahrhundert zu antworten. Daher hat das Internationale Komitee für Life and Work zur Vorbereitung der Kirchenkonferenz in Stockholm auf die Analyse der gesellschaftlichen Strukturen zurückgegriffen. Diese Vorbereitung hat den Rahmen für Deissmanns Wirken bestimmt.

Die Vorarbeit der COPEC: „Der Mensch in der Industriegesellschaft“

Das internationale Exekutiv-Komitee Life and Work strebte 1921 in Peterborough an, die Fachkompetenz der COPEC-Bewegung, die ursprünglich der britischen Sozial-

bewegung zugeordnet war, in die Vorbereitung der Kirchenkonferenz Stockholm einzubeziehen. Sie hatte ihre geschichtlichen Wurzeln in den christlichen Jugendverbänden und in den Freikirchen. Fachleute jüngerer Generationen aus den Bereichen Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Kultur und Sozialarbeit fanden in der „Conference On Christian Politics, Economics And Citizenship" das Forum der Auseinandersetzung mit der Industriegesellschaft der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die britische Sektion zur Vorbereitung der Konferenz in Stockholm griff auf die Fachkompetenz der COPEC zurück.[1]

Die COPEC-Konferenz in Birmingham (1924) legte die zu dieser Zeit mögliche Analyse der Industriegesellschaft vor.[2] Sie bezog sich auf die in der Vorbereitung der Konferenz Life and Work bezeichneten Themen: The nature of God and his purpose for the World, education, home, relations of sexes, leisure, the treatment of crime, international relations, Christianity and War, industry and property, politics and citizenship, the social function of the Church, historical illustrations of the social effects of Christianity. Die Ergebnisse der Reflexion wurden als Abschlussbericht den Ausschüssen zugeleitet, die mit der Vorbereitung für Stockholm beauftragt waren. Der Bericht kennzeichnete folgende Probleme:[3]

- Die sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen der Familien aller Gesellschaftsschichten und die Voraussetzungen der Erziehung sind zu verbessern.
- Die Kriminalität ist als Symptom dafür zu interpretieren, dass die Zahl der Menschen zunimmt, die sich nicht in die schnell verändernde Industriegesellschaft integrieren können.
- Der Bereich der Wirtschaft ist unter dem Aspekt zu verstehen, dass Arbeitgeber als Inhaber des Kapitals und Arbeitnehmer als Fachkräfte im Prozess der Technisierung aufeinander angewiesen sind.
- Im Bereich der Politik ist das Prinzip des Sozial - und Kulturstaates zu verwirklichen. Ferner ist das Verhältnis von Staat und Kirche so zu bestimmen, dass die Pluralität der Gesellschaft in den Industriestaaten zum Ausdruck kommt.
- Das Zusammenleben der Völker soll nach der Vorstellung von der Einheit der Menschheit gestaltet werden. Die internationale Rechtsordnung ist anzustreben,

[1] Deissmann, Kopien einiger Dokumente der Vorbereitung für Stockholm in Birmingham1924 [Nachlass-Nr. 128, 129]; vgl. Wallau: *Die Einigung der Kirche*, 1925, 149 - 150.
[2] COPEC-Commission Reports. Being the reports presented to the Conference on Politics, Economics and Citizenship at Birmingham April 5 -12, 1924 Volume 1-12, London 1925.
[3] Siegmund-Schultze, Art., „Konferenz für Christliche Politik, Wirtschaft und Staatsbürgertum" (COPEC), gehalten in Birmingham 05.-12. 04.1924, in: *Die Eiche* 12.Jg. Nr. 3/4 1924, 361- 373; ders., „Rezension des Report von Birmingham", in: *Die Eiche* 13.Jg. Nr. 2 1925, 176 -185.

die auch die Selbstbestimmung aller Völker definiert; das bedeutet, der Kolonialismus und der Imperialismus ist zu beenden.

Die Vorarbeit des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit: „Das christliche Ethos in der Industriegesellschaft“

Die europäischen Sektionen des Weltbundes beschäftigten sich mit den durch das internationale Exekutiv-Komitee Life and Work vorgesehenen Themen wie der Weltplan Gottes, der Mensch in der Industriegesellschaft, Staat und Kirche sowie die internationale Rechtsordnung. Ihre Arbeitsergebnisse wurden den für Europa zuständigen britischen, kontinentaleuropäischen und orthodoxen Vorbereitungsausschüssen Life and Work zur Verfügung gestellt. Im Mittelpunkt der Arbeit stand die Frage, ob christliches Ethos zur Geltung kommen kann, wenn vorauszusetzen ist, dass Christentum und Kultur, Kirche und Gesellschaft im 20. Jahrhundert nicht mehr identisch sind. Als vorläufiges Ergebnis wurde formuliert, dass die Kirche ihr Verhältnis zur Arbeiterschaft konstruktiv zu gestalten habe. Die Bedeutung von Heimat und Nation sei vor dem Hindergrund der Erfahrungen des Ersten Weltkrieges neu zu bestimmen, denn nationales Pathos und Imperialismus haben Europa in die Katastrophe getrieben. Die Arbeitsergebnisse der europäischen Sektionen des Weltbundes wurden in der Denkschrift für die europäischen Vorbereitungsausschüsse Life and Work zusammengefasst und dem internationalen Komitee Life and Work vorgelegt. In der Denkschrift waren Leitlinien formuliert:[4]

- Die destruktiven Auswirkungen der Industrialisierung auf das Leben vieler Menschen ist wahrzunehmen. Die ungerechten Strukturen sind zu untersuchen und möglichst zu beseitigen.
- Die Gewaltherrschaft muss durch die internationale Rechtsordnung überwunden werden. Das Recht hat die Ausübung der Macht zu begrenzen. Die Behauptung von der „Eigengesetzlichkeit“ der Politik, der Wirtschaft und der Kultur kann, wie die Erfahrungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zeigen, die Menschheit zerstören.

[4] Protokolle der britischen, französischen und schwedischen Sektion des Weltbundes vom 14.02.+19.06.+25.06.1925 und Protokoll der deutschen Sektion des Weltbundes vom 09.06.1925 [Nachlass Deissmann-Nr. 129 und EZA 51/ D, a (1 f.)];
Memorandum des Weltbundes als Anlage zu Briefen Söderbloms an Siegmund-Schultze, *Upsala* 25.05.+04.06.1925, in: *Briefe und Botschaften*, 80-81; dazu Handbook Of The World Alliance, London. New York 1925, p. 52ff. [Nachlass Deissmann-Nr.127 (Aufzeichnungen, Pressematerial Nr. 129, 130, 131, 847)].

- Die Christen streben danach, von den Interessen der herrschenden Gesellschaftsschichten und von den entsprechenden Regierungen unabhängig zu werden. Jede Arbeit für den Frieden wird vergeblich sein, wenn die Politik die Überhöhung der Nation betreibt. Die Christen warten demgegenüber auf die „Gottesherrschaft in der Welt“ und schließen sich unter der „Leitung des Geistes zum gemeinsamen Dienst“ zusammen.

Die Vorarbeit der deutschen Delegation für Stockholm

Auf der im August 1922 stattfindenden Tagung des internationalen Exekutiv-Komitees Life and Work in Hälsingborg war die Vorbereitung auf Stockholm neu organisiert worden. Entsprechend den Vorgaben der Beratungen 1920 in Genf wurde das Verhältnis von Life and Work zu Faith and Order so bestimmt, dass beide Bewegungen unterschieden, getrennte Vorbereitungen und je eigene Konferenzen durchführen werden. In Hälsingborg hatte Hermann Kapler, der die deutsche Delegation leitete, formuliert „Lehre trennt, Dienst eint“. Er interpretierte die Antithese: Die Zusammenarbeit der Christen beginnt mit den Aufgaben, die durch die Industriegesellschaft gestellt sind. Der gemeinsame Dienst der Christen stößt die Bemühungen um ihre Einheit an. In diesem Sinne argumentierten auch Söderblom und das Exekutiv-Komitee Life and Work.[5]

Deissmann stellte die Aufgabe von Life and Work in seinem Beitrag anlässlich der Tagung in Hälsingborg in den Zusammenhang der im Ersten Weltkrieg deutlich gewordenen Krise des Christentums: Die Kirche sei aufgerufen, ihre Kräfte zu konzentrieren und sich an der urchristlichen Einheit zu orientieren, die als „Solidarität“ der Christen zu verstehen sei. Die Situation der Christenheit und der Menschheit in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts dränge zum Handeln. Die

[5] Votum H. Kaplers in Hälsingborg, 12.-15.08.1922 [EZA CI,1 / I,1];
Antwort des Exekutiv-Komitees an Gardiner am 14.08.1922: Der Beschluss, Life and Work und Faith and Order zu unterscheiden, wird bestätigt. (Leitung von Life and Work durch das „Exekutiv-Komitee“ mit Sekretariat in New York und von Faith and Order durch das „Continuation Committee“ mit Sekretariat in Boston) [EZA 5 / C I,1 / I, 1 und Nachlass Deissmann -Nr. 32, 75 sowie schon Macfarland to Gardiner Oct. 29, 1919 WCCA 23.0.005 / 30].

Rückbindung an den Ursprung der christlichen Botschaft müsse dabei die Orientierung sein.[6]

Die Vorbereitung des DEKA unter Leitung Kaplers gestaltete sich so, dass er Fachleuten Ausarbeitungen über „Kirche in der Arbeitswelt , Ehe und Familie, Jugendarbeit, Kriminalprävention“ überließ. Den Gutachten zum Berufsgedanken und zur religiösen Erziehung kam besondere Bedeutung zu, außerdem wurde, an die Arbeit der Inneren Mission anknüpfend, die Verbindung von „Diakonie und Evangelisation“ herausgestellt.[7] Im DEKA und darüber hinaus in protestantischen Kreisen wurden Vorbehalte gegenüber der Organisation und der Thematik der geplanten Konferenz in Stockholm artikuliert, sofern der Problemkreis „Kirche und Industriegesellschaft“ ins Zentrum gerückt war. Der Mangel an theologischer Reflexion wurde kritisiert. Obwohl deutsche Fachleute mit norwegischen und französischen Kollegen Einzelfragen des Problems „Kirche und Industriegesellschaft“, zudem Bedingungen der „christlichen Erziehung“ erörterten und Ergebnisse vorlegten, galt die Konzentration auf das Problem „Kirche und Gesellschaft“ als Symptom für die Dominanz nordamerikanischer und britischer Konferenzstrategie.[8] Die Beteiligung der deutschen Delegation war im Juni 1925 noch keineswegs gesichert. Der innenpolitische Meinungsstreit um die Kriegsfolgen, die Vermutung, dass britische Delegierte entweder die Konferenz zur Festigung des Commonwealth nutzen oder wegen der Einflussnahme des deutschen Luthertums fernbleiben, besonders die bestehenden Spannungen zum französischen Protestantismus führte zu folgender Verpflichtung der deutschen Delegation für Stockholm: Zur innen- und außenpolitischen Lage Deutschlands sind den Delegierten keine Stellungnahmen erlaubt. Wenn während der Konferenz kritische Situationen auftreten, steht nur dem Delegationsleiter das Rederecht zu. Im Falle schwerwiegender Provokation wird die Delegation geschlossen die Konferenz verlassen.

---

[6] Deissmann, Ansprache, „Wann kommt das Reich Gottes?“, 13.08.1922 (Hälsingborg), in: *De Profundis* , 89-93 (auch belegt durch Protokoll [EZA 5 / CI, 1 / II,1];
dazu Korrespondenz Söderblom mit Gardiner, 07.+ 15.06 + 14.08.1922 (Unterscheidung von Life and Work und Faith and Order wie ihr Zusammenhang als künftige Aufgabe) in: *Verhandlungen Hälsingborg*, Zürich 1923, 42-44 nach Weiße: *Praktisches Christentum*, Dokumentation, 513f.

[7] H. Kapler, Bericht, „Sitzung des Exekutiv-Komitee Life and Work (Amsterdam, 04.+ 05.09.1923) und Brief H.Kaplers an R.Moeller, 27.03.1924, in:*Verhandlungsniederschriften DEKA*, Berlin 03.+ 04.04.1924 [EZA 5 / C I,1f / I + II] und Huber / Huber Bd. IV, Dok.-Nr. 336+337;
vgl. Gerhard Füllkrug: *Das Christentum der Tat*, 1.Aufl., Berlin 1923, 5-6, 34-35 [Nachlass Deissmann-Nr. 1073].

[8] Erich Stange: *Vom Weltprotestantismus der Gegenwart*, Hamburg 1925, 9-11, 26-28 32-34 nach Entwurf, Leipzig-Goldis im März 1925 (Erich Stange, Generalsekretär der kontinentaleuropäischen Gruppe zur Vorbereitung der Konferenz in Stockholm 1925, zudem „friendly visitor“ in Lausanne 1927) Kontroverse im deutschen Protestantismus um Life and Work: Presse, März-Mai 1925 [EZA 1 / A_2 115, 65-70].

Der DEKA achtete daher bei der Berufung der Delegierten auf deren politische Zuverlässigkeit.[9]

Obwohl Siegmund-Schultze nicht zur deutschen Delegation gehörte, denn Söderblom hatte 1922 auf seine Berufung verzichtet, aber gesondert zur Mitarbeit in Stockholm gebeten war, wurde von ihm erwartet, dass er die Auflagen des DEKA akzeptierte. Er war dazu bereit, um die Arbeit der Kirchenkonferenz nicht zu gefährden. Söderbloms Verzicht auf Siegmund-Schultze, um die Zustimmung des DEKA zur Mitarbeit in Life and Work zu gewinnen, hatte sein Verhältnis zu Siegmund-Schultze belastet. Dies war 1925 überwunden. Söderblom hatte ihn in das „Internationale Komitee Life and Work" berufen und so an der Vorbereitung beteiligt. Söderblom sprach 1925 von der „charakterlichen Stärke" Siegmund-Schultzes im Blick auf die Vorgänge von 1922. Auch Kapler bemühte sich zu vermitteln. Auf die Kompetenz Siegmund-Schultzes sollte bei der Arbeit der Konferenz in Stockholm nicht verzichtet werden.[10] Vor der Konferenz des internationalen Exekutiv-Komitees in Farnham Castle hatte Siegmund-Schultze in der deutschen Sektion des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit festlegen lassen, dass die „Kriegsschuldfrage" während der Konferenz in Stockholm nicht erörtert wurde. Er war in dieser Ansicht durch die Tatsache bestärkt worden, dass sich, anders als die amerikanische, britische und orthodoxe Vorbereitungsgruppe für Stockholm, die europäische Gruppe nicht auf die gemeinsame Resolution zur Frage des „christlichen Ethos in der Industriegesellschaft" hatte einigen können. Siegmund-Schultze gewann Deissmann für den Vorschlag, die „Kriegsschuldfrage" im Rahmen der Konferenz in Stockholm nicht zu behandeln. Kapler schloss sich dem Vorschlag an und konnte den DEKA sowie die Mitglieder der deutschen Delegation dafür gewinnen.[11]

---

[9] Beschluss des DEKA, 25.06.1925, in: *Verhandlungsniederschriften* DEKA, 24.+25.06.1925 in Eisenach [EZA 5 / C I, 1 / V] ; vgl. Kerner: *Luthertum und Ökum. Bewegung*, 173-176.

[10] Briefe Söderbloms an Siegmund-Schultze, Upsala 25.05.+ 04.06.1925, in: *Briefe und Botschaften*, 80-85; vgl. *Die Eiche* 13.Jg. Nr.3 1925, 259-340 (Denkschrift für Nathan Söderblom, hg.v. Fr. Siegmund-Schultze).

[11] Korrespondenz Siegmund-Schultze mit Deissmann, 14.05.+ 09.+11.+26.06.1925 [Nachlass Deissmann-Nr. 128]; dazu Söderblom an Siegmund-Schultze, 25.05.1925, in: *Briefe und Botschaften*, 81; vgl. Zoellner: *ökum. Arbeit und die Kriegsschuldfrage*, 21 (Tagung der europäischen Gruppe zur Vorbereitung für Stockholm, 22.-23.04.1925 in Zürich, in der keine gemeinsame Resolution erreicht worden war. Es folgte die Sitzung der deutschen Weltbund-Sektion, 01.07.1925, und die Tagung des Internationalen Komitees für den Weltbund in Stockholm, 06.-08.08.1925, um vor Beginn der Kirchenkonferenz am 19.08.1925 Initiativen und Beratungsstrategien zum Gelingen der Konferenz abzustimmen.)
Die Brisanz der „Kriegsschuldfrage" zeigte sich auch in der Kontroverse deutscher theol. Fakultäten um die Petition an das internationale Komitee Life and Work, die jedoch nicht als gemeinsames Votum zustande kam. [Nachlass Deissmann-Nr. 32].

Die Tagung des internationalen Exekutiv-Komitees in Farnham Castle, an der Deissmann in Vertretung Kaplers teilnahm, hatte die letzten Vorbereitungen zu bewältigen. Erstens wurden die Arbeitsergebnisse der amerikanischen, britischen und orthodoxen Vorbereitungsgruppen mit den divergierenden Ansätzen der europäischen Gruppe zu einer gemeinsamen Vorlage umgeformt. Zweitens war das Beratungsverfahren festzulegen und der Themenplan endgültig zu definieren. Drittens beschloss das Komitee, das Ergebnis der Konferenz in der Form der „Botschaft an die Christenheit“ zu veröffentlichen. Deissmann unterrichtete Kapler entsprechend mit dem Hinweis: Die Konferenzthemen sind definiert. Die politischen Auseinandersetzungen werden ausgesetzt. Die Voraussetzungen für das Gelingen der Konferenz sind gegeben.[12]

Das internationale Exekutiv-Komitee kam kurz vor Beginn der Kirchenkonferenz nochmals zusammen, nicht zuletzt wegen der latenten Spannungen unter den Delegierten. Einzelheiten der Programmgestaltung außerhalb der Konferenzarbeit und die Zusammensetzung des Präsidiums wurden beraten sowie die Kommissionen und Unterausschüsse festgelegt.

Unter Leitung des Präsidenten der Kirchenkonferenz, Randall Davidson, wurde bestimmt, die Problematik der „Geltung des christlichen Ethos“ in der Gesellschaft der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in fünf Kommissionen hinsichtlich der Möglichkeiten und Grenzen zu erörtern. Die Arbeit der Kommissionen sollte in die Resolutionen der Vollversammlung einmünden. Bezeichnend für die nach wie vor bestehende konfliktgeladene Situation war der Beschluss, über die Resolutionen nicht abzustimmen, sondern sie zur Weiterarbeit an die beteiligten Kirchen zur Kenntnis zu geben. Nur die Resolution „Kirche und internationale Beziehungen“ und „Methoden der Zusammenarbeit christlicher Gemeinschaften“ sollten diskutiert und der Vollversammlung zur Abstimmung vorgelegt werden.[13]

[12] Schreiben des DEKA an Deissmann und Antwort Deissmanns an DEKA, 23.u.24.05.1925 [Nachlass-Nr. 75]; Brief Deissmanns an W. Dickinson (britische Weltbund-Sektion), London 20.06.1925 und Bericht zur Tagung in Farnham Castle (18.-20.06.1925) vom 20.06.1925 [Nachlass-Nr. 128 (129)].

[13] Kerner: *Luthertum u. Ökum. Bewegung*, 214-217: Die letzten Beratungen des Exekutiv-Komitees (internationaler Ausschuss) fanden zwischen 09. und 18.08.1925 vor Beginn der Kirchenkonferenz am 19.08.1925 statt. Die Zuständigkeiten zwischen Exekutiv-Komitee, Präsidium der Kirchenkonferenz und dem zugeordneten Konferenzsekretariat wurden geklärt.
Folgende Kommissionen mit ihrer Thematik wurden festgelegt : I. The Church And Industrial Problems, II. The Church And Moral And Social Problems, III. The Church And International Relations, IV. The Church And Christian Education, V. Methods Of Cooperative Efforts By Christian Communions.

5.1.1 Der Dialog der Denominationen in den Vereinigten Staaten als Impuls für Deissmanns Mitarbeit in den christlichen Einigungsbestrebungen

Die Darstellung an dieser Stelle der Untersuchung greift auf den Dialog der Denominationen in den Vereinigten Staaten im frühen 20. Jahrhundert zurück, um Deissmanns weit gespannte Kommunikation zur Christenheit darlegen zu können, denn diese ist der Beweggrund für seine Arbeit in den Bewegungen Life and Work sowie Faith and Order.

Deissmann gehörte seit 1912 dem „Herausgeberkreis“ der Zeitschrift *The Constructive Quarterly* und seit 1920 dem der Zeitschrift *The Christian Union Quarterly* an. Da in beiden Zeitschriften der Dialog der Denominationen im Zentrum der publizistischen Arbeit stand, hat Deissmann sich an ihm beteiligen können. Er erkannte, dass wesentliche Gesichtspunkte der Deutung christlicher Tradition, die er in seiner Erforschung des Urchristentums herausgearbeitet hatte, auch den Dialog in den Vereinigten Staaten bestimmten: Erstens hatte die Verfassung des Federal Council 1908 den Grundsatz „to promote the law of Christ in every relations of human Life” gegen die Behauptung der Eigengesetzlichkeit der Lebensbereiche aufgestellt, der in die Konstitution des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit aufgenommen wurde. Die Konzentration auf die Bemühung um die Geltung des christlichen Ethos in der Gesellschaft des 20. Jahrhunderts war damit als Aufgabe der Christenheit formuliert.[1] Zweitens führte Brents Entdeckung während der Eucharistiefeier 1910, dass der „christliche Dienst in der Gesellschaft“ in der ursprünglichen kultisch vermittelten Christuserfahrung „the original experience of Christ“ begründet sei, zu der Auffassung, „the matters of faith and order“ werden nicht in Lehrsystemen, sondern in der Begegnung der Christen zu erörtern sein.[2] Drittens wurde die presbyteriale und episkopale Glaubensgemeinschaften vermittelnde Formulierung

[1] (Ed.) F. Harry Ward: „Social Creed of the Churches”. Service of the Churches of Christ in America (Document, Philadelphia-Report, 1908), New York 1912 (vgl. Erster Teil, „Die soziale Bewegung im nordamerikanischen Christentum“ und „Die nordamerikanischen Denominationen auf der Suche nach ihrem Zusammenhalt“)
(Ed.) Silas Mc Bee, „Editorial Board“, *The Constructive Quarterly* : P. Ainslie, GKA Bell, Ad. Deissmann, W.A. Brown, N. Söderblom; (Ed.) Peter Ainslie, „Editorial Council”, *The Christian Union Quarterly*: Brent, Brown, Deissmann, Garvie, Germanos, Lynch, Monod, Mott, Siegmund-Schultze, Söderblom (vgl. Deissmann: *Stockholmer Bewegung*, 24-85: Deissmann nennt die genannten Persönlichkeiten, zusätzlich Macfarland, denen er in der Arbeit für Life and Work sowie für Faith and Order begegnet ist.).

[2] Hogg,134 (vgl. „Die nordamerikanischen Denominationen auf der Suche nach ihrem Zusammenhalt“): Brents Entdeckung während der Eucharistiefeier anlässlich des Generalkonvent der Protestant (American) Episcopal Church, 05.-20.10.1910 (vgl. copyrights on Faith and Order, 1913 -1915 [Nachlass Deissmann-Nr. 1142 -1144].

gefunden: „The Christianity started neither from theological ideas nor from ethical principles, but from the person of Jesus Christ."[3] Die Einsicht, dass nicht das „Dogma", sondern die persönliche Bindung an Jesus die christliche Einheit voranbringe, hatte in den Vereinigten Staaten die Denominationen verschiedener Traditionen zusammengeführt, um den Herausforderungen des 20. Jahrhunderts zu begegnen.
Aus verschiedenen Beiträgen der Zeitschrift „The Constructive Quarterly" lassen sich Grundsätze für das Gespräch der nordamerikanischen Glaubensgemeinschaften erheben :[4]

- Die Christenheit, wie sie in Nordamerika vorgefunden wird, ist so darzustellen, dass die Glaubensgemeinschaften einander besser verstehen und die gegenseitige Abgrenzung überwunden wird.
- Polemische Angriffe gegen Andersdenkende in der eigenen oder in anderen Gemeinschaften sind zu unterlassen.
- Wenn Christen zusammenarbeiten, weil die Krise der Industriegesellschaft sie dazu herausfordert, ist zuerst die Zusammenarbeit darauf auszurichten, dass christliche Grundsätze in der Wirtschaft und Politik, in allen gesellschaftlichen Bereichen und in der persönlichen Lebensführung zur Geltung kommen. Aus anglikanischer, presbyterianischer und kongregationalistischer Perspektive ist ergänzend erörtert worden: Wenn sich Christen als „family of Christ" verstehen, finden sie die richtige Ausgangsposition für ihr Gespräch, denn diese Bezeichnung kann durch die ekklesiologisch gedeuteten Begriffe „fraternity, friendship and brotherhood" ausgelegt werden.
- Die christliche Einigungsbewegung ist als prophetische Bewegung des 20. Jahrhunderts verstanden worden, wie das Urchristentum eine solche gewesen ist. Das Selbstverständnis der nordamerikanischen Christen, „family of Christ" zu

[3] Peter Ainslie: „The Righteousness Of The Unity Of Christians", in: *The Constructive Quarterly*, Volume V, 1917, p. 316.
[4] „Grundsätze des interdenominationalen Gesprächs", in: *The Constructive Quarterly*, Vorwort, Vol. I, March 1913, p. 170 -173.

sein, wird begründet durch die mit „awakening“ gekennzeichnete Bewegung, die aus „God’s creative power“ hervorgegangen ist.[5]

Mit Ainslie, Brent und Macfarland stellt Deissmann heraus, dass die christliche Botschaft in die Arbeitswelt vordringen soll, um die Arbeiterschaft und die Jugend zu gewinnen. Die Christen haben das Kreuz als Symbol der Befreiung von Unrecht und Gewalt zu interpretieren. Die christliche Tradition ist in die „Bedingungen des internationalen Lebens“ zu übersetzen. Wie Davidson, Monod, Siegmund-Schultze und Söderblom kämpft Deissmann um die Einsicht, dass aus der Katastrophe des Ersten Weltkrieges gefolgert werden muss, die Einigung der Christen zu suchen. Ainslie und Macfarland als protestantische, Brent und Gardiner als anglikanische Repräsentanten des nordamerikanischen Christentums haben ihm die Dynamik vermittelt, die für das „Fernziel“ der christlichen Einheit notwendig ist.

[5] W.C. Bitting, Art., „Christ, Not Doctrine, The Only Basis Of Christian Union“, in: *The Christian Union Library*, July 1911, 6 -7 und P. Ainslie, Art., „Our Fellowship And Task”, in: *The Christian Union Library*, April 1912, 15-16; ders., Art. „The Place of Disciples of Christ”, in: *The Christian Union Quarterly* (1. Ausgabe), July 1913, p. 29-31, 44-55 (Die Selbstbezeichnung „Disciples of Christ“ bezieht sich auf Denominationen, die sich aus dem dogmatisch engen und ethisch rigorosen Presbyterianismus gelöst haben. The Disciples of Christ orientieren sich am Vorbild der ersten Christen in Palästina. Aus dieser Denomination ist die Zeitschrift zur Förderung des Dialogs der Denominationen *The Christian Union Library*, 1911-1913 hervorgegangen, die als *The Christian Union Quarterly* von 1913 -1935 fortgesetzt worden ist, Herausgeber beider Zeitschriften war Peter Ainslie);
dazu die Sammlung von Beiträgen unter dem Titel „The Awakening of the American Protestantism“, in: *The Constructive Quarterly*, Vol. I, 1913, p.108-113 u. W.T. Manning (American Episcopal Church), Art., „The Protestant Episcopal Church On The Christian Unity”, in: *The Constructive Quarterly*, Vol. III, 1915, 679-692;
ferner Ch.S. Macfarland (Federal Council), Art. „The Progress Of Federation Among The Churches“, in: *The Christian Union Quarterly*, Vol. II No 1, July 1917, p. 31-33 und P. Ainslie, Art., „The God’s Creative Power”, in: *The Constructive Quarterly*, Vol. III, 1920, 204 -224, 374-375 (cf in relation to „The Message for the Union of the Church”, New York. Chicago 1913, in: Research Libraries Of New York Public Library, 1979, Volume 12, p. 502 - 503).

5.1.2 Erörterung des Begriffs „ökumenische Konferenz“, die neue Form des Dialogs der Kirchen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Die Bewegungen Life and Work wie Faith and Order haben eine besondere Art des Denkens und Handelns entwickelt, die in der Kirchengeschichtsschreibung als „Konferenztheologie“ bezeichnet wird.[1] Die Kirchenkonferenzen des 20. Jahrhunderts können nicht die Autorität der ökumenischen Konzilien beanspruchen, doch das historische Vorbild ist durch die Mitwirkung der Orthodoxie vergegenwärtigt worden, so dass die Bezeichnung „ecumenical council“ verwendet wird. Für die „Konferenztheologie“ ist der Diskussionsstil charakteristisch, der in den Denominationen Nordamerikas entstanden und von den europäischen Kirchen sowie von den Teilkirchen der anderen Kontinente angenommen worden ist: Die Offenheit des Verfahrens wird durch englische Begriffe „Conference“ und „Council“ gekennzeichnet. Conference bedeutet das Zusammentragen der Gesichtspunkte und Diskussionsbeiträge, wobei das gegenseitige Verstehen gegenüber der Verteidigung der eigenen Position den Vorrang erhält. Council bezeichnet die Arbeitsgruppe für die von der Konferenz bestimmten Thematik. Entsprechend ist der Grundsatz formuliert worden: „The method of Conference is an inquiry. Our search should be directed not so much to the discovery of agreement, as to an appreciation of difference“.[2] Die Arbeit der Kirchenkonferenzen wird als „lernendes Suchen“ definiert, d.h. die Begegnung und Beratung, die Reflexion und die Formulierung des Ergebnisses wird als offener Prozess verstanden. Die Arbeitsgruppen (Kommissionen) können ihre Beratungen in die Vollversammlung der Kirchenkonferenz einbringen. Diese Beratungen münden in „Resolutionen“, denen uneingeschränkt zugestimmt wird (adopted by the full conference) oder die entgegengenommen werden (received by the full conference). Letztere können in den an der Kirchenkonferenz beteiligten Kirchen weiter bearbeitet werden. Die besondere Weise, in der sich die Kirchenkonferenzen an die Christenheit und an die

[1] Reinhard Slenczka:„Dogma und Kircheneinheit“, in:*Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* (Bd. 3) 2. Aufl., Göttingen 1998, 438-447.

[2] Die Methode der Konferenz ist ein „lernendes Suchen“, Zitat aus: „The Object And Method Of Conference“ - This Paper originally prepared by Rev. H. Keller, London 1915, 9-13, 20-21,33 [Nachlass Deissmann-Nr. 1144]; cf A First Preliminary Conference, Boston 1913, Report 7-8, 30-31, 45-47und A Second Meeting Of Advisory Committee, Boston 1914, Report 28 + 38, published Boston, September 1925 [Nachlass Deissmann-Nr. 1142, 1143]
Söderblom: Die Einigung der Christenheit. Tatgemeinschaft der Kirchen aus dem Geist werktätiger Liebe, Halle 1925 (Die Ausführungen Söderbloms zum Begriff „ecumenical council“, Bericht, in: *Die Eiche* 13.Jg. Nr.2 1925, 171-175) und Bell’s Definition des Begriffs „Weltchristenheit“, in: *Documents on Christian Unity*, Second Series No 144 „The World Christendom that is Christian Communion of the Old and New World, the Near and Far East”.

Gesellschaft gewandt hat, ist die „message“, die Botschaft, in der das Arbeitsergebnis der Kirchenkonferenz nach der Zustimmung der Delegationen zusammengefasst und veröffentlicht wird.

5.2 Die Kirchenkonferenz Stockholm in der Wahrnehmung Deissmanns (1925 -1926)

Deissmann hat während der Konferenz in Stockholm in der Kommission mit dem Thema „The Church And The International Relations” gearbeitet. Die Darstellung bezieht sich zunächst auf Informationen, die seinem privaten Nachlass zu entnehmen sind.

Die Aufgabe in der Kommission „Die Kirche und die Internationalen Beziehungen“

Als Mitglied des internationalen Exekutiv-Komitees hat sich Deissmann mit der Vorlage des Sekretariats Life and Work zu befassen, aus der hervorgeht, dass die Kommission unter Leitung von Brent die Beziehungen der Völker vom christlichen Standpunkt aus reflektieren soll. Dies wird das Arbeitsgebiet Deissmanns. Zwei weitere Unterausschüsse diskutieren die Rassenfrage und das Völkerrecht, in denen Dickinson, Lynch und Siegmund-Schultze gearbeitet haben, um die Gesichtspunkte des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit einbringen zu können. Die Vorarbeit der COPEC sowie die Resolutionen der „vorbereitenden Ausschüsse Life and Work“ werden berücksichtigt. Die Arbeit dieser Kommission zielt darauf, Leitgedanken zur Verständigung der Völker und zur Zusammenarbeit der Christen zu formulieren. Dieses heben die Reden des Oberpräsidenten Hammarskjöld und des Patriarchen Photios hervor. In der Vorlage des Sekretariats Life and Work sind die unterschiedlichen Positionen neben einander gestellt. Die Diskussion der Kommission „The Church and The International Relations“ hat die Positionen nicht integriert, son-

dern präzisiert.[1] Unstrittig aufgrund der Erfahrungen des Ersten Weltkrieges ist: In „ökumenischer Perspektive“ soll die Kirche auf ihre Unabhängigkeit gegenüber Nation und Staat bestehen. Der Völkerbund wird als Instrument internationaler Konfliktlösung anerkannt, der durch die Kirchen unterstützt werden soll. Grundsätzlich ist der Krieg als Konfliktlösung abzulehnen. Kontrovers werden folgende Themen diskutiert: Die vorgegebene Organisation und die bisherige Arbeitsweise des Völkerbundes sind unzureichend. Die ethische Bewertung des Krieges und der Kriegdienstverweigerung kann nicht normativ formuliert werden. Aber in der Diskussion ist deutlich gemacht worden, dass der Behauptung entgegenzutreten ist, der christliche Glaube sei „Privatsache“ und spiele in der gesellschaftlichen Wirklichkeit des 20. Jahrhunderts keine Rolle. Diese Behauptung hat die „missionarische Kraft“ der Kirche gelähmt. Wenn es richtig ist, dass der christliche Glaube zur Gestaltung persönlichen Lebens und der Gesellschaft drängt, kann der Christ nicht nur mit sich selbst befasst sein.[2]

Die Kommission ging in beachtlicher thematischer Breite an die Aufgabe heran, das Verhältnis von Kirche und internationalen Beziehungen zu bestimmen. Die Mitglieder der Kommission legten unter den Voraussetzungen des frühen 20. Jahrhunderts das Verhältnis von Religion und Politik wie von Kirche und Gesellschaft dar. Die sich anschließende Diskussion vertiefte den Reflexionsprozess, der das Verhältnis von Christentum und Kultur sowie von Kirche und Gesellschaft bestimmte, zudem Grundsätze des Völkerrecht erarbeitete. Die „Resolution“ brachte zum Ausdruck, dass der Völkerbund für die „Gemeinschaft der Völker“ die unverzichtbare Basis sei, deshalb sollen die Kirchen dazu beitragen, die Geltung des Völkerrechts durchzusetzen. Ferner war vor dem Hindergrund der Erfahrungen des Ersten Weltkrieges gefordert worden, dass vom christlichen Standpunkt aus der Krieg zu ächten sei. Deissmann merkte dazu an, die Diskussion zeige, dass der radikale Pazifismus keine Mehrheit in der Kommission gefunden habe und in der Vollversammlung auch

[1] Report (Konferenzakten) A, B, C+ M, 04.08.1925 (Vorlagen des Exekutiv-Komitees Life and Work durch das Sekretariat New York für die III. Kommission mit ihren Unterausschüssen: International Relations, Race, Law in Rückgriff auf die Vorarbeiten der COPEC und der amerikanischen, britischen, kontinentaleuropäischen und orthodoxen Vorbereitungsausschüssen) [Nachlass-Nr. 127,129];
Bericht der III. Kommission zur Vorlage für die Vollversammlung der Kirchenkonferenz Stockholm, 23.08.1925 und Bericht der 2.Beratungsphase der III.Kommission vom 24.-26.08.1925; dazu Aufzeichnungen in: *Handbook of World Alli*ance, 1925, 59 -62 [Nachlass-Nr. 130-133];
Protokolle der Reden Hammarskjöld und Photios, 30.08.1925 [Nachlass-Nr. 566];
(Documents, Reports, Minutes from Secretary on Life and Work, New York 1924 -1926 and Report of Commission III, Stockholm 1925, 44-46, 50-52 [Nachlass-Nr. 33, 127, 129 -133]).

[2] Report, Vorlagen des Exekutiv-Komitees Life and Work (Konferenzakten ABC) vom 04.08.1925 [Nachlass-Nr. 129].

nicht finden werde, dass aber die Bereitschaft entstanden sei, sich von nationalistischem Pathos zu lösen. Er führte die Formulierung „Abkehr von der völkischen Selbstvergottung“ in die Diskussion ein, die in der Resolution Eingang fand. Schließlich wurde, wie er es seit langem gefordert hatte, die These von der „Eigengesetzlichkeit“ der gesellschaftlichen Bereiche abgewiesen, jedoch die religiöse Ebene von der politischen und gesellschaftlichen Ebene unterschieden. Die Arbeit der Kommission bestätigte die Einschätzung, dass in der Gesellschaft des 20. Jahrhunderts Religion und Kultur, Kirche und Gesellschaft nicht identisch sind. In den sich daraus ergebenden Konflikten sollen die Christen ihrem Gewissen folgen, wenn es gelte, das Evangelium und die in ihm enthaltene „soziale Botschaft“ in die Gesellschaft hineinzutragen. Dieser im europäischen Protestantismus vertretenen Haltung gegenüber betonten Vertreter des Federal Council und des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit, es sei die Aufgabe der Christen, darauf hinzuarbeiten, die Strukturen der Gesellschaft so zu formen, das das christliche Ethos zur Geltung komme.[3]

Der schwedische Oberpräsident Hammarskjöld und Photios, der Patriarch von Alexandria, betonten in ihren Ansprachen, dass die Konferenz in Stockholm ihre besondere geschichtliche Aufgabe im 20. Jahrhundert erfüllen muss.[4]

Hammarskjöld fasste die Aufgabe der Kirchenkonferenz für Praktisches Christentum in die Worte: Die christliche Kirche soll sich in die Welt der Arbeit begeben, daher ist es klug, zuerst die Zusammenarbeit in den Problemfeldern von Kirche und Gesellschaft einzuüben. Anstelle der Gewalt ist die Herrschaft des Rechts zu setzen und entsprechend die Struktur der Industriegesellschaft einer Nation sowie die Beziehungen der Nationen zueinander zu gestalten. In dieser Hinsicht hoffen die Menschen auf die Orientierung durch die christliche Kirche. Doch in der so formulierten Zukunftsaufgabe wird der Mensch stets zu lernen haben. Photius betonte: Christen sprechen gemeinsam das „nicänische Glaubensbekenntnis“ in der griechischen Ursprache. Wenn das geschieht, kommt Frieden in das Herz des Menschen. In diesem Frieden ist schon die Einheit der Christen verwirklicht.

[3] Report, Konferenzakte M, 04.08.1925, und Reports, Vorbereitung der III. Kommission („Krieg und Frieden“), 12.-14.08.1925, sowie Bericht der III. Kommission mit ihren Resolutionen, 23.08.1925 [Nachlass-Nr. 33, 129].

[4] Protokoll der Rede des schwedischen Oberpräsidenten Hammarskjöld und Photios, des Patriarchen von Alexandria (Reden beim Empfang zum Ende der Kirchenkonferenz in der Aula der Universität Uppsala am 30.08.1925) [Nachlass-Nr. 566 (129)].

In beiden Reden sind die zwei Pole bezeichnet, zwischen denen sich die Kirchenkonferenz in Stockholm bewegt hat: Die Weltorientierung der Christen und die Verankerung in der Tradition des Christentums.

Kontroverse um die Resolution der Kommission „Die Kirche und die Internationalen Beziehungen“

Die Resolution der Kommission „Die Kirche und die Internationalen Beziehungen“ löste Konflikte unter den Delegierten in Stockholm aus, auch in der deutschen Delegation. Sie waren durch Kommunikationsprobleme verursacht, denn die Abfassung der Texte in den Konferenzsprachen war nicht aufeinander abgestimmt und der Beratungsprozess mit den Formen seiner Veröffentlichung nicht koordiniert. Zur Klärung dieses Prozesses hatte Deissmann im Rahmen der Fortsetzungsarbeit Life and Work beigetragen: Erstens in der Arbeit „Die Stockholmer Bewegung … von innen betrachtet“ hat er seine Deutung des Verlaufs der Kirchenkonferenz vorgelegt. Er arbeitet das Profil der Persönlichkeiten heraus, welche die Bewegung Life and Work geprägt haben. Er zeigt die politischen und kirchenpolitischen Hintergründe der Vorbereitung und Durchführung der Konferenz auf und zeichnet den schwierigen Beratungsprozess sowie die entsprechend komplizierte Entstehung der Konferenztexte nach. Zweitens der „Amtliche Bericht Stockholm“ stellt die von allen beteiligten Kirchen anerkannte Dokumentation dar. Ihr ist die Geschichte der Bewegung Life and Work vorangestellt. Im Hauptteil sind die Berichte der Kommissionen und die Reden nach den vorher eingereichten Manuskripten dokumentiert. Die Rekonstruktion der Beratungen in den Kommissionen, die in ihren Berichten abschließend erfasst sind, ist nur zu leisten gewesen, indem Deissmann Aufzeichnungen einzelner Konferenzteilnehmer und Schriftgut des Archivs in Uppsala berücksichtigt hat. Die Darstellung folgt nun vor allem diesen beiden Veröffentlichungen.[5]

Um die Stellung der Christen zum Völkerbund entstand die Kontroverse: Britische, französische und orthodoxe Delegierte erklärten gemäß den Erklärungen ihrer Kirchenleitungen, auch entsprechend den Intentionen des Weltbundes für Internationale

[5] Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Vorgeschichte Dienst und Arbeit der Weltkirchenkonferenz für Praktisches Christentum, 19.-30.08.1925. „Amtlicher Deutscher Bericht“ von Ad. Deissmann, Berlin 1926; Ad. Deissmann: Die Stockholmer Bewegung. Die Weltkirchenkonferenzen zu Stockholm 1925 und Bern 1926 von innen betrachtet, Berlin 1927 (Nach „Amtl. Bericht“, Vorwort VII-IX beauftragt der Fortsetzungsausschuss am 31.08.1925 Bell und Deissmann, den Bericht zu erarbeiten. „The Official Report of Universal Christian Conference on Life and Work”, London 1926 entspricht dem „Amtlichen Bericht”, Berlin 1926.).

Freundschaftsarbeit, dass der Völkerbund die bisher einzige Organisation sei, die den Weg zur internationalen Gemeinschaft bahnen könne. Der französische Delegierte Elie Gounelle setzte zwar nicht die politische Nachkriegsordnung mit göttlicher Gerechtigkeit im Reich Gottes gleich, bezeichnete aber den Völkerbund als wichtigen „Meilenstein auf dem Weg des Reiches Gottes“ bei seiner Ausbreitung in die Welt.[6] Die deutsche Delegation unter Leitung Hermann Kaplers vertrat die Ansicht, zwar über die Stellung der Christen zum Völkerbund diskutieren zu wollen, forderte aber auf Anraten Söderbloms und im Einvernehmen mit einigen Delegierten aus den Vereinigten Staaten, die Abstimmung der Erklärung zum Völkerbund zu unterlassen. Deutsche Delegierte verwiesen darauf, dass der Völkerbund die Besetzung des Ruhrgebietes, die Schwächung der deutschen Wirtschaft und das völkerrechtswidrige Vorgehen gegen deutsche Minderheiten in den vom Reich abgetrennten Gebieten geschehen lasse. Keinesfalls könne diese Organisation in irgendeiner Weise mit dem Reich Gottes in Beziehung gesetzt werden.[7] Die Diskussion der Forderung nach der „Ächtung des Krieges“ und des Aufrufs zur „Kriegsdienstverweigerung“ führte zu erheblichen Spannungen. Wilhelm Laible formulierte in seiner Vorlage, dass der Pazifismus abzulehnen sei, weil er auf die Anerkennung der europäischen Ordnung aufgrund des Vertrags von Versailles hinauslaufe. Im Gegensatz zu europäischen Delegationen strebte die deutsche Delegation die Revision des Vertrags von Versailles an und erwartete, darin durch die europäischen und nordamerikanischen Delegationen unterstützt zu werden. Die Mehrheit der deutschen Delegation folgte dem Vorschlag Wilhelm von Pechmanns: Der Friedenswille ist in der deutschen Delegation wie in den anderen Delegationen ausgeprägt. Aber einige Aussagen der in der dritten Kommission erarbeiteten Entschließung sind missverständlich und gemäß der politischen Lage in Europa noch nicht abstimmungsfähig.[8] Karl Klingemann umschrieb die Position der deutschen Delegierten: Den Christen sei die Aufgabe aufgegeben, die auf die Verständigung der Völker ziele. Die gegenwärtige europäische Ordnung aufgrund des Vertrages von Versailles werde von den Menschen im Rheinland jedoch mit den Erfahrungen der Besatzung verbunden. Es zeige sich auch am Beispiel des französischen Vorgehens gegen Deutschland, dass in der Politik eigene Gesetze

[6] Deissmann, *Amtl. Bericht Stockholm*, 462-463 (Diskussion „Christen und der Völkerbund, Elie-Joel Gounelle, 1865-1950 Fédération Protestante de France, Éditeur: „Le Christianisme Social“).
[7] Deissmann, *Amtl. Bericht Stockholm*, 285, 431- 435, 462-463, 477f.
[8] Wilhelm Laible, Art., „Der Weltkongreß für Praktisches Christentum“, in : *AELKZ*, Nr. 58, 1925, 711-713 (Wilhelm Laible,1856-1943, Herausgeber der „Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung“ seit 1911, und Wilhelm von Pechmann von 1921-1930 Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchentages); vgl. *Amtl. Bericht Stockholm*, 430-434, 458.

gelten, an denen Christen nichts ändern können.[9] Die Spannungen innerhalb der deutschen Delegation wirkten sich so aus, dass Julius Richter wegen seiner Würdigung des Völkerbundes angefeindet wurde, so dass er die Konferenz vorzeitig verließ. Er hatte sogar gewagt, die gerechte Wirtschaftsordnung zu fordern, die den Menschen in den vom Kolonialismus beherrschten Kontinenten die ökonomische und kulturelle Selbständigkeit gewährt und nicht nur den Europäern Vorteile verschafft. Ebenso hatte Siegmund-Schultze im Blick auf die unüberbrückbaren Gegensätze in der deutschen Delegation seinen Vortrag über Friedenserziehung zurückgezogen. Aus seiner Sicht war wegen der Haltung und Argumentation einiger deutscher Delegierter die Arbeit der Kirchenkonferenz in die Krise geraten, die nur durch die Besonnenheit von Arthur Judson Brown, dem Leiter der amerikanischen Delegation, hatte abgewendet werden können. Söderblom bestätigte, dass Siegmund-Schultzes Verzicht richtig gewesen sei, weil deutsche Delegierte die „Grundlagen der Konferenzarbeit“ infrage gestellt haben.[10]

Gegen die in der deutschen Delegation vertretenen Ansichten und Einstellungen argumentierte Deissmann: Das Anliegen der Bewegung für Praktisches Christentum sei kein „angelsächsischer Aktivismus“, denn der Einsatz für soziale Gerechtigkeit, für die Völkerverständigung und für den Weltfrieden könne nicht der „Werkgerechtigkeit“ zugeordnet werden. Der Vorwurf der Werkgerechtigkeit treffe auch das Lebenswerk Wicherns. Der von den Kritikern aufgebaute Gegensatz von „Aktivismus“ und „Innerlichkeit“ sei deshalb irreführend. Vielmehr müsse die Hilfsbereitschaft der Christen in Nordamerika für die Menschen in Not auf ihrem eigenen Kontinent sowie in Europa nach dem Ersten Weltkrieg als Ausdruck der Nachfolge Jesu betrachtet werden. Es gelte, den gegenwärtigen Herausforderungen zu begegnen, darin seien

---

[9] Deissmann, *Amtl. Bericht Stockholm*, 459-460 (Karl Klingemann [1859-1946] von 1913-1928 Generalsuperintendent der Rheinprovinz und Vorsitzender des „Alldeutschen Verbandes“, der seit Ende des 19. Jahrhunderts völkisch-nationale Ziele vertrat.).

[10] Deissmann: *Amtl. Bericht Stockholm*, 469-470:Rede Julius Richters(1862-1940) Prof.für Missionswissenschaften in Berlin, Mitglied der dt. Sektion des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit, über das Thema : „Internationale Friedensordnung und Weltwirtschaftsordnung“;
Briefwechsel Deissmann, Siegmund-Schultze, Berlin 01.08.+16.09.1925 (Besprechung der Stockholmer Konferenz in Übereinstimmung und Kritik) [Nachlass-Nr. 129] und Siegmund-Schultze, „Die ökum. Konferenz Stockholm …eine kritische Würdigung ihrer Bedeutung“, in: *Texte 1910-1969*, 118-121 (u.a.bestätigt Söderblom die kritische Sicht Siegmund-Schultzes, die Bestätigung Söderbloms findet sich auch als Schriftstück im Nachlass Deissmanns [Nr. 129]);
Deissmann hatte im *Amtl. Bericht Stockholm*, 582-584 die Inhaltsangabe der Rede Siegmund-Schultzes: „Erziehung zur brüderlichen Gesinnung im eigenen Volk und unter den Völkern“ aufgenommen, weil das Manuskript vorher eingereicht worden war. (Diese Rede ist vollständig veröffentlicht in: *Friedenskirche, Kaffeeklappe und ökumenische Vision*, Texte 1910-1969, hg.v. W. Grünberg u. a., München 1990, 23-43).

die amerikanischen Christen in ihrer christlichen Haltung sowie in ihrem Dienst in der Gesellschaft vorbildlich.[11]

Gegen Klingemann und Laible machte Deissmann deutlich, dass sie den Begriff „Eigengesetzlichkeit“ falsch verstanden und entsprechend Verwirrung gestiftet haben. Er legte dar: Die Welt hat gewiss ihre eigenen Gesetze. Entscheidend ist, ob die Christen aus dem Geist Jesu die „Eigengesetzlichkeit“ der Welt stören, ändern oder sogar aufheben können. Die Ansicht, dass die Entscheidungen über Krieg und Frieden, über Gerechtigkeit und Recht nach „irdischen Gesetzen“ gefällt werden, widerspreche dem Ruf zur Nachfolge Jesu. Sie bedeute auch, dass sich die Christen der Übermacht des Unrechts beugen müssten. Er fügte hinzu, die Gegner der Stockholmer Bewegung lassen in ihren Stellungnahmen und religiösen Deutungen erkennen, dass die Christen die Welt ihrem Schicksal überlassen dürfen. Wenn aber nationale Interessen auf dem Spiel stehen, zeigen sie sich entschieden kämpferisch.[12]

Die umstrittene „Botschaft von Stockholm“

Die „Botschaft der Weltkonferenz an die Christenheit“ sollte die Erfahrungen der Begegnungen und die „Denkarbeit der Gesamtkonferenz“ zum Ausdruck bringen, wie das internationale Exekutiv-Komitee im Juni 1925 beschlossen hatte. Söderblom bat Monod und Siegmund-Schultze, im Voraus Gesichtspunkte zu skizzieren. Valdemar Ammundsen wurde um den ersten Entwurf gebeten, George Bell und Alfred Garvie kompilierten die Skizzen und den Entwurf, an dem das Exekutiv-Komitee Änderungen vornahm. Danach sollten Bell, Monod und Deissmann, der in dieser Phase der Entstehung hinzugezogen worden war, den englischen „Urtext“ formulieren und die deutsche, französische und schwedische Übersetzung erstellen. Diese Textfassung und ihre Übersetzungen wurden der Vollversammlung zur Aussprache und Abstimmung vorgelegt.[13] Deissmann berichtete über Arbeit am Text der Botschaft, dass

[11] Deissmann: *Stockholmer Bewegung … von innen betrachtet*, 86-89.
[12] Deissmann: *Stockholmer Bewegung … von innen betrachtet*, 86-68, 92-94, 98 -101, 103.
[13] Deissmann: *Stockholmer Bewegung … von innen betrachtet*, 126 -134 (126 f!); ders., *Amtl. Bericht Stockholm*, 684 - 688
Deissmann zur Entstehung des Textes nach den ihm vermittelten Informationen durch V. Ammundsen: Seit 24.08.25 arbeitet der Sonderausschuss, dem V. Ammundsen, W. A. Brown, G. Bell, A.E. Garvie, Str. Germanos, W. Monod, Fr. Siegmund-Schultze angehören; am 25.08.25 wird Monod’s Entwurf diskutiert.Danach kompilieren am 26.08.25 Bell und Garvie die Skizzen und Entwürfe. Am 28.08.25 wird der englische „Urtext“ durch Einarbeitung von Entwürfen Monod’s und Deissmanns erstellt. Am 29.08.1925 findet die Aussprache in der Vollversammlung der Kirchenkonferenz statt, der vorgelegte englische Text wird mit großer Mehrheit bei 4 Gegenstimmen angenommen (vgl. Deissmann: *Stockholmer Bewegung … von innen betrachtet*, 137).

keiner der Ausschussmitglieder während der Arbeit seine eigene Sache oder die seines Volkes und seiner Kirche zum Schaden anderer habe durchsetzen wollen. Bedeutsam sei gewesen, dass Bell und Garvie die Aufgabe der Kompilation verschiedener Entwürfe hervorragend bewältigt haben. Er selbst habe sich bei der Formulierung des englischen „Urtextes“ damit befasst, die Bedenken der Lutheraner zu berücksichtigen und dessen deutsche Übersetzung zu erstellen. Die Bedenken seien darauf gerichtet gewesen, dass der in der „Botschaft“ angesprochene Gedanke der christlichen Einheit zu sehr „kirchenrechtlich“, aber weniger „religiös“ formuliert werde.

Für die öffentliche Wirkung der „Botschaft“ hatte sich jedoch als nachteilig erwiesen: Der englische „Urtext“ stimmte mit der deutschen Fassung überein, während die französische Fassung davon erheblich abwich, weil sie eine sehr freie Übersetzung des englischen Grundtextes darstellte. Deissmann begründete das in der Weise, Monod habe in die französische Fassung seine besonderen Varianten eingefügt, die in seinen Vorentwürfen formuliert gewesen seien, die er aber in der Endphase der Textentstehung nicht zur Diskussion gestellt habe und deswegen nicht berücksichtigt seien. Der von französischen Delegierten erhobene Vorwurf, die ursprüngliche Fassung sei abgeschwächt worden, treffe nicht zu. Da man die verschiedenen französische Fassungen in schwedischen Übersetzungen verbreitet und die deutsche Presse die Varianten aufgegriffen habe, sei die Öffentlichkeit in Deutschland irregeführt und die Kirche in Deutschland angegriffen worden. Die fehlende Eindeutigkeit der verbreiteten Textfassungen habe dem Anliegen der „Botschaft von Stockholm“ geschadet.[14]

Die Unklarheiten verursachten Missverständnisse, wie sich in öffentlichen Diskussionen zeigen sollte: *Erstens* wandte sich die Botschaft gegen den übersteigerten Nationalismus. Deissmann hatte in der Diskussion der Kommission „The Church and The International Relations“ bereits „völkische Selbstvergottung“ eingeführt und im englischen Text der Botschaft dafür „national bigotry“ gesetzt. Die französische Fassung sprach von „imperialistischem Egoismus“. Deissmanns Ausdruck zielte auf religiöse Konnotation, die zur Selbstbesinnung und Umkehr aufrief, die französische Fassung deutete auf die Ethik und Politik verbindende Korrektur des europäischen Selbstver-

[14] Deissmann: *Stockholmer Bewegung … von innen betrachtet*, 137-138, 140 -146 (Deissmann verweist auf René Wallau, Art., „Die dreisprachige Fassung der Botschaft der Weltkonferenz zu Stockholm. Eine literarische und textkritische Würdigung“, in: *Zeitschrift Neuwerk*, Dez. 1925, 365-374 und Januar 1926, 392-395: Wallau weist die sachliche Übereinstimmung des englischen und deutschen Textes nach und zeigt, dass die französischen Varianten auf Monod zurückzuführen sind.).

ständnisses.[15] *Zweitens* wurde die Einsicht, dass das christliche Ethos auf „allen Gebieten des menschlichen Lebens“ gelten sollte, von der Mehrheit der Delegierten vertreten. Daher war in allen Fassungen der Botschaft ausgesprochen, dass durch Krieg keine internationalen Konflikte gelöst werden. Aber diese Einsicht wurde in unterschiedlicher Intensität artikuliert. Der französischen Text formulierte, der Krieg ist zur Konfliktlösung „radikal unfähig“. Der englische Text sprach von „Unbrauchbarkeit“ und der deutsche Text von „Unzulänglichkeit“. Deissmann fragte, ob aus den Erfahrungen des Krieges mit notwendiger Klarheit die Konsequenzen gezogen worden seien.[16] *Drittens* wandte sich die „Botschaft von Stockholm“ an die Arbeiterschaft, räumte Versäumnisse ein, nicht eindeutiger mit den Arbeitern solidarisch gewesen zu sein. Im Blick darauf bezog der englische und deutsche Text das Wort „Wahrheitssucher“ auf alle Menschen in der Industriegesellschaft. Der französische Text hob hervor: In der „Arbeiterklasse“ besonders sind „Seelen“, die nach Gerechtigkeit und Wahrheit suchen. Zudem war in der französischen Version der Gegensatz von Kapital und Arbeit schärfer gefasst. Die Christenheit soll endlich dem Leitsatz des Johannes folgen: Er [Jesus] hat „sein Leben für uns gegeben. Wir geben unser Leben für die Brüder!“ Diese Version legte die Deutung nahe, dass die Christenheit, wenn sie mit „Respekt“ den Arbeitern begegnet, jene Gesellschaft anstrebt, die dem „göttlichen Plan“ der Vollendung der Menschheit entspricht.[17] In verschiedenen, der Stockholmer Konferenz folgenden Veranstaltungen deuteten Teilnehmer das Eingeständnis der Versäumnisse gegenüber der Arbeiterschaft als zentrale Aussage der Botschaft von Stockholm und griffen die exemplarische Bedeutung der Arbeiterbewegung für die Aktualisierung des Reiches Gottes auf. Teilnehmer, die sich darauf beriefen, dass die sonst verbreiteten Fassungen der Botschaft diese Deutungen nicht zuließen, wurden verdächtigt, die Botschaft abzuschwächen oder sogar zu verfälschen. Es war festzustellen, dass in der wichtigen Frage der Beziehung zwischen Christentum und Arbeiterbewegung die Aufgabe durch die fehlende Eindeutigkeit

[15] Bell: *The Stockholmer Conference. The Official Report*, London 1926, 711-712; Deissmann: *Amtl. Bericht*, 1926, 686-687(II, 8); La Conference, in: *La Revue du Christianisme Social*, Oct./Nov. 1925, 861f. (II, 8).

[16] Bell, *The Official Report*, 1926, II, These 8; Deissmann, *Amtl. Bericht*, II, These 8; *La Revue Christianisme Social*, 1925, II, These 8. [WCCA 280.241 B 41 Bs und EZA 2303 /4 $^{e+h}$ .II Bb 11 + 18].

[17] Bell, Report, 1926, I, 3+4; Deissmann, *Amtl. Bericht*, 1926, I, 3+4; *La Revue Christianisme Social*, 1925, I, 3 / II, 5+6 / III, 12[EZA 2303 ^{h} (franz.Version)] : Dans les classes laborieuses, … qui cherchaient loyalement la justice et la vérité - Programme de saint Jean < Évangile selon Jean 15, 12-14 > - Un chaleureux message aux travailleurs … restent fidèles à l’idéal de Jésus-Christ … Tu as aimé la justice et haï l’iniquité (Tu aimes ce qui est juste, tu détestes le mal Hébr. 1, 9) … avec le plan divin de la rédemption.

erschwert wurde, den Menschen in der Arbeitswelt die „Botschaft von Stockholm“ einsichtig zu machen.

Adolf Deissmann und Charles Brent, die in der Kommission „Die Kirche und die internationalen Beziehungen“ zusammengearbeitet hatten, interpretierten die „Botschaft von Stockholm“ als ein Dokument, in dem die Intention von Life and Work trotz der mangelnden Eindeutigkeit ihrer Textgestalt zum Ausdruck komme.[18]

Deissmann stellte heraus, dass es der Kirchenkonferenz für Praktisches Christentum gelungen sei, das christliche Ethos in den „Arbeitsräumen des Werktages“ hineinzutragen, denn trotz verschiedener Traditionen haben sich die Kirchen auf den Weg gemacht, in der Jugend und in der Arbeiterbewegung „Mitstreiter“ für Gerechtigkeit in der Gesellschaft und für den Frieden der Völkergemeinschaft zu finden. Erstmals in der Kirchengeschichte seien protestantische, anglikanische und orthodoxe Kirchen zusammengekommen, um die Botschaft Jesu auszulegen, indem sie an die gemeinsamen Traditionen der ersten christlichen Jahrhunderte anknüpfen. Insofern könne die Konferenz in Stockholm zu Recht „Nizäa der Ethik“ genannt werden.[19]

Ähnlich dieser Deutung hatte Brent den Aufbruch der Christenheit im 20. Jahrhundert beschrieben, der mit dem Ereignis der Konferenz Life and Work verbunden werde. Brent erinnerte an das Versagen der Kirche, weil sie Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts nicht als „Gewissen der Völker“ gewirkt habe. In der Bewegung Life and Work sei entdeckt worden, dass Gottes Wille nicht nur im Leben des Einzelnen und in der jenseitigen Welt, sondern in allen Lebensbereichen gelte. Die Mitwirkung der orthodoxen Patriarchate in der Bewegung Life and Work zeige, dass die Kirche in ihrer Universalität die Aufgabe des „Dienstes“ in der Gesellschaft erkenne und, die zeitlichen Strukturen der Welt vom Reich Gottes unterscheidend, nicht die „Eigengesetzlichkeit“ dieser Strukturen hinnehme.[20] Brent wies darauf hin, dass der Titel seines Werkes „Understanding“ den Ansatz der Konferenzarbeit artikuliere, den er als „Verstehen des Herzens und des Verstandes“ kennzeichnen wolle; das bedeutet, die

[18] Deissmann: *Stockholmer Bewegung … von innen betrachtet*, 158 -162 und entsprechend Charles H. Brent: Understanding. Being An Interpretation Of The Universal Christian Conference On Life and Work Held at Stockholm August 15.-30, 1925 , New York. London 1925 [zit. Understanding] (Ch. H. Brent: *Understanding* gehört zum Bestand der privaten Bibliothek Deissmanns [Nachlass-Nr. 1305]; cf. New York Public Library, Vol. 93 „New York Times“, Nov. 8, 1925, 27).

[19] Deissmann: *Stockholmer Bewegung … von innen betrachtet*, 162
(Unter Hinweis auf die Mitwirkung der Orthodoxie hat Deissmann die Kirchenkonferenz für Praktisches Christentum 1925 zum ersten „ökumenischen Konzil“ in Nicäa 325 in Beziehung gesetzt.).

[20] Brent: *Understanding*, 1-2, 9-10, 13-16. (Brent bezieht sich auf Aussagen einiger Mitglieder in der Kommission „Die Kirche und die internationalen Beziehungen“: In Orientierung an Luther können zeitliche Strukturen nicht mit dem Reich Gottes identifiziert werden. Christen in der Minderheit können nichts gegen die Eigengesetzlichkeit bewirken. Brent widerspricht diesen Aussagen durch Hinweis auf den Dienst in der Gesellschaft.).

Arbeit der Kirche soll durch Sachverstand und durch einfühlendes Verstehen bestimmt werden. Die Kirchen mögen deshalb nicht von „doktrinären“ Standpunkten aus, sondern im Willen zum Verstehen und gegenseitiger Achtung dazu vordringen, gemeinsam die christliche Botschaft in der Gesellschaft zu vertreten. Die Offenheit des Gesprächs der Kirchen sei zu wahren und unter Umständen die Formulierung der Ergebnisse zurückzustellen. In dieser Hinsicht bezog sich Brent auf die Ansprache des Prinzen Carl von Schweden, der von der „fruchtbaren Sichtweise“ der Kirchen gesprochen habe, die „Kultur des gegenseitigen Verstehens“ entwickelt zu haben, um sich konzentriert den Nöten des sozialen, politischen und gesellschaftlichen Lebens zuzuwenden.[21] Brent fragte im Blick auf die Thematik „Die Kirche und die internationalen Beziehungen“, ob die spirituellen Werte in der Politik und Wirtschaft gelten können. Er bejaht die Frage unter der Voraussetzung, dass die „Bruderschaft der Menschen“ sich gegen Profitgier und Imperialismus durchsetzen werde.

Die Stockholmer Konferenz habe herausgearbeitet, die Kirche müsse die Verblendung durch die Ideologie des Nationalismus überwinden. Sie werde sich ihrer Unabhängigkeit von nationalen Interessen bewusst, weil sie, nationale und kulturelle Grenzen überschreitend, die politische Ethik fordere. Die Forderung nach der internationalen Rechtsordnung sei ein schwieriges Feld für die Rechtswissenschaft und für die Christenheit. In Anspielung auf das Wort Jesu *Ich bin das Licht der Welt* begründete Brent die Aufgabe der Kirche in der Industriegesellschaft der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts: Sie muss die Botschaft Jesu in die „Bedingungen des internationalen Lebens“ übersetzen.[22]

Im Rückblick auf Stockholm bestätigt Deissmann Brent gegenüber, dass die „Einheit im Geist“ erlebt worden sei. Die von Brent angestrebte Konferenz der Bewegung Faith and Order werde der Arbeit in Stockholm folgen müssen. Die biblisch begrün-

[21] Brent: *Understanding*, 17-18: Carl von Schweden hatte in Bezug auf die Konferenz in Stockholm von „entente cordiale“ gesprochen.
Vgl. Deissmann: *Amtl. Bericht Stockholm*, 23-24, 164-170 (Empfang der schwedischen königl. Familie, der schwedischen Regierung, der Stadt Stockholm und der Universität Uppsala für die Delegierten: Rede des Königs von Schweden am 19.08.25; ferner die Reden des Prinzen Carl von Schweden, 26.+29.08.25 und Grußworte u.a. der König von Großbritannien, der Präsident der Vereinigten Staaten, der Patriarch von Konstantinopel, Albert Schweitzer und Briefe von Christen aus allen Kontinenten)
Kopien der Ansprachen des Königs von Schweden, des Prinzen Carl von Schweden und einiger Grußworte befinden sich in Deissmanns Nachlass [Nachlass Deissmann-Nr. 1303, 1304, 1318].

[22] Brent: *Understanding*, 23-26 (Brent bezieht sich auf Walter Simons, Reichsgerichtspräsident, ehemaliger Außenminister und Mitglied des Exekutiv-Komitees Life and Work)
Zur Frage der Interpretation der christlichen Botschaft in der Gesellschaft des 20. Jahrhunderts: Brent, Rede in Stockholm, „The Bearing Of the Gospel On National And International Life“, in: Deissmann, *Amtl. Bericht*, 210-211 und Brent: *Understanding*, 33-34.: „the Light of the World may be reflected in our faith under (at foot of) the Cross we reach out hands to one another”.

dete, zugleich zeitgemäße Deutung des Begriffs Reiches Gottes sei zu erarbeiten, weil er beide Bewegungen verbinde.[23]

Forderung der deutschen Delegation: Ende der Diskriminierung der Menschen in Deutschland

Die deutsche Delegation hatte akzeptiert, dass die Frage der Verantwortung für Ausbruch und Verlauf des Ersten Weltkrieges während der Konferenz in Stockholm nicht erörtert wurde. Kapler übergab als Leiter der Delegation dem am Ende der Kirchenkonferenz konstituierten „Fortsetzungsausschuss Life and Work“ folgende Erklärung: Die offene Frage der Kriegsschuld ist eine Gewissensfrage für die Christen in Deutschland, die dringend in der Gemeinschaft der Christenheit geklärt werden sollte. Davon werde die zukünftige Mitarbeit deutscher Delegierter im Fortsetzungsausschuss abhängig sein.[24] Bevor sich der neu gebildete Ausschuss mit der deutschen Eingabe befasste, schrieb, A. J. Brown an Kapler: Angesichts der Opfer an Menschenleben verstehen wir den Wunsch, die Beschuldigungen zu klären. Alle „rechtlich“ denkenden Menschen stimmen dem zu, dass der Artikel 231 des Vertrags von Versailles durch den „Kriegsgeist“ diktiert worden ist. Der Initiative der amerikanischen Delegierten war es zu verdanken, dass Kapler anlässlich der Vorbereitungen der ersten Tagung des Fortsetzungsausschusses beantragte, die deutsche Eingabe auf die Tagesordnung zu setzen, dem auch stattgegeben wurde. Diese Vorentscheidung wurde den französischen und deutschen Mitgliedern des Fortsetzungsausschusses mitgeteilt, damit sie ihre Positionen aufeinander abstimmen konnten.[25] In der Vorbereitungsphase zu dessen erster Sitzung in Bern von März bis Juli 1926 erreichten die französischen und deutschen Delegierten ihre Annäherung für ein gemeinsames Votum. Kapler gewann Garvie, Keller und Söderblom als Vermittler. Garvie übernahm den Vorsitz des Sonderausschusses zur Ausarbeitung der Antwort

[23] Brief Deissmanns an Brent, 22.11.1925 (vgl. auch Bericht Deissmanns für den Fortsetzungsausschuss Life and Work, 05.05.1926) [Nachlass-Nr. 129].

[24] Briefwechsel Siegmund-Schultze mit Deissmann Berlin 09.+11.+26.06.1925 [Nachlass-Nr. 128] (Auf Vorschlag Deissmanns, Kaplers und Siegmund-Schultzes akzeptierte der DEKA, die Kriegsschuldfrage in Stockholm nicht zur Sprache zu bringen.);
Dokument, Eingabe H. Kaplers, Leiter der deutschen Delegation in Stockholm, an den „Fortsetzungsausschuss Life and Work“ am 29.08.1925, in: *Huber/Huber*, Dokument-Nr. 339; vgl. Deissmann: *Amtl. Bericht Stockholm*, 749-750.

[25] Schreiben Arthur Judson Brown, Mitglied des internationalen Exekutiv-Komitees Life and Work und der nordamerikanischen Weltbund-Sektion, an Kapler vom 09.03.1926 und Sitzung des Exekutiv-Komitees Life and Work zur Vorbereitung des ersten Tagung des Fortsetzungsausschusses Life and Work, 07.+ 08.05.1926 in Amsterdam, danach Antrag Kaplers am 07.05.1926 u. Antwort Kaplers an A. J. Brown vom 08.07.1926 [EZA 5 / CI,1 a + h] ; vgl. Kerner: *Luthertum und Ökum. Bewegung*, 301-302.

auf die deutsche Eingabe vom 29. August 1925. Nach Erinnerung von Garvie war das Ringen Deissmanns als Mitglied der deutschen Delegation des Fortsetzungsausschusses und von Monod als Repräsentant des französischen Protestantismus um die Formulierung des Textes ausschlaggebend, weil sie erfolgreich die französischen Formulierungen mit der englischen Vorlage, die im Sonderausschuss erarbeitet worden war, abstimmen konnten. Die Verhandlungsführung von Garvie, die Vermittlung Kellers und Söderbloms sowie die Zusammenarbeit Deissmanns mit Monod ließ die Erklärung des Fortsetzungsausschusses zur deutschen Eingabe entstehen, der alle Beteiligten zustimmten.[26]

Die erarbeitete Erklärung beantwortete die deutsche Eingabe so: Die „Kriegsschuldfrage“ ist von der christlichen Überzeugung her zu beantworten, dass allen Christen die „gleiche Freiheit, die gleiche Achtung, das gleiche Vertrauen zukommt, weil sie alle Teilhaber des gleichen Brotes am Tisch der Herrn“ sind. Es ist unmöglich, durch Krieg festzulegen, was Recht ist. „Politische Urkunden“ sind nicht geeignet, ein endgültiges „moralisches Urteil“ zu fällen. Die Forschung muss objektiv die Verantwortung für Ausbruch und Verlauf des Krieges klären. Der Erste Weltkrieg hat den Kirchen geschadet, umso mehr haben sie sich gemeinsam auf das Versöhnungswerk Christi zu besinnen.[27]

Die Erklärung galt allgemein, auch in Deutschland, als gute Voraussetzung der Verständigung, die in der Bewegung für Praktisches Christentum geschaffen worden war. Die Mitarbeit der deutschen Delegation im Fortsetzungsausschuss Life and Work wurde nach dieser Erklärung nicht mehr infrage gestellt. Sie deutete zudem auf

---

[26] Schreiben Kaplers an Deissmann, Berlin 14.11.1925: DEKA beruft Deissmann in die deutsche Delegation des Fortsetzungsausschusses Life and Work [EZA 5 / C I, 1 / V und Kopie des Schreibens im Nachlass Deissmann-Nr. 128], deshalb war er an dem Votum zur „ Kriegsschuldfrage“ beteiligt.
Dazu Frederick Lynch: „The Germans And The War Guilt“, in: *The Christian Work*, 27.03.1925 und Besier: *Krieg-Frieden-Abrüstung*, 217-220, 222-226 (Dem Sonderausschuss gehörten an: Arthur Judson Brown, Presbyterian, USA / Alfred Ernst Garvie, Congregational, Britain, Prof. i. London / Alfred Keller, Schweizerischer Kirchenbund / Wilfred Monod, franz. Weltbund-Sektion, Prof.i.Paris / Nathan Söderblom, Erzbischof von Uppsala / Deissmann als Mitglied der deutschen Delegation im Fortsetzungsausschuss).

[27] Erklärung des Fortsetzungsausschusses Life and Work, Bern 28.08.1926, in: *Huber/Huber*, Dokument-Nr. 340 (Minutes of the Meeting of the Continuation Committee on Life and Work August 26-30th, 1926 Berne, London 1926); vgl. W. Weiße: *Praktisches Christentum*, 536-537;
dazu Deissmann: *Stockholmer Bewegung…von innen betrachtet*, 190-191,194-195;ders. in: *Das Evangelische Deutschland* (Nr.3) 1926, 289-290 sowie Zoellner: *Ökum. Arbeit und Kriegsschuldfrage*, 21, 25ff.;
Berichte über Vorschläge der englischen, amerikanischen, französischen Weltbund-Sektionen zur Untersuchung der Kriegsschuldfrage durch unparteiische Historiker , in: *Die Eiche* 13. Jg. Nr. 2, 1925, 212-215 und 15.Jg. Nr. 1/2 1927, 144-149, 152
Von Bedeutung ist zudem der Brief Kaplers an das Reichsinnenministerium vom 15.09.1926, in dem er für die Anerkennung des Innenministeriums dankt: Nach Ansicht des Ministeriums sei in Bern auf internationaler Ebene zur Entspannung in Europa beigetragen worden. [EZA C I,1a II] (Die deutsche Regierung strebte seit 1926 an, ihre internationalen Beziehungen zu verbessern.).

die inzwischen erreichte Freiheit kirchlicher Institutionen von nationalen Strömungen und entsprechenden Interessen der Regierungen. Sie signalisierte den Christen in Deutschland, dass sie den Zugang zur Weltchristenheit, was durch den Hinweis auf die sakramentale Gemeinschaft hervorgehoben war, sowie zur Völkergemeinschaft finden werden.
Dieser in der Christenheit erarbeiteten Grundlage, welche den Christen in Deutschland den Weg zur Mitarbeit in Life and Work gebahnt hatte, stand die Auseinandersetzung um die Kritik Siegmund-Schultzes am Verhalten einiger Mitglieder der deutschen Delegation in Stockholm gegenüber.

5.2.1 Kritik Siegmund-Schultzes an der Unerfahrenheit deutscher Delegierter in Stockholm

Siegmund-Schultze im Konfliktfeld des deutschen Protestantismus

Wilhelm Laible beharrte darauf, die Bewegung für Praktisches Christentum zu bekämpfen. Seine Veröffentlichungen lösten in der allgemeinen und kirchlichen Presse Auseinandersetzungen aus, so dass die Arbeit der Kirchenkonferenz in Stockholm und die Bewegung Life and Work im Ganzen negativ dargestellt wurde. Die Kontroverse konzentrierte sich auf die Entschließungen zur Ächtung des Krieges, zur Kriegsdienstverweigerung und zur Bedeutung des Völkerbundes, die in der Vollversammlung der Kirchenkonferenz zwar diskutiert, aber nicht verabschiedet worden waren. Gefährlicher war noch der in der Presse erhobene Vorwurf gegen den DEKA, dass die von ihm berufenen Delegierten wegen ihrer nationalistischen oder konfessionellen Einstellungen die Annahme der Entschließungen zu Krieg und Frieden durch die Vollversammlung der Kirchenkonferenz verhindert hätten. Nur mit Mühe gelang es dem DEKA, solche in der Presse verbreiteten Behauptungen zu widerlegen. Er konnte nachweisen, dass britische und nordamerikanische Delegierte ebenfalls Bedenken gegen die Friedensresolution geäußert und die Verabschiedung durch die Vollversammlung abgelehnt hatten.[1]

[1] Wilhelm Laible, Art., „Der Weltkongreß für Praktisches Christentum in Stockholm“, in: *AELKZ* (58), 1925, 663-666, 685-689, 707-714, 724-727 (vgl. *Das Evangelische Deutschland* (2), 1925, 39, 290-292 und *Ch W* (39), 1925, 865-875): Abwehr des DEKA gegen Behauptungen, deutsche Delegierte hätten die Verabschiedung der Resolution über Krieg und Frieden verhindert (Nachweis in Niederschriften des DEKA, Sept./Okt. 1925 [EZA 5 / C I,1 / V] und in : *Die Eiche* 13.Jg.Nr.4 1925, 370-372; Besier: *Krieg-Frieden-Abrüstung*, 211-215 und Kerner: *Luthertum und Ökumenische Bewegung*, 294-295 sowie Weiße: *Praktisches Christentum*, 313ff.

In diese Auseinandersetzungen stieß Siegmund-Schultze mit seiner Kritik am Verhalten einiger Mitglieder der deutschen Delegation in Stockholm. Sein Briefwechsel mit Deissmann bezog sich auf die Kommission „Die Kirche und die internationalen Beziehungen“ mit den Unterausschüssen „Rassenfrage“ und „Völkerrecht“, in der sie gearbeitet hatten. Übereinstimmend wurde vermerkt, dass in Stockholm die Verantwortung der Christen für die Sozialpolitik und für das Völkerrecht formuliert worden ist. Andererseits zeichnete sich die Kontroverse um die Kritik am Verhalten eines Teils der deutschen Delegation ab. Siegmund-Schultze räumte durchaus ein, dass der politische Druck, verbunden mit moralischer Verurteilung, belastend gewirkt hatte. Er äußerte Verständnis für die innere Lage solcher deutscher Delegierter, die zum ersten Male seit dem Ersten Weltkrieg an internationalen Konferenzen teilnahmen. Er betonte aber, dass die Unzulänglichkeiten im Verhalten eines Teils der Delegierten auf das Auswahlverfahren des DEKA zurückzuführen seien. Dieser habe bei der Berufung der Delegation nicht die internationale Erfahrung der Delegierten beachtet, sondern ihrer politischen Zuverlässigkeit im Sinne nationalistischer Kreise des deutschen Protestantismus Rechnung getragen. Die Folgen der Fehlentscheidung habe Hermann Kapler als Delegationsleiter nicht abwenden können, obwohl er von Ludwig Ihmels und Wilhelm Zoellner unterstützt worden sei. Den Delegierten sei nicht bewusst geworden, wie ihr Auftreten gewirkt habe, als sie ihre Unerfahrenheit mit der internationalen Konferenzarbeit durch „Selbstbezogenheit“, teilweise durch „Überheblichkeit“, verdeckten.[2]

An drei Beispielen erläuterte Siegmund-Schultze seine Kritik:

Erstens war in einigen Diskussionsbeiträgen betont worden, dass die organisierten Kirchen ihrer sozialen Verpflichtung nicht nachgekommen seien. Dagegen behaupteten deutsche Delegierte, dass die evangelischen Kirchen in Deutschland die soziale Frage längst theoretisch und praktisch bearbeitet hätten.

Zweitens agierte in der deutschen Delegation eine „nationalistische Gruppe“, die durch Kritik an der parlamentarischen Demokratie, besonders an der Politik der Sozialdemokratie hervortrat. Es konnte festgestellt werden, dass in die Delegation für Stockholm verhältnismäßig viele Mitglieder der Deutsch-Nationalen Volkspartei beru-

[2] Siegmund-Schultze, Art., „Die ökumenische Konferenz von Stockholm vom 19.-29.08.1925. Eine kritische Würdigung ihrer Bedeutung“, in: *Die Eiche* 13. Jg. Nr. 4, 1925, 349-377 (367-368, 370-372.!); dazu Korrespondenz Deissmann, Siegmund-Schultze, 16.09.+22.12.1925 [Nachlass Deissmann-Nr. (129),130, 131] (Würdigung und Kritik in Bezug auf die Konferenz in Stockholm);
vgl.Siegmund-Schultze, Art., „Nachwort zu Stockholm“ (Einleitung zur Sammlung von Pressestimmen), in: *Die Eiche* 14.Jg. Nr.1 1926, 40-44.

fen worden waren. Auch das äußere Verhalten dieser Delegierten wirkte belastend, denn sie fielen durch Störungen während der englischen oder französischen Reden auf. Entweder missachteten sie Bitten, dieses zu unterlassen, oder sie verließen die Tagung, wenn Redner aus Frankreich, Großbritannien und den Vereinigten Staaten angekündigt waren.

Drittens verbreitete die „Allgemeine Lutherische Kirchenzeitung“ , dass sich die deutschen Delegierten im Gegensatz zu den französischen und britischen „brüderlich“ verhalten hätten. Diese Verfälschungen der tatsächlichen Vorgänge wirkten noch peinlicher als das Verhalten eines Teils der deutschen Delegierten. Siegmund-Schultze stellte fest, dass diese deutschen Delegierten gegen den „Geist von Stockholm“ verstoßen hatten, der durch die Grundsätze, einander zu verstehen und zu achten, bestimmt war.[3] Er zeigte ferner, dass die Auseinandersetzungen innerhalb der deutschen Delegation von gegenseitigem Misstrauen bestimmt und von persönlichen Entgleisungen begleitet waren. Er formulierte: „Hätten sich die Delegierten in erster Linie als Christen gefühlt, hätte bei ihnen Freude an der Gemeinschaft im Geist den politischen Zwiespalt überwogen, wäre ihnen die Zusammenkunft der Christenheit wichtiger gewesen als das Zusammentreffen der Nationen.“[4]

An der Kritik entzündete sich die Auseinandersetzung um ihre Berechtigung, hinter der die grundsätzlichen Vorbehalte im deutschen Protestantismus gegen die christliche Friedensarbeit standen. Siegmund-Schultze hatte wegen der nationalistischen Einstellung eines Teils der deutschen Delegation auf seinen Vortrag über Friedenserziehung verzichtet, weil ihm klar geworden war, dass die Diskussion über Friedenserziehung, Ächtung des Krieges und die Bedeutung des Völkerbundes, vor allem sein Aufruf an die Repräsentanten der Kirche zur Selbstkritik die deutsche Delegation hätte veranlassen können, die Konferenz zu verlassen.[5] Mitglieder der deutschen Sektion des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit drängten Siegmund-Schultze, seine Kritik zu relativieren. Sie argumentierten, die Kritik treffe in der Sache zu, doch ihre Form beschädige das Ansehen der evangelischen Christen in Deutschland. Ihre Mitarbeit in der Bewegung Life and Work werde infrage gestellt, denn sie könne nicht ohne Zustimmung des DEKA verwirklicht werden. Falls dieser sich von der deutschen Sektion des Weltbundes distanziere, sei die Arbeit für die

[3] Siegmund-Schultze: *Die Eiche*, 1925, 373ff.
[4] Siegmund-Schultze: *Die Eiche*, 1925, 376 (Zeile 40-46); vgl. auch Friedrich Heiler, Art., „Kritik an der deutschen Delegation“, in: *ChW* (39), 1925, 873ff.
[5] Brief Siegmund-Schultze an Söderblom, 04.10.1925 (Rückblick auf die kritische Lage in der deutschen Delegation, Stockholm August 1925) [Siegmund-Schultze EZA 51 / O II y [1]].

Verständigung der Völker und für die Einigung der Christen im deutschen Protestantismus noch schwieriger als sie ohnehin schon sei. Sie mahnten, in der Sache nichts zurückzunehmen, aber die Kritik als Ausdruck des persönlichen Standpunktes zu kennzeichnen.[6]

Tatsächlich nahm der DEKA die Kritik Siegmund-Schultzes zum Anlass, die deutsche Sektion des Weltbundes von der durch ihn bestimmten Mitarbeit in der Bewegung Life and Work auszuschließen. Ferner wurde die finanzielle Unterstützung für die Zeitschrift „Die Eiche“ eingestellt. Zwar konnte Siegmund-Schultze das Mandat für Life and Work, das ihm durch das internationale Exekutiv-Komitee gegeben war, nicht entzogen werden, solches Vorgehen wäre auf internationaler Ebene der Christenheit auch nicht akzeptiert worden, aber der DEKA überging Siegmund-Schultze und die deutsche Sektion des Weltbundes in der Gestaltung seiner Beziehung zu Life and Work.[7] Er hatte zudem den kirchen- und außenpolitischen Aspekt zu beachten; seine Entscheidung, Delegierte nach Stockholm zu senden, war mit dem Auswärtigen Amt abgesprochen, dessen Interessenlage darauf gerichtet war, in der Phase der außenpolitischen Entspannung zwischen 1925 und 1926 die Bereitschaft zu signalisieren, dem atmosphärischen Wandel in Europa Rechnung zu tragen. Regierung und Kirchenleitung hatten mit der Beteiligung in Stockholm die Erwartung verbunden, die Kriegsschuldfrage befriedigend zu lösen und die Anerkennung Deutschlands als gleichberechtigter Partner auf internationaler Ebene zu erreichen. Entsprechend seinen politischen Zielen hatte das Auswärtige Amt eigene Beobachter nach Stockholm entsandt. Diese berichteten von der Unsicherheit deutscher Delegierter auf internationaler Ebene, vom Mangel an politischem Geschick und von Selbstüberschätzung. Der DEKA wurde aufgefordert, zu Presseberichten Stellung zu nehmen, wonach der DEKA und andere Repräsentanten des deutschen Protestantismus sich negativ zur republikanische Verfassung und zur demokratische Gesellschaftsordnung sowie in Anstoß erregender Weise zum Vertrag von Versailles geäußert hätten. Ebenso wäre der Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit durch

[6] Briefe A. W. Schreibers an Siegmund-Schultze, 03.+29.01.1926 [Siegmund-Schultze EZA 51 / O II y 1 + 2].

[7] Verhandlungsniederschriften des DEKA, 04.+05.03.1926 [EZA 5 / C I,1 / V]; vgl. *Das Evangelische Deutschland* (3), 1926, 115-117 und Abschrift des Briefes Siegmund-Schultzes an Friedrich Albert Spieker, Vorsitzender der deutschen Weltbund-Sektion und Delegierter in Stockholm 1925 vom 22.12.1925 [Nachlass Deissmann-Nr. 128].

Kapler, dem Präsidenten des DEKA, herabgesetzt worden.[8] Der DEKA beauftragte Ludwig Ihmels, aus seiner Sicht die Arbeit der Delegation darzustellen und zu veröffentlichen. Dieser äußerte die Hoffnung, dass Siegmund-Schultze mit weiterem zeitlichen Abstand die Schärfe seiner Kritik zurücknehmen werde. Ihmels Darstellung, dass in Stockholm sich die Kirche den Menschen in der Arbeitswelt zugewandt, die Verständigung der Völker gefördert und im Erleben christlicher Gemeinschaft den Weg zur Einigung beschritten habe, wurde vom DEKA akzeptiert. Doch kritische Stimmen wiesen darauf hin, dass für die evangelischen Landeskirchen in Deutschland sowie vielen Deutschen die Bewegung Life and Work zu früh gekommen sei. Das kirchliche Territorialsystem müsste aufgebrochen werden, so dass sich die Christen in Deutschland aus ihrer Provinzialität lösen könnten.[9] Die Gefahr, dass das Ansehen des deutschen Protestantismus beschädigt werde, sah Kapler deutlich. Er ging auf das Angebot Adolf Kellers ein, sich bei Macfarland dafür einzusetzen, dass dieser aus amerikanischer Sicht die Arbeit der deutschen Delegation in Stockholm würdigen solle. Keller plante, die entlastende Darstellung Macfarland's in der *Christlichen Welt* zu veröffentlichen, aber er gab vorgreifend den Entwurf ohne dessen Einverständnis als offizielle Erklärung an Kapler weiter. Da Keller die Bedenken wegen der fehlenden Autorisierung durch Macfarland nicht ausräumen konnte, unterblieb die Veröffentlichung zur Entlastung des DEKA sowie des deutschen Protestantismus.[10]

Die skizzierten Vorgänge stehen im Hintergrund der Auseinandersetzung zwischen Deissmann und Siegmund-Schultze, die in nahezu tragischer Weise die Konflikte des deutschen Protestantismus in den Jahren der christlichen Einigungsbemühungen spiegelt. Siegmund-Schultze hatte Ende 1925 die Vorlage seines kritischen Berichts über das Verhalten eines Teils der deutschen Delegation Deissmann zur Kenntnisnahme zugeleitet, der nachdrücklich von der Veröffentlichung des Entwurfs in der vorgelegten Form abriet. Jener veröffentlichte dennoch den Bericht in der Zeitschrift *Die Eiche*.

---

[8] „Vossische Zeitung", Berlin: Anschuldigungen in ihrer Berichterstattung, 27.+28.08.1926 und Korrektur am 01.09.1926; dazu H. v. Rosenberg, deutscher Gesandter in Stockholm, an Auswärtiges Amt in Berlin, 02.09.+17.11.1925 [PAB VI A, Bd 4, *Kunst und Wissenschaft* Nr. 359, 1-9] (H. v. Rosenberg erwähnte in seinem Bericht nationalistische Tendenzen einiger Mitglieder der deutschen Delegation in Stockholm. Er bewertete das als Störung der angestrebten Entspannungspolitik in Europa.);
vgl. Weiße: *Praktisches Christentum*, 393-395 und Kerner: *Luthertum und Ökum. Bewegung*, 173f.

[9] Ludwig Ihmels, Art., „Stockholm", in: *Evangelisches Deutschland* (3) 11.04.1926,115 -117 und Theodor Kaftan, Art., „nachträgliche Glossen zu Stockholm", in: *Die Eiche* 14. Jg. Nr. 2 1926, 179.

[10] Weiße: *Praktisches Christentum*, 390f.

Erich Stange formulierte zuerst seinen Widerspruch gegen diesen Bericht, der ebenfalls in der „Eiche“ erschien. Die Briefe Deissmanns vom November 1925 und Februar 1926 finden sich im Evangelischen Zentralarchiv Berlin, nicht im Nachlass Deissmanns. Dieser hielt eine Gegendarstellung für notwendig, die aus technischen Gründen, wie Siegmund-Schultze erklärte, in der *Eiche* 1925 nicht mehr gedruckt werden konnte. Die Kritik Siegmund-Schultzes wurde noch Ende 1925, der „Offene Brief“ Deissmanns erst 1926 veröffentlicht.[11]

„Gegenstimmen“ von Erich Stange und Adolf Deissmann

Erich Stange stellt gegen Siegmund-Schultze heraus, dass die deutsche Delegation, besonders ihre Leitung, durch amerikanische, britische und schwedische Delegierte in Stockholm Anerkennung erfahren habe. Die Kritik an einseitiger nationalistischer Voreingenommenheit einiger Mitglieder der deutschen Delegation sei durchaus berechtigt. In der amerikanischen, französischen und orthodoxen Delegation seien ebenfalls Spannungen zu beobachten gewesen, weil entweder in der Friedensethik und in der Bewertung des Völkerbundes oder in der theologischen Begründung christlicher Ethik Meinungsverschiedenheiten aufgetreten waren. Ob das Verhalten einiger deutscher Delegierter sich erheblich negativer von dem amerikanischer und orthodoxer Delegierter abgehoben habe, sei so eindeutig nicht. Die Qualifikation der Delegierten dürfe nicht verallgemeinernd in Abrede gestellt werden. Die Vorbehalte hinsichtlich der Friedensresolution könnten durch das Pflichtbewusstsein gegenüber dem eigenen Volk begründet gewesen sein. Wichtig sei, wie Stange abschließend hervorhebt, dass die „Erfahrung von Stockholm“ nicht durch die „Entgleisung“ einiger Delegierter beschädigt werde, denn mit der Konferenz für Praktisches Christentum haben die Kirchen erstmals versucht, einander zu verstehen und voneinander zu lernen.[12]

Im November 1925 hatte Deissmann nach Kenntnisnahme der Druckvorlage des kritischen Berichts dringend abgeraten, diesen zu veröffentlichen. Wenn das geschehe,

[11] Deissmann an Siegmund-Schultze, Berlin 02.11.1925 [Siegmund-Schultze EZA 51 / O II y [3]]; Siegmund-Schultze, Art., „Eine kritische Würdigung“, in: *Die Eiche* 13.Jg. Nr.4 (letzte Ausgabe des Jahres 1925) 1925, 349-377 und Offener Brief Deissmanns an Siegmund-Schultze, Berlin 26.02.1926 [Siegmund-Schultze EZA 51 / O II y [3]];
Erich Stange, Art., „Widersprüche gegen den Herausgeber“, in: *Die Eiche* 14.Jg. Nr.2 1926, 185-189 und Brief Deissmanns, 26.02.26, in: *Die Eiche* 1926, 189-192 sowie Siegmund-Schultze, Art., „Antwort des Herausgebers“, in: *Die Eiche* 1926, 192-203.

[12] E. Stange, Art., „Widersprüche …“, in: *Die Eiche* 1926, 186-189.

werde alles zerschlagen, was „wir“ unter großen Schwierigkeiten aufgebaut haben. Er wies Siegmund-Schultze darauf hin, dass die Eingliederung der „deutschen Kirche“, wenn auch zögernd, in die „Ökumenische Bewegung“ gelungen sei. Er argumentierte, dass Söderblom, Keller, in Vielem auch Richter die Angriffe auf die deutsche Delegation als „Nackenschläge“ empfinden werden. Das Verhalten einer kleinen Gruppe dürfe nicht Ausgangspunkt sein, die Arbeit der Delegation, die den Zielen der Bewegung für Praktisches Christentum gegenüber aufgeschlossen gewesen sei, zu diskreditieren.[13] In den Schlusszeilen wurde Siegmund-Schultze aufgerufen, das Vorhaben zu überdenken; die Kritik ist „erschütternd“, aber „unbeherrscht“ und „für unsere Sache selbstzerstörerisch“. Nach der Unterschrift folgt noch die Anmerkung:

„…unser Weltbund wird aufs stärkste gefährdet sein“. Er wolle seinen Brief als Mahnruf in „herzlicher Freundschaft“ verstanden wissen.

Nach der Veröffentlichung Ende 1925 hatte Deissmann Februar 1926 in seinem „Offenen Brief“ an Siegmund-Schultze das Ausmaß des Schadens vor Augen geführt, auch wenn in der Endfassung in einigen Punkten die Kritik abgemildert worden war. Die Veröffentlichung hatte nach Ansicht Deissmanns die befürchtete Wirkung „Hohn der Gegner, Schmerz eines Teils der nächsten Freunde, innerdeutscher Zwist, Kopfschütteln, Befremdung, ja Entrüstung ausländischer Freunde …“.[14] Im Einzelnen argumentierte er, die Warnungen vom November 1925 aufgreifend und den Schaden für die ökumenische Arbeit schärfer fassend: Die gemeinsame, unter großen Schwierigkeiten begonnene Aufgabe, die deutschen evangelischen Landeskirchen für die Einigungsbemühung zu gewinnen, wird nicht zu Ende geführt werden können. Das nun verbreitete Bild von der deutschen Delegation ist aufgrund des Verhaltens einer Minderheit gezeichnet. Die meisten Delegierten sind mit „gutem ökumenischen Willen“ nach Stockholm gegangen. Der Unerfahrenheit der „eigenen Landsleute“ soll man mit Nachsicht begegnen, statt sie „vor aller Welt zu strafen“, denn ihnen ist es bisher nicht möglich gewesen, die weltweite christliche Gemeinschaft zu erfahren. Vielmehr wird die Weltchristenheit der Bitterkeit und Enttäuschung vieler Landsleute Verständnis entgegenbringen müssen.

Der Autor des kritischen Berichts wird sich zu fragen haben, warum er den Beratungen der deutschen Delegation weitgehend ferngeblieben ist, so dass er die Arbeit nicht mitgestaltet hat. Mit Erstaunen wird auch der Entschluss zur Kenntnis genom-

[13] Deissmann, Brief vom 02.11.1925, Zeile 20-26.
[14] Deissmann, Brief vom 26.02.1926, Zeile 63-66.

men, auf den Vortrag über die Friedenserziehung verzichtet zu haben. Die menschlichen Unzulänglichkeiten sind intern sehr wohl wahrgenommen worden. Durch den Bericht in der „Eiche“ sind sie an die Öffentlichkeit gelangt und durch Presse und Rundfunk verbreitet. Das ist weder nötig noch für die ökumenische Arbeit förderlich. Diejenigen, die für die Verständigung der Völker und für die Einigung der Christen arbeiten, sollen auch die „innerdeutsche Verständigung“ vorantreiben. Deswegen ist der Bericht ein „document humain“, aber auch ein Dokument des „unbeherrschten Zelos“, das „Pein bereitet “, das die Arbeit des Weltbundes und die ökumenische Aufgabe in Gefahr gebracht hat.[15] Wenn der Autor der Arbeit der deutschen Delegation genauer beachtet hätte, wäre sein Urteil auch gerechter gewesen. Er hätte beispielsweise wahrgenommen, dass auf die Erörterung der Kriegsschuldfrage verzichtet worden ist, um den „Geist der Konferenz“ nicht zu stören. Sicher falsch ist der in der Öffentlichkeit erhobene Vorwurf, die deutsche Delegation habe es zu verantworten, dass Ziele der Konferenz von Stockholm nicht erreicht worden sind. Die Beratungen zur Friedensarbeit, zur Ächtung des Krieges und zur Bedeutung des Völkerbundes sind gewiss kontrovers geführt worden. Nicht nur deutsche, auch britische und amerikanische Delegierte haben Vorbehalte geltend gemacht. In diesem Punkt sei die Vorlage für die Veröffentlichung auch korrigiert worden.[16]
Deissmann ging trotz der Härte der Auseinandersetzung nicht davon aus, dass die freundschaftliche Beziehung und die Zusammenarbeit zwischen ihm und Siegmund-Schultze zerbrechen werden.[17]

„Erwiderung“ Siegmund-Schultzes

Auf die Ausführungen Stanges und Deissmanns antwortete Siegmund-Schultze: Sein „Gesamtbericht“ über die Konferenz in Stockholm sowie die Dokumentationen der Vorbereitung, Durchführung und Nacharbeit der Bewegung für Praktisches Christentum zeichnen ein positives Bild. Er habe sich stets für das Gelingen der Konferenz eingesetzt. Seine Kritik am Verhalten einiger deutscher Delegierter sei in der Zeitschrift *Die Eiche* als „innerdeutsche Angelegenheit“ und als „Ruf zur Umkehr“ vorge-

[15] Deissmann, Brief vom 26.02.1926, Zeile 5-8,18-25, 39-44.
[16] Deissmann, Brief vom 26.02.1926, Zeile 72-90, 97-105 (Siegmund-Schultze hatte seine Vorlage für die Veröffentlichung in *Die Eiche* Nr. 4, 1925 korrigiert.).
[17] Deissmann, Brief vom 26.02.1926, Zeile 133-144.

tragen worden, insofern lohne es nicht, auf die Anwürfe der deutsch-nationalen Presse zu antworten.[18]

Zu Stanges Argumenten betonte Siegmund-Schultze, dass er dessen Versuch, zwischen deutscher Delegation und Präsidium der Konferenz zu vermitteln, ausdrücklich anerkenne. Stange habe auch das Motiv der Kritik richtig gedeutet, sie will der Ruf sein, die nationale Überheblichkeit hinter sich zu lassen. Dessen Hinweis, dass auf dem Gebiet der Inneren Mission internationale Erfahrungen gewonnen worden seien, halte er entgegen, grenzüberschreitend protestantische Interessen zu vertreten, bedeute nicht, Kenntnisse des kirchlichen Lebens in Europa und Nordamerika gewonnen zu haben. Diese werden durch Informationen über die sozialen, politischen und kulturellen Bedingungen, durch das sorgfältig erarbeitete Verstehen der religiösen Traditionen und durch die Begegnungen mit den Mitgliedern anderer Kirchen erschlossen. In der bisherigen öffentliche Auseinandersetzung sei seine These nicht widerlegt worden, dass deutsche Delegierte vorwiegend politisch und nicht religiös eingestellt gewesen seien. Wichtig sei ihm, dass die Kritik am Verhalten deutscher Delegierter nicht von außen vorgetragen werde. Kritische Stimmen des Auslandes können politisch motiviert oder durch Charaktereigenschaften der Kritiker bestimmt sein. Die Deutschen selbst stehen vor der Aufgabe, ihr Verhalten zu prüfen.

Siegmund-Schultze wies daraufhin, dass der DEKA den Konflikt um die deutsche Delegation nicht als innere Angelegenheit behandelt, sondern in die europäische Öffentlichkeit getragen hatte. Er erinnerte daran, dass er nicht durch den DEKA berufen war, sondern auf Einladung Söderbloms im internationalen Exekutiv-Komitee Life and Work in Stockholm mitgearbeitet hatte und daher allen Delegationen gegenüber verpflichtet war, nicht primär der deutschen Delegation. Trotzdem, wie er betonte, verfügte er über Informationen in Bezug auf die Arbeits- und Verhaltensweise der deutschen Delegierten.[19]

Der Auseinandersetzung Siegmund-Schultzes mit Deissmann kommt besonderes Gewicht zu, wenn ihre langjährige Zusammenarbeit im Weltbund und in den Bewe-

[18] Siegmund-Schultze, Art., „Antwort des Herausgebers“, in: *Die Eiche* 14.Jg. Nr.2 1926, 192-203; vgl. Siegmund-Schultze: „Gesamtbericht über die Allgemeine Konferenz der Kirche Christi …“, in: Evangelischer Presseverband, Berlin 1925 (Der Brief Deissmanns vom 02.11.25 ist Ende 1925 nicht veröffentlicht worden. Der „Offene Brief“ Deissmanns an Siegmund-Schultze vom 26.02.1926 ist Anfang 1926 abgedruckt, in: *Die Eiche* 14.Jg. Nr.2 1926, 189-192).

[19] Siegmund-Schultze, „Antwort …“, in: *Die Eiche*, 1926,192-194 (Anders als Deissmann stand Siegmund-Schultze seit 1922 in Distanz zum DEKA, der ihn bei der Berufung für Life and Work übergangen hatte.).

gungen Life and Work wie Faith and Order beachtet wird. Der Dissens entsteht an dem methodischen Ansatz der Konferenzarbeit.

Siegmund-Schultze warf Deissmann vor, durch die „Kompromiss-Methode“ Unklarheiten verursacht zu haben; es seien widersprüchliche Dokumente zur Friedensarbeit, zur Ächtung des Krieges, zur Bedeutung des Völkerbundes entstanden. Die unterschiedlichen Aussagen seien nicht nach ihren Voraussetzungen geprüft, sondern im Bericht der Kommission „Die Kirche und die internationalen Beziehungen“ ineinander verwoben worden. Das habe Verwirrung und Widerspruch hervorgerufen. Zwischen der in der deutschen Delegation erarbeiteten Formulierung und der die Widersprüche ausgleichenden Vorlage des Exekutiv-Komitees sei noch eine vermittelnde Version der Vollversammlung vorgelegt worden. Diese Verfahrensweise müsse „Taktik des Kompromisses“ genannt werden, die dazu zwinge, eine Kette von Kompromissen zu bilden. Auf dem Weg zur Einigung müssen aber die gegensätzlichen Standpunkte definiert werden, und dennoch sei um die solche Gegensätze überwindende Einigung zu kämpfen.[20]

Die Kritik an der „Kompromiss-Methode“ leitete über zu der Wahrnehmungsverzerrung, die Siegmund-Schultze bei der Rezeption der Rede Klingemanns beobachtet hatte: Klingemann habe behauptet, dass seine Rede im Ausland mit Zustimmung aufgenommen sei. Brent habe ausdrücklich das Manuskript der Rede erbeten, um diese in den Vereinigten Staaten zu veröffentlichen. In der deutschen Delegation sei der Eindruck verstärkt worden, dass sich nach der Rede das Verhältnis der deutschen Delegierten zu europäischen und amerikanischen Delegierten verbessert habe. Der Vorgang verlief aber anders. Nach der Rede Klingemanns sprach Brent mit Siegmund-Schultze, um zu klären, was diese Rede für die Arbeit der Konferenz bedeuten kann. Es wurde festgestellt: Der Darstellung der Lage im besetzten Ruhrgebiet wird nicht widersprochen. Amerikanische Delegierte haben sich jedoch empört über Klingemanns Rede geäußert, weil sie ihrer Ansicht nach dazu beigetragen habe, dass keine eindeutige Entschließung zur Friedensarbeit und Ächtung des Krieges sowie zur Bedeutung des Völkerbundes zustande gekommen sei. Aus ihrer Sicht müssen die Darlegungen Klingemanns „fatalistisch“ und „unchristlich“ genannt werden, weil Christen verpflichtet seien, das Böse in der Welt zu bekämpfen. Brent erläuterte im Gespräch mit Siegmund-Schultze, dass die Rede Klingemanns bereits teilweise in den Vereinigten Staaten bekannt geworden sei. Zur Versachlichung der

[20] Siegmund-Schulte, „Antwort …“, in: *Die Eiche* 1926, 194-195.

Diskussion über die Friedensresolution und um Missverständnisse über die Einstellungen zur Friedensethik in der deutschen Delegation auszuräumen, wolle er die Rede im Wortlaut veröffentlichen. Siegmund-Schultze hatte daraufhin versucht, auf die deutschen Delegierten einzuwirken, damit sie ihre Wahrnehmung von der Wirkung der Rede korrigierten. Dazu waren sie nicht bereit.[21] Aber er konnte auf Erklärungen der schweizerischen, britischen und amerikanischen Sektionen des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit verweisen, die besagten: Einige deutsche Delegierte haben ihr „Deutschtum und Luthertum" so betont, dass ihre Eigenart sie von anderen getrennt hat. Sie haben viel weniger den „Sinn" mitgebracht, der sich in die „Seelen der fremden Völker" zu versetzen vermag.[22]

Abschließend argumentierte Siegmund-Schultze: Seinem Verständnis nach sei die von Deissmann angesprochene Verknüpfung von Wahrheit und Liebe so zu fassen, dass die Unwahrheit aufgedeckt und zur Umkehr aus der Selbstgefälligkeit aufgerufen werde. Zwischen ihm und Deissmann bestehe kein Gegensatz in der Bewertung der Konferenz von Stockholm als wichtigen Schritt in der Geschichte der Ökumenischen Bewegung. Verständnis für die Schwierigkeiten deutscher Delegierter auf internationaler Ebene habe er mehrfach geäußert. Dessen Bemühung, die freundschaftliche Beziehung und die Zusammenarbeit zu bewahren, wolle er anerkennen. „Aber unmöglich ist es, die Wahrheit zu sagen, dass sie allen gefällt. Unmöglich, dass Betroffene sich geschmeichelt fühlen: dass sie in ihrer bisherigen Art verharren, zugleich mit jener Wahrheit Freund sein können. Kurz: ein wesentliches Kriterium der Wahrheit ist auch, dass sie bekehrt. Wo diese Umkehr nicht stattfindet, wo Selbstgefälligkeit gegen den Stachel [löckt], entstehen Schmerzen der Selbstgerechtigkeit, die ringsum um uns sind".[23]

Die Argumentation Siegmund-Schultzes am Schluss seiner Antwort lässt annehmen, dass er und Deissmann sich entfremdet haben. Siegmund-Schultze fordert ein, dass sich das Verhalten der Christen nach den christlichen Grundsätzen ausrichtet. Er ist kirchenpolitischen Kompromissen, auch in der ökumenischen Arbeit, abgeneigt. Entsprechend ist sein Verhältnis zur Kirche als Institution durch Spannungen bestimmt. Deissmann setzt sich dafür ein, dass die Ökumenische Bewegung das „Fernziel" der

[21] Siegmund-Schultze, „Antwort …", in: *Die Eiche*, 1926, 195 -197; Kerner: *Luthertum und Ökum. Bewegung*, 240: Klingemanns Rede war für die politische Einstellung einer Gruppe in der deutschen Delegation für Stockholm bezeichnend.
[22] Siegmund-Schultze, Art., „Nachwort zu Stockholm", in: *Die Eiche* 14.Jg. Nr.1 1926, 45-48. und die „Antwort des Herausgebers" Nr. 2, 1926, 197-198, 200f.
[23] Siegmund-Schultze, „Antwort …", in: *Die Eiche*, 1926, 202.

christlichen Einigung erreicht und die Kirchen als Institutionen in ihr mitarbeiten. Er neigt dazu, Spannungen in und zwischen den Glaubensgemeinschaften, gegensätzliche Standpunkte der Christen überbrücken zu wollen. In dieser Kontroverse zeigt sich, dass über die Ebene der persönlichen Beziehung hinausgehend nach der Struktur des Dialoges der christlichen Kirchen gefragt werden muss. Die Wahrheit der christlichen Botschaft ist daher aus der Tradition und der aktuellen Lage der Kirchen genau zu bestimmen, die Unterschiede in der Interpretation dieser Tradition sind eindeutig zu bezeichnen und um die erreichbare Übereinstimmung nachdrücklich zu ringen. So formuliert Siegmund-Schultze die Aufgabe. Deissmann und Brent nehmen diese so auf, dass sie die „Concordia“, d.h. die Übereinstimmung durch Sachverstand und durch Einfühlungsvermögen anstreben, indem sie nicht die Konfrontation, sondern das Zusammentragen der Argumente und das Zusammenfügen der Positionen betonen, so dass die in der Begegnung erfahrene Gemeinschaft, nicht der Streit um Positionen, im Vordergrund steht. In der Bewegung Life and Work wie in Faith and Order ist dies als Aufgabe des Dialoges benannt, aber nicht im Konsens der am Dialog beteiligten Kirchen gelöst worden.

5.3 Die Konferenz der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung

Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung hatte 1910 mit der Arbeit von Robert H. Gardiner und Charles H. Brent in den Vereinigten Staaten begonnen. Nachdem es 1920 gelungen war, die europäischen Kirchen zur Mitarbeit zu gewinnen, begannen die Vorbereitungen für die Konferenz in Lausanne. Unabhängig von der Vorarbeit für die Konferenz für Praktisches Christentum in Stockholm war das „Continuation Committee“ gebildet worden, das mit Hilfe weiterer Fachausschüsse die Thematik erarbeitete und die Durchführung der Konferenz bestimmte. Wie für die Kirchenkonferenz Life and Work wurden zu Faith and Order Grundsätze formuliert: Der Dienst der Kirche in der Gesellschaft und ihre religiöse Funktion stehen nicht im Gegensatz zueinander. Der in Lausanne geplante Diskurs über das „Wesen der Kirche“ und über das „kirchliche Amt“ ist „pragmatisch“ und „induktiv“ zu führen. Denn die „autoritäre Diskussion“ über die Kirche und ihren Dienst verhindert die im 20.

Jahrhundert notwendige Kreativität der Christenheit.[1] Unter der Leitung des Präsidenten Brent und seiner Vizepräsidenten Deissmann, Garvie, Germanos, Merle d' Aubigné und Söderblom wurde in acht Kommissionen über Ekklesiologie, Amt der Kirche, Sakramente, Einheit der Kirche und zukünftige gemeinsame theologische Arbeit diskutiert. Umkämpft war die „Botschaft der Kirche an die Welt: Das Evangelium". Die Arbeitsergebnisse der Kommissionen wurden den an der Konferenz beteiligten Kirchen zugeleitet. Nur der „Ruf zur Einheit" konnte mit Mehrheit von der Vollversammlung verabschiedet werden.

[1] Report, Continuation Committee on Faith and Order at Birmingham, April 19-22,1927: „The Method of the Conference: … that the purely authoritarian and a priori discussion of the subject of the *Church* and *Ministry* has, so far, produced rather *barren* of results in helping forward Christian Reunion" [Nachlass Deissmann-Nr. 875].

5.3.1 Bemühungen um die Mitarbeit der deutschen Landeskirchen in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung (1926)

Im Gegensatz zu 1920 war in den Jahren 1926 und 1927 durch die Annäherung des französischen und deutschen Außenministers Aristide Briand und Gustav Stresemann in Europa die Entspannungspolitik eingeleitet worden. Deissmann hatte dem DEKA dringend empfohlen, sich an der Konferenz in Lausanne zu beteiligen. Im April 1926 berief der DEKA den „Deutschen Ausschuss für Glauben und Kirchenverfassung“, der unter Deissmanns Leitung die Voraussetzungen der Mitarbeit prüfen sollte. Im Juni 1926 traf Brent in Berlin durch Vermittlung Deissmanns und Siegmund-Schultzes mit Vertretern des deutschen Protestantismus zusammen. Im Gespräch Brent’s mit Kapler wurde deutlich: Kapler befürwortete die Mitarbeit der deutschen Landeskirchen, verwies aber darauf, dass diese in Fragen des Bekenntnisses und der Kirchenverfassung zuständig sind, so dass der DEKA auf deren Zustimmung angewiesen ist. In der Konferenz Brent’s mit Theologieprofessoren und mit Mitgliedern der deutschen Sektion des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit wurde die Beteiligung der Landeskirchen als Ausdruck ihrer Mitverantwortung für die Einigung der Christenheit bezeichnet.[1] Im November 1926 erhielten die Landeskirchen Informationen zu den Themen der Konferenz in Lausanne und die formelle Einladung des „Ständigen Komitees für Faith and Order“. Die Landeskirchen erklärten nach ihren Beratungen, dass sie als Institutionen nicht teilnehmen werden, aber ihren Mitgliedern freistellen, sich zu beteiligen. Der DEKA entschloss sich, Beobachter (friendly visitors) aus den Landeskirchen, aus dem im April gebildeten Sonderausschuss und aus theologischen Kommissionen zu entsenden. Nach der Kirchenkonferenz in Lausanne ließ der DEKA die Arbeitsergebnisse den Landeskirchen zukommen. Die darauf folgenden Beratungen kamen zu dem Ergebnis, die Zeit sei noch nicht reif, nach gemeinsamen Grundlagen des Glaubens zu fragen. Die Mehrheit der Landeskirchen votierte im Sinne des Oberkirchenrates der Altpreußischen Union: Bei allem Interesse an der Einigung der Christenheit können die Berichte der Konferenz von Lausanne in ihrer Tragweite nicht beurteilt werden. Der DEKA, mehr noch der

[1] Konferenz in Frankfurt a.M., 27.-29.04.1926 (DEKA beruft den „Deutschen Ausschuss für Glauben und Kirchenverfassung“, die Leitung übernimmt Deissmann.);
Gespräch zwischen Brent und Kapler, Berlin 21.06.1926 und Konferenz Brents mit Theologieprofessoren und Mitgliedern der deutschen Weltbund-Sektion, Berlin 23.06.1926 [kirchl. Außenamt EZA 5 / M II, CI, 1 + 2] (Die Bemühungen um die deutsche Beteiligung in Faith and Order erfolgten auch vor dem Hintergrund der geplanten Aufnahme Deutschlands in den Völkerbund, die am 08.09.1926 vollzogen wurde.).

„Deutsche Ausschuss für Glauben und Kirchenverfassung“, möge die Kontakte zu anderen Kirchen pflegen und die Fortsetzungsarbeit für Faith and Order begleiten. Entsprechend teilte Kapler dem Generalsekretär für Faith and Order, Ralph W. Brown, mit: Die im Deutschen Evangelischen Kirchenbund zusammengeschlossenen Landeskirchen sind aus Gründen der Bekenntnisbindung nicht in der Lage, die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung mitzugestalten.[2] Der DEKA setzte sich aber dafür ein, dass seit 1926 die Einsicht in den Landeskirchen Fuß fasste, dass die Zusammenarbeit der Christen in der Gesellschaft die Frage nach der gemeinsamen Glaubensgrundlage aufwirft. Da die Kompetenzen zwischen DEKA und den Landeskirchen nicht geklärt werden konnten, war die Mitwirkung bei Faith and Order begrenzt. Dennoch arbeiteten einzelne Persönlichkeiten aus Deutschland herausragend in der Konferenz von Lausanne 1927 wie in ihrer Fortsetzungsarbeit und fanden Anerkennung in beiden Zweigen der Ökumenischen Bewegung.

[2] DEKA an die Landeskirchen, Vorbereitung der Konferenz von Lausanne, 02.11.1926 und DEKA an die Landeskirchen, Nachbereitung der Konferenz von Lausanne, 20.06.1928, dann die Absage Kaplers als Präsident des DEKA an Ralph W. Brown, Generalsekretär Faith and Order, Boston, 20.04.1929; die Angaben sind dokumentiert bei H. Sasse, *Amtl. Bericht Lausanne*, 610 - 611 und Frieling: *Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung*, Göttingen 1970, 208 -211.

5.3.2 Die Konferenz zu Lausanne in der Wahrnehmung Deissmanns (1927- 1928)

Die Wahrnehmung Deissmanns hinsichtlich der Konferenz zu Lausanne 1927 wird durch seinen Briefwechsel mit Söderblom, Karl Ludwig Schmidt und Hermann Sasse nachvollziehbar, weil in ihm Eindrücke, Bewertung der Arbeitsweise, vor allem der Gegensatz zwischen Planung und Ergebnis der Konferenz artikuliert werden. Die Korrespondenz mit Brent und Brown zeigt, dass trotz der Spannungen in der Fortsetzungsarbeit für Faith and Order die Einigung der Christen als „Fernziel" benannt wird. Deissmann als Mitglied des Präsidiums der Konferenz in Lausanne hat sowohl während der ersten Tage der Konferenz in Lausanne als auch in der Fortsetzungsarbeit Faith and Order daran gearbeitet, diesem Ziel näher zu kommen.[1] Es ist sein Anliegen gewesen, die Einigung nicht nur als Betätigungsfeld einiger Persönlichkeiten gelten zu lassen, sondern sie im Leben der verfassten Kirchen zu verankern. Er hat die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts als wesentlich erkannte Aufgabe aufgenommen, historisch und kulturell wie auch sozial und politisch bedingte Grenzen zwischen den Kirchen zu überwinden. Der Zweig Faith and Order lässt sich in seinem Zusammenhang mit der Ökumenischen Bewegung so kennzeichnen[2]: Die Selbstbezeichnungen der Hauptströmungen der christlichen Einigungsbestrebungen „The World Alliance For Promoting International Friendship" und „Life and Work" bringen die Weltorientierung der Christenheit zum Ausdruck, „Faith and Order" fragt nach der die christlichen Kirchen verbindenden Wahrheit. Das Wort *faith* bedeutet Glaubensinhalt und Lehre der Kirche, die als Glaubensbekenntnis im Sinne der verbindlichen

---

[1] Korrespondenz mit Ch. H. Brent, R.W. Brown, M. Dibelius, K.L. Schmidt, H. Sasse, August/September 1927; „Das Evangelische Deutschland" (und weiteres Pressematerial von August bis Oktober 1927) [Nachlass Deissmann-Nr. 849].

[2] „The World Conference … Touching Faith and Order", 1913/15 und „World Conference … Meeting of the Advisory Committee", 1914, ferner „ältere Vorbereitungen für Faith and Order", 1914ff. und 1920; „Broschüren für Lausanne", 1913 -1915 sowie „Method of the Conference on Faith and Order", 1926 [Nachlass-Nr. 849, 1410 -1413];
„Draft Agenda" (fakultativer Themenkatalog) at Stockholm August 15-18, 1925 and Minutes … on Faith and Order at Berne August 25, 1926 additional Minutes and Documents (Press Bureau), Secretary on Faith and Order, Boston August 19.-20. and Sept., 1927 [Nachlass Deissmann-Nr. 17, 849, 875, 1141-1144, 1151, 1410-1413];
Herbert Newell Bate, Dean of Carlisle (vor 1927) and Dean of Hadleigh (seit 1927) wird durch den Fortsetzungsausschuss am 20.08.1927 beauftragt, den englischen Grundtext des Gesamtberichts für Lausanne zu verfassen. Vorlage im November 1927: „Faith and Order. Proceedings of the World Conference Lausanne", August 3 to 21, 1927, London. New York 1927 und (Hg.) Hermann Sasse: Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Deutscher Amtlicher Bericht über die Weltkonferenz zu Lausanne 03. bis 21. August 1927, Berlin 1929 [zitiert: Amtl. Bericht Lausanne]
Amtl. Bericht Lausanne, Vorwort III-IX und Seite 65-87: Sasse bezieht sich auf den Grundtext H.N. Bate's und gibt an, Aktenmaterial des Sekretariats in Boston und des Evangelischen Bundes benutzt zu haben, ferner sei berücksichtigt Siegmund-Schultze: „Die Weltkirchenkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne" - Evangelischer Presseverband - , Berlin 1927.).

Deutung christlicher Tradition (*creed*) dargelegt wird. Das Wort *belief* bezeichnet die persönliche Glaubensüberzeugung. Der Begriff *order* verbindet die Vorstellung von der göttlichen Stiftung der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen mit der institutionellen Gestalt der Kirche.[3]

Rückblick auf die Konferenz in Lausanne

Deissmann war persönlich und fachlich mit der Arbeit in Lausanne verbunden, obwohl er vorzeitig wegen archäologischer Forschungen in Ephesus Lausanne verlassen hatte. Brent, der Präsident der Konferenz, informierte ihn, dass die von der Vollversammlung entgegengenommenen Berichte als „erste Schritte auf einem langen Weg gemeinsamer Arbeit" anzusehen seien. Brown, der Sekretär von Faith and Order, teilte ihm mit, dass seine Mitarbeit im „Fortsetzungsauschuss" erwünscht sei. Es gelte die Beziehungen von Life and Work zu Faith and Order herauszuarbeiten und die während der Konferenz erkennbaren Übereinstimmungen und Differenzen genauer zu bestimmen.[4]

Dem Briefwechsel zwischen Deissmann und Sasse war zu entnehmen[5]: In der Schlussphase der Kirchenkonferenz hatte der Dissens zwischen protestantischen und anglikanischen Delegierten für die beteiligten Kirchen annehmbare Resolutionen verhindert. Von vielen Delegierten war bedauert worden, dass Deissmann und Söderblom die Konferenz vorzeitig verlassen hatten. Ihre Kompetenz, so die Erwartung, hätte die Konferenz zu konstruktiveren Ergebnissen führen können. Deissmann seinerseits erörterte mit Karl Ludwig Schmidt die Situation in Lausanne, während er

[3] (Hg.) H. Sasse: *Amtl. Bericht Lausanne*, 5-59 (Einschub in die Dokumentation über die Geschichte der Bewegung Faith and Order);
Reinhard Slenczka: *Dogma und Kircheneinheit*, 469-472, 481-488 (Dokument I „Ruf zur Einheit", eine Art Präambel / Dokument II-IV „Evangelium und Kirche als reformatorisches Element" / Dokument V+VI „Kirche, ihr Amt und die Sakramente als anglikanisch-orthodoxes Element" / VII+VIII „Einheit der Kirche).

[4] Charles H. Brent an Ad. Deissmann, Haddington/Scotland, 28.08.1927 (vgl. Brent, Rede, „Pilgrimage …", Preliminary Meeting on Faith and Order, Genève 1920);
Ralph W. Brown an Ad. Deissmann, Boston 19.+22.09.1927 mit Anlagen (Konferenzbericht), datiert auf den 20.08.1927 [Nachlass-Nr. 849].

[5] Briefwechsel Deissmann und Sasse, Seltchouk bei Smyrna/Wengern (Berner Oberland) / Berlin, 23.+26.08.+18.09.1927 [Nachlass-Nr. 849].

sich in der Türkei aufhielt und die Konferenz noch andauerte.[6] Die Kirchenkonferenz dürfe nicht ergebnislos enden. Das sei für die Ökumenische Bewegung von Bedeutung vor der Weltöffentlichkeit, auch der römisch-katholischen Kirche gegenüber. Utopisches könne nicht erwartet werden, aber die Tradition jeder Kirche bewahrend sei es notwendig, zuerst die „Einheit in Christus“ zu suchen, um danach geeignete Formen der Verfassung zu finden. Schmidt ging in seiner Antwort an Deissmann auf den Dissens in der Schlussphase der Kirchenkonferenz ein und wies darauf hin, dass anglikanische Delegierte Söderbloms Vorschläge zur Weiterarbeit an den strittigen Lehrfragen abgelehnt hatten. Da Söderblom und Deissmann nicht anwesend waren, seien diese Vorschläge nicht gründlich diskutiert und die Formulierung eindeutiger Vorgaben für die Weiterarbeit unterlassen worden. Es sei nun zu befürchten, dass die meisten Kommissionsberichte nicht formell verabschiedet werden. Schmidt hatte seine Bewertung der Konferenz von Lausanne weiter ausgeführt und in „Evangelisches Deutschland“ 1927 veröffentlicht[7]: Die Betonung der Sozialethik erweist sich für die Kirche als gefährliche Verkürzung der ökumenischen Arbeit. Wer Faith and Order bejaht, kann sich nicht auf Life and Work zurückziehen, weil die Diskussion über strittige Lehrfragen zu schwierig erscheint. Wenn die praktischen Aufgaben vorgezogen werden, wird die „theologische Schärfe“ fehlen. Es ist zu bedenken, dass Anglikaner und Orthodoxe von ihrem Kirchenverständnis her sozialethische Fragen angehen. Die reformatorischen Kirchen, besonders in Deutschland, werden daher veranlasst herauszuarbeiten, wie nach biblischem Zeugnis die „wahre Kirche“ zu bestimmen ist, die zugleich an der christlichen Tradition teilhat. Schmidt folgert, dass der Wille, sich zu verständigen, nicht identisch ist, mit der Einheit, die Gott setzt. Die christliche Wahrheit muss eindeutig herausgearbeitet werden, sonst werden die Christen in „Weltwahrheiten“ verstrickt. Die zu bejahende soziale Verpflichtung der Christen darf nicht dazu führen, der Auseinandersetzung um die christliche Wahrheit auszuweichen. Schmidt argumentierte im Sinne Deissmanns und Brents, dass die Bewegung Life and Work mit Faith and Order konvergieren sollte. Die Ökumenische Bewegung schien durch die Konferenz in Lausanne an einen

[6] Briefwechsel Deissmann und K. L.Schmidt, Seltchouk bei Smyrna, Jena, Berlin 14.+23.+26.+ 28.08.1927 (Deissmann hatte Lausanne am 13.08.1927 zu Forschungen in Smyrna und Ephesus verlassen.) [Nr. 849];
zum Verlauf der Kirchenkonferenz in Lausanne der Briefwechsel Deissmanns mit Söderblom, Berlin, *Upsala* 05.+14.+19.04./04.05./25.+26.08.1927/16.01.1928! [Nachlass-Nr. 128, 129, 130, 131, 365, 611, 726, 849!] und das entsprechende Material des ehemaligen Ökumenischen Archivs Soest [EZA 51 / D II, d (b - i)].

[7] Karl Ludwig Schmidt, Art., „Das Einigungswerk der Kirchen“, in: *Das Evangelisches Deutschland* Nr. 36 Berlin 04.09.1927, 285 - 286 [Nachlass-Nr. 849].

Wendepunkt gelangt zu sein. Die Bereitschaft zur Verständigung und zur Zusammenarbeit war zu der Frage fortzuentwickeln, was die Kirchen gemeinsam bekennen und lehren. Es war deutlich geworden, dass die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche als individualistisch erscheinen konnte, deshalb gingen die Anglikaner und Orthodoxen auf Distanz zu den Protestanten. Die Kontroverse wurde von Vertretern der Kirchen außerhalb Europas als für sie nicht mehr relevant bezeichnet. Zu jener Kontroverse legte William A. Brown folgende wegweisende Deutung vor[8]: Alle christlichen Kirchen, mit Ausnahme der römischen Kirche, sind für die Ökumenische Bewegung gewonnen worden. Jede folgende Kirchenkonferenz wird daran gemessen werden. Die „gegenseitige Isolation" ist überwunden und gemeinsames Handeln eingeübt. Jede der beteiligten Kirchen fragt, was sie von den anderen lernen kann. Die Delegierten der Konferenz in Lausanne haben sich in Fragen des Glaubens und der Kirchengestalt weiter angenähert, als bisher unter den Kirchenmitgliedern bekannt gewesen ist. Vorläufig hat die Annäherung in der Formulierung „gemeinsamer Glaube an Christus" ihren Ausdruck gefunden. Von dem Arbeitsziel der Konferenz ausgehend schlug Brown vor, einen „Kirchenbund" anzustreben, der die presbyteriale und episkopale Kirchenform bestehen lässt und doch das Bewusstsein der Einheit fördert. Aus der Sicht der Kirchen außerhalb Europas ist der Vorschlag lebenswichtig. Ihre Vertreter haben deutlich gemacht, dass sie die Spaltung der Kirche als „europäische Erblast" ansehen; in Europa und in Nordamerika mag die Einheit „wünschenswert" sein, für die Kirchen in Asien und Afrika ist sie die Frage des „Überlebens". Brown interpretierte diese Position als Mahnruf an die europäischen und nordamerikanischen Kirchen.

Die orthodoxe Delegation und die „Botschaft von Lausanne", die Kontroverse zwischen Deissmann und Siegmund-Schultze

Nachdem Deissmann durch die Berichte der Kommissionen und durch die Briefe von Delegierten abschließend über die Beratungen in Lausanne informiert war, beschrieb

[8] William Adams Brown (Prebyterian, Prof. at Union Theological Seminary, New York), Art., „Die Konferenz Faith and Order in Lausanne" (Stellungnahmen europäischer und nordamerikanischer Theologen und Kirchenführer), in: *Das Evangelisches Deutschland* Nr. 38, 18.09.1927, 304-305 [Nachlass-Nr. 849]
Berichte der allgemeinen Presse über die Kritik der Vertreter aus den Kirchen der ehemaligen Missionsgebiete an den Lehrstreitigkeiten der europäischen Kirchen und Briefwechsel zwischen anglikanischen Bischöfen Indiens, Robert A. Hume und Edwin J. Palmer, August 1927 sowie Stellungnahme des anglikanischen Bischofs Azariah (Indien) [Nachlass-Nr. 849] und *Amtl. Bericht Lausanne*, 297-298, 565 -566.

er seine Ansicht über die Arbeit der Konferenz wie folgt: Die Konferenz hätte auf dem Weg zur Einheit weiter kommen können, als es tatsächlich geschehen sei. Es müsse von einem bedeutenden Augenblick gesprochen werden, als die orthodoxe Delegation ihre Zustimmung zur „Botschaft von Lausanne“ angekündigt habe. Söderblom habe ihm versichert, dass die Vorlage zur Botschaft nach einigen Modifikationen der einzige Text sein könne, den die Vollversammlung verabschieden werde. Die Botschaft sei ursprünglich nicht auf die Kirchen als Institutionen, sondern auf die Christenheit bezogen gewesen. Sie intendiere also den spirituellen Impuls, den Weg zur Einheit weiterzugehen. Die veröffentlichte Fassung verforme die Vorlage in die institutionelle Sichtweise. Insofern haben die Delegierten zu sich selbst, nicht aber zu den Menschen mit ihren Erwartungen an die Bewegung Faith and Order gesprochen.[9]

In dieser Frage hatte sich Deissmann mit Siegmund-Schultze auseinanderzusetzen. In Berichten der allgemeinen und kirchlichen Presse war der Eindruck erweckt worden, dass die orthodoxe Delegation bereit gewesen sei, die Entschließung der zweiten Kommission „Die Botschaft von Lausanne“ anzunehmen.

Siegmund-Schultze wies auf unterschiedliche Standpunkte in der orthodoxen Delegation hin. Sie habe zwar zu erkennen gegeben, dass sie der Botschaft zustimmen könne, aber die gemeinsame Form des Glaubensbekenntnisses nicht mitragen werde. Bei der zweiten Lesung des Entwurfs zur Botschaft sei der Vorlage widersprochen worden. Die Orthodoxie dürfe nicht überfordert werden, wenn die Absicht bestehe, das altkirchliche Glaubensbekenntnis neu zu fassen. Deutlich formulierte Siegmund-Schultze gegen die Vermutung, die orthodoxe Delegation habe die „Botschaft von Lausanne“ annehmen können: „Das ist ein verhängnisvoller Irrtum, der nur in der Unklarheit über den Beratungsablauf seinen Grund haben kann. Die orthodoxen Delegierten haben zwar erklärt, dass sie allen Sätzen dieses Sektionsberichtes zustimmten, […] aber sie haben völlig deutlich gemacht, dass sie irgend so etwas

[9] Brief Ad. Deissmanns an M. Dibelius, Berlin 25.08.1927 und Brief Deissmanns an Söderblom, Berlin 26.08.1927: In den Briefen hat Deissmann seine Enttäuschung artikuliert, dass entgegen der Aussage Söderbloms die „Botschaft“ nicht verabschiedet worden ist. In Briefen an Siegmund-Schultze, Berlin 03.+ 09.04.1927 ist die Enttäuschung ebenfalls artikuliert. [Nachlass Deissmann-Nr. 849]; dazu Deissmann, Art., „Fernblick auf Lausanne“ während der Forschung in Ephesus Okt. 1927 verfasst und in: *Ev. Dt.* Nr. 47 am 20.11.27 veröffentlicht.

wie eine gemeinsame Erklärung der der Konferenz in Glaubenssachen nicht annehmen könnten“.[10]

Deissmann erwiderte auf diese Darstellung:[11] Er habe die zweite Kommission geleitet, die mit der „Botschaft von Lausanne“ befasst gewesen sei, und ständig im Einvernehmen mit der orthodoxen Delegation gearbeitet. Während in Stockholm die Bezeichnung „Botschaft an die Christenheit“ gewählt worden sei , habe die Konferenzleitung in Lausanne den Ausdruck „Botschaft der Kirche an die Welt“ vorgezogen. Das Wort Botschaft habe keinesfalls das Gewicht des altkirchlichen Glaubensbekenntnisses, sondern sei die Sprachform „mit missionarischer Spitze“. Die Botschaft sei jedenfalls anlässlich der Missionskonferenz in Jerusalem 1928 als verbindlich anerkannt worden. Im Prozess der Entstehung des Textes sei in mehreren Stufen zu klären gewesen, ob die orthodoxe Delegation den „christologischen Stellen“ zustimmen könne. Dazu habe Nikolai Arseniew im Einvernehmen mit Erzbischof Germanos, dem Leiter der Delegation, schriftlich bestätigt, dass die Zustimmung zur Botschaft möglich sei. Deissmann führte noch zwei Argumente für seine Ansicht zur Haltung der orthodoxen Delegation an: Erstens habe Germanos ihm versichert, dass er dessen in englischer Sprache vorgetragene Stellungnahme zu den Kommissionsberichten von Lausanne richtig verstanden habe. Das Wort to accept sei von Germanos nicht in der Bedeutung von to receive (entgegennehmen), sondern von to adopt (annehmen) gebraucht worden, denn er habe hinzugefügt „which we accept and are ready to vote upon“.[12] Zweitens sei anlässlich der Theologenkonferenz in Paris, an der Lutheraner, Reformierte und Orthodoxe teilgenommen haben, betont worden, dass die orthodoxe Delegation der „Botschaft von Lausanne“ grundsätzlich hätte zustimmen können. Die in Aussicht genommene Zustimmung sei von Teilnehmern der Theologenkonferenz als „kirchengeschichtliches Ereignis“ bezeichnet wor-

[10] Siegmund-Schultze, Bericht, in: *Die Eiche* 16.Jg. Nr.1 1928, 22-24 und Nr.2 1928, 185 -187 (Zitat 1928, 186); vgl. ders., Art., „Rückblick auf Lausanne …“, in: *Die Eiche* 15.Jg. Nr.4, 1927, 366-373 und sein Hinweis auf *Orthodoxia*, Heft 19 (30.10.27), 319 (Der griechischer Text der orth. Stellungnahme bestätigt, dass die orth. Delegation die formelle Abstimmung über die Sektionsberichte ablehnt, aber der Koinonia in der Agape zustimmen kann.).

[11] Deissmann, Art., „Zur inneren Geschichte von Lausanne. Wider beginnende Legendenbildung“, in: *Das Evangelische Deutschland*, 5. Jg. Nr. 29 (15.07.1928) 1928, 231- 233

[12] Brief Str. Germanos an Ad. Deissmann, London 05.07.1928 (dazu Bezug auf die Stellungnahme von Germanos in Lausanne, in: *The Christian East*, London Vol.9 No1 1928, 9-15) [Nachlass-Nr. 849]; Deissmann bezieht sich in Ev. Dt. (15.07.28) auf diesen Brief, sodann findet er seine Sicht durch „The Christian East“ und durch Briefe von Nicolai v. Arseniew (Prof. in Warschau, Kirche von Russland in der Emigration), Warschau 18.08.1927+ 05.07.1928 bestätigt. [Nachlass-Nr. 849]; dazu Vermerk H. N. Bate, Nr. 383/385 im engl. Text der „Botschaft von Lausanne”, 18.08.1927.

den.[13] Deissmann verstand das Votum der Theologenkonferenz so, dass nicht die orthodoxe Delegation in Lausanne dem Inhalt der Botschaft widersprochen hatte, sondern durch Irritationen im Umgang mit der Geschäftsordnung ihre Annahme durch die Vollversammlung der Kirchenkonferenz verhindert worden war.

Siegmund-Schultze hatte seine Ansicht zur Haltung der orthodoxen Delegation erläutert[14]: Er habe beobachtet, dass es besonders den orientalischen Vertretern in der orthodoxen Delegation schwer gefallen sei, die protestantische und anglikanische Deutung der Christologie nachzuvollziehen. Aber niemals haben sie infrage gestellt, an der Einigung mitzuwirken. Die Delegierten aus Westeuropa und Nordamerika seien den orthodoxen Delegierten mit wenig Verständnis in dem auch 1927 andauernden Überlebenskampf begegnet. In der Mahnung zur Solidarität mit der Orthodoxie bestehe kein Dissens zu Deissmann. Aber westeuropäische und nordamerikanische Delegierte haben die Bedeutung der die urchristlichen Glaubensinhalte bewahrende orthodoxe Tradition nicht hinreichend beachtet. Orthodoxe Delegierte seien gegenüber gemeinsamen Formulierungen der christlichen Glaubenslehre zurückhaltend gewesen, weil solche in ihren „Heimatkirchen“ nicht verstanden werden.[15] Ferner sei es nach Arseniew in der orthodoxen Delegation zu Auseinandersetzungen gekommen. Eine Gruppe habe die Kommissionsberichte von Lausanne mit dem Vorbehalt der Bestätigung durch das Konzil der „orthodoxen Weltgemeinschaft“ annehmen wollen. Andere haben alle Resolutionen, einschließlich die Botschaft, abgelehnt. Germanos habe zu vermitteln versucht, so dass sich die widerstreitenden Gruppen geeinigt haben, die Resolutionen und die Botschaft ihren „Heimatkirchen“ zur Bearbeitung zu empfehlen.[16]

In „Fernblick auf Lausanne“ hatte Deissmann eingeräumt, dass die Konferenzleitung über strittige Lehrfragen keine „Mehrheitsbeschlüsse“ habe zulassen können. Aber bei der „Botschaft von Lausanne“ sei dieser Vorbehalt nicht nötig gewesen. Er habe bei der Arbeit an der Botschaft die divergierenden Positionen zu vermitteln versucht, indem er die theologische Fachsprache und die konfessionellen Idiome vermieden

[13] Frieling: *Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung*, 172-173 (Theologenkonferenz in Paris am 08.06.1928 unter Leitung Wilfred Monod’s, auf die Deissmann in Ev. Dt., 15.07.28 Bezug nimmt.).

[14] Siegmund-Schultze, Art., „Rückblick auf Lausanne“, in: *Die Eiche*, 15.Jg. Nr.4 1927, 372-373; ders., Beitrag, „Einleitung zu Stimmen (Pressestimmen) über Lausanne“, in: *Die Eiche* 16.Jg. Nr.2 1928, 185-188; ders., Art., „Erwiderung“ (und Anmerkungen Deissmanns zu dieser Erwiderung), in: *Das Evangelische Deutschland* (05.08.1928) Nr. 32 1928, 255ff.

[15] Siegmund-Schultze, in:*Die Eiche* 1927, 373 und 1928,186-187 (britische und amerikanische Pressestimmen zu Lausanne); vgl. „Ausländische Kirchenführer über Lausanne“, in : *Ev. Dt.* Nr. 38 (18. 09.1927), 304f.

[16] Nicolai von Arseniew, Art., „Lausanne in orthodoxer Beleuchtung“, in: *Die Eiche* 16.Jg. Nr.1 1928, 22 -23 (vgl. Siegmund-Schultze, „Erwiderung “, in: *Ev. Dt.* vom 05.08.28, 256 -257).

habe. Das könne „Kompromiss“, zutreffender aber der „Weg der Konkordie“ genannt werden.[17]

Deissmann vertrat den Standpunkt, die Annahme der Botschaft sei nicht am Einspruch der orthodoxen Delegation, sondern aus Gründen des ungeschickten Umgangs mit der Geschäftsordnung gescheitert. Siegmund-Schultze hatte vor Augen, dass Differenzen innerhalb der orthodoxen Delegation aufgetreten seien. Die Ziele der gesamtchristlichen Begegnungen, die Germanos und Arseniew verfolgt haben, waren, so seine Ansicht, nicht identisch mit den Überzeugungen und Absichten anderer orthodoxer Delegierter.

[17] Deissmann, Art., „Fernblick auf Lausanne“, verfasst während der Forschung in Ephesus Okt. 1927 für *Evangelisches Deutschland* Nr. 47, 20.11.1927 (vgl. *Ev. Dt.* Nr. 35, 28. 08.27, 279 -280); „Fernblick auf Lausanne“ ist zugänglich durch Dokumentation in: *Una Sancta*, Gütersloh 1936, 60-65.

5.4 Die Bewegungen Life and Work wie Faith and Order in ihren Beziehungen zur Orthodoxie und zum römischen Katholizismus (1925-1929)

Deissmanns Korrespondenz und Veröffentlichungen im Blick auf den Verlauf der Kirchenkonferenzen Stockholm und Lausanne sowie in Bezug auf die Auseinandersetzung um die Stellung der Orthodoxie zur „Botschaft von Lausanne“ verweist auf die offene Frage nach der Beziehung von Life and Work zu Faith and Order. Nach Deissmann und Siegmund-Schultze ist für die Weiterarbeit in dieser Frage die orthodoxe Spiritualität von Bedeutung. Zudem ist Deissmann mit Monod der Ansicht, dass für den Zusammenhang von Life and Work mit Faith and Order die Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Kirche zu leisten ist.

5.4.1 Begegnung mit der Orthodoxie im Rahmen der Kirchenkonferenzen Stockholm und Lausanne (1925-1927)

Die Begegnung mit den orthodoxen Delegierten im Rahmen der Vorbereitung und Durchführung der Kirchenkonferenzen Stockholm und Lausanne hat die Kirchen in Westeuropa und in Nordamerika auf die Lage der Orthodoxie nach dem Ersten Weltkrieg aufmerksam gemacht.

Die Lage der Orthodoxie nach dem Ersten Weltkrieg

Die zwischen 1925 und 1927 veröffentlichten Beiträge informieren über die Lage der orthodoxen Christen nach dem Zusammenbruch des Zarenreiches und der Habsburger Monarchie sowie nach der Auflösung des Osmanischen Reiches. Sie erinnern zudem an die Kontakte von Robert H. Gardiner zur Orthodoxie während des Ersten Weltkrieges, vor allem an das schon 1915 geschaffene Hilfsprogramm des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit. Nach den Dokumenten im Nachlass Deissmanns lassen sich die Schwerpunkte des Hilfsprogramms benennen: Hilfe zum Überleben, Eintreten für die Menschenrechte, Widerstand gegen Religionsverfolgung. 1920 erklärte das Patriarchat von Konstantinopel im Blick auf die Bedrohung

der Orthodoxie das Einverständnis, in den Bewegungen Life and Work sowie Faith and Order mitzuwirken.[1]

Die den Dialog mit der Orthodoxie begleitenden Zeitschriften “The Christian Century“ und “The Christian East“ berichten über die Zerstörung der Religionsgemeinschaften in der Sowjetunion, über die Verfolgungen christlicher Minderheiten im neuen türkischen Nationalstaat und über die Situation von Millionen russischer Emigranten in Westeuropa und in Nordamerika.[2]

Die folgende Skizze zur Situation der Orthodoxie konzentriert sich auf die Beiträge von Adolf Küry und Friedrich Siegmund-Schultze, in denen, von den Begegnungen mit den orthodoxen Delegierten in Stockholm und in der Vorbereitung für Lausanne ausgehend, den Christen und der Gesellschaft in Westeuropa und Nordamerika die bedrängte Lage dieser Delegierten dargelegt wird. Adolf Küry stellt die Situation der russischen Christen nach 1917 dar, Siegmund-Schultze informiert über die orthodoxen Christen auf dem Balkan und im Nahen Osten.[3]

Der Zusammenbruch des Zarenreiches führte 1917 zu Anstrengungen, die Gemeinden neu aufzubauen. Die russischen Christen schufen eine Verfassung, die den Ortsgemeinden weitgehend die Selbstverwaltung einräumte und die Gemeindeglieder an der Kirchenleitung beteiligte. Nach Straßenkämpfen in Moskau hatten 1918 die Bolschewisten die Macht an sich gerissen. Sie begannen, systematisch die russisch-orthodoxe Kirche zu zerstören. Die Gemeinden wurden von innen her unterwandert, ihr Besitz zum „Volkseigentum“ erklärt, so dass sich „Volksgenossen“ Ackerland, Weideflächen, Gebäude, auch Geld - und Sachwerte aneigneten oder vernichteten. Zugleich wurde jede finanzielle Unterstützung unterbunden. Die Machthaber drängten die Kirche aus dem öffentlichen Leben und verhinderten jede Form

[1] Briefwechsel Robert H. Gardiner mit Vertretern der Orthodoxie, 12.11.+18.12.1914+ 02.02.1915 [Correspondence GK 1 + 5 , cf Library of Congress Washington D.C. F 24 025];
„Encyclical Letter from Patriarchate of Constantinopel January 1920”, in: *Documents On Christian Unity*, First Series No 13; dazu Protokolle und Berichte europäischer und nordamerikanischer Weltbund-Sektionen als Konvolut,hg.v.Internationalen Komitee des Weltbundes, New York den 28.12.1920 und Memorandum des Internationalen Komitees des Weltbundes, New York im April 1923 [Nachlass Deissmann-Nr. 132, 133].

[2] *The Christian Century*, March 4 th , 1926, 283-286 [Nachlass Deissmann-Nr. 744] u. *The Christian East*. A Quarterly Review Devoted To The Study Of the Eastern Churches No 4, 1927 sowie Anti-Religious Activities in Soviet Russia, 1930 [Nachlass Deissmann-Nr. 1223, 1288].

[3] Adolf Küry (Prof. in Bern, Bischof der christkatholischen bzw. altkatholischen Kirche der Schweiz), Art., „Die gegenwärtige Lage der orthodoxen Kirche des Ostens“ , in: *I K Z* , 15. Jg. Heft 3, 1925, 145-161 (148-150,151-152,158-159!); Fr.Siegmund-Schultze, Art., „Ein Wort der Dankbarkeit an die griechisch-orthodoxe Kirche. Ihr Martyrium in jüngster Zeit“, in: *Die Eiche* 15.Jg. Nr.1/2 1927, 1-26 (13-18, 23 -25!).

von Bildungs- und Sozialarbeit. Die schon in den Gemeinden verankerte Verfassung bewahrte die Kirche vor der vollständigen Vernichtung.
Sehr unterschiedlich entwickelte sich nach dem Zusammenbruch der Habsburger Monarchie und der Auflösung des Osmanischen Reiches die Lage in Südosteuropa und im Nahen Osten. Infolge des Vertrages von Versailles konstituierten sich auf dem Balkan neue Nationalstaaten, in denen die südslawischen und griechischen Kirchen ihre weitgehende Unabhängigkeit erlangten. Sie beteiligten sich an der Ökumenischen Bewegung und nutzten die Freiräume zum Aufbau des Gemeindelebens. Die Patriarchate Alexandria, Antiochia und Jerusalem konnten sich ebenfalls den christlichen Einigungsbestrebungen zuwenden, weil Großbritannien und Frankreich als Mandatsmächte des Völkerbundes das Osmanische Reich abgelöst hatten. Dagegen lag das Patriarchat von Konstantinopel im Gebiet des neuen türkischen Nationalstaates. Es konnte seinen Bestand nur durch die Intervention Großbritanniens und Frankreichs erhalten.
Im Osmanischen Reich waren nichtislamische Gemeinschaften geduldet worden. Während des Ersten Weltkrieges kam es zum Völkermord an christlichen Minderheiten. Im türkischen Nationalstaat nach 1920 wurden christliche Minderheiten weiterhin verfolgt, weniger aus religiösen, als aus ethnischen Gründen. Allerdings trat nicht der Staat als Verfolger auf, sondern Gruppen der islamischen Gesellschaft, so dass die Rechtsunsicherheit für ethnische und religiöse Minderheiten zunahm. Die Mandatsmächte Großbritannien und Frankreich verpflichteten 1923 im Vertrag von Lausanne den türkischen Nationalstaat, das Patriarchat von Konstantinopel völkerrechtlich anzuerkennen und gemäß den Statuten des Völkerbundes die Minderheiten in seinem Staatsgebiet zu respektieren.

Die Orthodoxie in der Deutung Deissmanns

Die Begegnung der Kirchen Westeuropas und Nordamerikas mit der Orthodoxie war von Hoffnungen begleitet, dass die orthodoxe Spiritualität die Kirchen lateinischen Ursprungs bereicherten. Deissmann betonte den Bezug zu den ursprünglichen Traditionen des Christentums und wies die Ansicht zurück, dass die Ökumenische Bewegung die Erscheinungsform des „Weltprotestantismus“ sein könne. Erzbischof Germanos, dem Vertreter des Patriarchats von Konstantinopel, sei es zu verdanken, dass die orthodoxe Delegation in den Bewegungen Life and Work wie Faith and Or-

der so mitarbeitete, dass die Delegierten aus Westeuropa und Nordamerika begannen, Elemente der orthodoxen Tradition, wie Inspiration und Inkarnation, zu verstehen und zu respektieren. Germanos habe Ansätze entwickelt, dass der in Westeuropa entstandene Wissenschaftsbegriff für den Bereich der Orthodoxie erschlossen werde, so dass sich der Dialog vertiefe, um gemeinsam Antworten auf die „geistige und geistlichen Krise" der Gesellschaft zu finden.[4]

Deissmann lenkte die Aufmerksamkeit auf den 1925 verstorbenen Patriarchen Tychon von Moskau, denn er charakterisierte die Ökumene als „Bewegung unter dem Kreuz", indem er die Orthodoxie als „Märtyrer-Kirche" des 20. Jahrhunderts bezeichnete. Für Tychon wurde in Stockholm als Zeichen der Solidarität mit der unterdrückten russischen Kirche ein Gedenkgottesdienst gehalten, den Photios, der Patriarch von Alexandria, leitete und in dem der anglikanische Erzbischof von Dublin das Leben und Werk Tychons würdigte. Aus der Zeit seines Wirkens als Erzbischof in New York war diese Verbindung zur anglikanischen Kirche entstanden, weil er in der Arbeit für die orthodoxen Einwanderer aus Osteuropa durch die Anglikaner unterstützt worden war. Robert H. Gardiner hatte sich im Auftrage der anglikanischen Kirche in den Vereinigten Staaten um den Dialog mit den orthodoxen Gemeinden in Nordamerika bemüht. Die „Anglican Communion" sandte 1917 an Tychon die Grußbotschaft zu seiner Wahl als „Patriarch von Moskau und ganz Russland". Das Patriarchat war nach der Abdankung des Zaren neu errichtet worden. Tychon bat darauf die American Episcopal Church um die Solidarität mit den russisch-orthodoxen Christen. Charles P. Anderson, der Sprecher der anglikanischen Kirche in den Vereinigten Staaten, antwortete 1918 mit der Erklärung: Die Christen in Nordamerika bewundern die russische Kirche und die Menschen in Russland. Sie erklären sich solidarisch mit ihnen in diesen Tagen der Bedrohung durch die „Feinde Christi". Die Christen sollten im „Kampf für die Glaubensfreiheit und für die Menschenrechte" zusammenstehen. Deissmann merkte im Blick auf den Gedenkgottesdienst an, Tychon und seine Kir-

[4] Deissmann: *Stockholmer Bewegung … von innen betrachtet*, 5f., 166f. und H. Sasse: *Amtl. Bericht Lausanne*, 1929, 320-321, 440-443: Lukas Strenopoulos Germanos, Vertreter des Patriarchats von Konstantinopel für Westeuropa mit Sitz in London und Leiter der orth. Delegation in Stockholm und Lausanne, sowie Sergius Bulgakow, Repräsentant der russisch-orthodoxen Kirche im Exil, Nationalökonom und Theologe, sind Vermittler zwischen westeuropäischen und orthodoxen Traditionen gewesen; dazu auch Protokoll der deutschen Weltbund-Sektion, 20.11.1926 [Siegmund-Schultze, EZA 51 / D V, a 1, 1 + 2]
George Stewart, Art., „Basil and the Greek Church", in: *The Christian Century* March 4 , 1926, 286 [Nachlass Deissmann-Nr. 744]: "An open future lies before the Eastern Church. In a world of seething hatreds, prejudices, racial antipathies, famine , disease and spiritual hunger, she can go forward to meet the needs of the adequately or remain static seeing" … (Zielpunkt des Dialogs mit der Orthodoxie aus der Sicht der Position der Vermittlung von Kultur und Christentum in den Vereinigten Staaten).

che habe gelebt, was „Kirche unter dem Kreuz“ bedeute. Die westlichen Kirchen hätten mehr tun können, denn die schlimmste Form des Leidens sei die Verlassenheit. Die christliche Kirche ehre Tychon als den „Kämpfer für Gott und seine Kirche“.[5]

Mit Nicolai Gloubokowski und Photios, dem Patriarchen von Alexandria, hob Deissmann zwei Persönlichkeiten hervor, denen er in Stockholm begegnet war.

Er berichtete, dass er Nicolai Gloubokowski zum ersten Male bei Söderblom 1918 getroffen habe, als sie beide Gäste der Olaus-Petri-Stiftung gewesen seien. Gloubokowski habe seine russische Heimat wegen des Terrors in den Jahren der Revolution verlassen müssen und durch Söderblom in Schweden Asyl erhalten. Durch ihn sei bekannt geworden, dass Elend und Hunger in Osteuropa sich noch verheerender als in West- und Mitteleuropa ausgewirkt haben.[6]

Gloubokowski hatte als Professor der geistlichen Akademie in Petersburg gelehrt und war durch Forschungsarbeiten zum Urchristentum und zu Spezialproblemen der spätgriechischen Philologie hervorgetreten. Daher war sehr bald die fachliche und persönliche Beziehung zu Deissmann entstanden. Glubolowski lehrte seit 1924 in Sofia. Die relative Freiheit der orthodoxen Kirchen des Balkan nutzend, setzte er die Arbeit der russischen Akademie fort und gab die „Nachrichten für die russisch-orthodoxen Christen im Exil“ heraus. Das Hauptwerk für die Ökumenische Bewegung mit dem Titel „Die orthodoxe Kirche und die christliche Vereinigung der Kirche“ war ausdrücklich Adolf Deissmann gewidmet. In diesem Werk arbeitete er heraus, dass die wichtigen Lehraussagen der orthodoxen und anglikanischen Kirche übereinstimmen, insofern formulierte er die „Brücke“ zu den Kirchen Westeuropas und Nordamerikas. Er bestimmte, ähnlich wie Deissmann, in Orientierung an Paulus die christliche Botschaft: Das Evangelium ist keine Theorie, keine Lehre, keine Rede, sondern die „erlösende Tat“ für die Menschheit, es ist das Wirken Gottes in der Welt. In dieser

[5] Deissmann: *Amtl. Bericht Stockholm*, 389-392: Patriarch Tychon (1865-1925) starb in Gefangenschaft des sowjetischen Regimes. Die Konferenz in Stockholm gestaltete am 23.08.1925 den Gedenkgottesdienst in der Gustav Vasa Kyrka (Leitung Patriarch Photios, Ansprache John A.F. Gregg, anglik. Erzbischof von Dublin);
Bulletin Nr.18 (cf Gardiner WCC,1918), World Conference on Faith and Order from Secretary at Boston September 23, 1918: Charles P. Anderson, Bishop of Chicago, Chairman of the Joint Commission, American Episcopal Church to Tikhon (Ti/ychon), Patriarch of All Russians (Im August 1917 ergeht die anglikanische Grußadresse zur Wahl Tychons als Patriarch von Moskau, Dezember 1917 verfasst Tychon sein Dankschreiben. Dieses gelangt erst im April 1918 in die USA. Es folgt im April 1918 die Solidaritätserklärung der American Episcopal Church an die russische Kirche; vgl. Epting, 344 - 345);
dazu auch George K.A. Bell: *Randall Davidson*, 1952[3], 842- 844: Davidson to Holy Synod of Russia April 15+September 11, 1917 (greeting in the name of Church of England on election to Patriarchate of Russia December 17, 1917).

[6] Deissmann: *Stockholmer Bewegung … von innen betrachtet*, 79f.

Argumentation suchte er, die Sendung der orthodoxen Kirche für das 20. Jahrhundert neu zu bestimmen.[7]

Mit Ehrerbietung stellte Deissmann Photios, den Patriarchen von Alexandria, vor, der die Kirchenkonferenz in Stockholm als erster mit Nicäa verglichen hatte. Photios begründete den Vergleich, indem er die Arbeit der Bewegung für Praktisches Christentum an den Erfahrungen des Urchristentums als „Märtyrer-Kirche" orientierte, denn die Spiritualität der Urkirche solle für die Christenheit des 20. Jahrhunderts wegweisend sein. Seine Zweifel, ob die Kirchenkonferenz gelingen könne, seien in dem Augenblick überwunden gewesen, als er erkannt habe, dass die Christen gemeinsam an den „großen Fragen des Christentums", die sich aus ihrer Geschichte stellen, nämlich die Koinonia und die Sendung in die Welt, arbeiten wollen.[8] Während Deissmann nach der Kirchenkonferenz Stockholm in einer schwedischen Dorfkirche Gottesdienst hielt, erreichte ihn die Nachricht, dass Photios auf der Heimreise in Zürich verstorben war. In seinem spontan formulierten Gedenkwort fasste Deissmann zusammen, wie Photios ihn beeindruckt hatte; die durch Photios repräsentierte Spiritualität werde in der Ökumenischen Bewegung lebendig bleiben. Er sei ein „Weiser aus dem Orient" gewesen und er symbolisiere die „ganze Welt der Orthodoxie".[9]

Die Orthodoxie in der Deutung Siegmund-Schultzes

Siegmund-Schultze arbeitete, wie Deissmann und Söderblom, daran, dass die Orthodoxie in Westeuropa besser verstanden und ihre bedrohte Lage wahrgenommen wird. Die Kontroverse, die er seit 1925 mit Vertretern des deutschen Protestantismus führte, zeigte die „Selbstbezogenheit", welche die Solidarität mit den orthodoxen Christen verweigerte.

Karl Bornhausen fragte[10], warum in Stockholm 1925 kein Gottesdienst für die Gefallenen des Ersten Weltkrieges stattfand, während in feierlicher Form des Patriarchen Tychon gedacht wurde. Bornhausen behauptete, dass durch die Bevölkerung der

[7] Nicolai Gloubokowski (y): „Die orthodoxe Kirche und die christliche Vereinigung der Kirche", Sofia 1925 (Widmung Prof. Ad. Deissmann mit collegialer Verehrung) und Veröffentlichungen der russischen Akademie-Gruppe in Bulgarien, „Jubiläumsschrift für Prof. Gloubokowski" Nr. 35, Sofia 1925 (ferner Nachrichten für „orthodoxe Gläubige" in Polen) [Nachlass Deissmann-Nr. 1408-1411, 1418!];vgl.H.Sasse:*Amtl. Bericht Lausanne*,148-155 (N. Gloubokowski, 1863-1937, Prof.in Petersburg, 1891ff., danach in Uppsala 1918ff. und in Belgrad 1923, schließlich in Sofia 1924ff.).

[8] Ansprache des Patriarchen Photios von Alexandria, Dokument, Seite 2, datiert 30.08.1925 [Nachlass Deissmann - Nr. 566].

[9] Deissmann: *Stockholmer Bewegung…von innen betrachtet*,173-175 (Gottesdienst in der schwedischen Dorfkirche, 06.09.1925, dorthin kam die Nachricht vom Tod Photios in Zürich am 05.09.1925).

[10] Karl Bornhausen, Art., „Brief an den Herausgeber", in: *Die Eiche* 14.Jg. Nr.1 1926, 34f.

ehemaligen Feindstaaten deutsche Soldaten kriminalisiert werden. Daran ändere auch die „angloamerikanische Nachkriegscaritas“ nichts. Die Gedächtnisfeier für Tychon gehe auf kirchenpolitische Interessen zurück, die in den besonderen Beziehungen der Anglikaner und der schwedischen Lutheraner zur russischen Orthodoxie begründet seien. Söderblom antwortete darauf:[11] Das schwedische Komitee für die Organisation der Konferenz in Stockholm 1925 wäre sofort auf den Wunsch eingegangen, der Gefallenen zu gedenken, wenn Vertreter der am Krieg beteiligten Nationen dieses vorgeschlagen hätten. Die Initiative von neutralen Ländern wäre als taktlos empfunden worden. Der Vorwurf, der Gedenkfeier für Tychon lägen kirchenpolitische Interessen zugrunde, sei zurückzuweisen. Die russische Kirche werde durch das Sowjet-Regime nahezu vernichtet, auf dieses Martyrium der russischen Kirche habe das schwedische Komitee aufmerksam machen wollen. Zudem habe auch Deissmann das Schicksal Tychons hervorgehoben, um an das Martyrium der Ostkirche zu erinnern. Gegen Bornhausen stellte Siegmund-Schultze richtig, dass deutsche Soldaten im Ausland nicht „kriminalisiert“ werden.[12] Während des Krieges haben einige französische Zeitungen gegen deutsche Theologen im Kriegsdienst polemisiert, französische Behörden haben auch deutsche Kriegsgräber vernachlässigt, aber sehr bald sind solche Verstöße korrigiert worden. In der Ökumenischen Bewegung müssen, wie Siegmund-Schultze betont, die „Versäumnisse der Kirche“, für die gerechte Gesellschaft und für die internationale Friedensordnung zu kämpfen, genannt werden, denn diese Versäumnisse haben die gewaltsamen Revolutionen mit verursacht, die nun die orthodoxen Christen bedrohen.

Der Gemeindevortrag Karl Klingemanns im September 1925 war für Siegmund-Schultze Anlass, auf die krasse Form der Überheblichkeit im deutschen Protestantismus aufmerksam zu machen. Er gibt den Vortrag in der Zeitschrift *Die Eiche* so wieder:[13] In Stockholm haben Delegierte über die Beziehungen der Völker und über die Verhinderung des Krieges „wunderliche Theorien“ vorgetragen. Solche Vorstellungen werden vor allem im Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit, auch in dessen deutscher Sektion, vertreten. Sie liefen darauf hinaus, deutsche Rechtspositionen aufzugeben. Über die Friedensarbeit dürfe erst nachgedacht werden, wenn

[11] Söderblom, Art., „Eine Erwiderung“, in: *Die Eiche* 14. Jg. Nr. 2 1926, 173f.
[12] Siegmund-Schultze, Art., „Offener Brief, eine Antwort“, in: *Die Eiche* 14. Jg. Nr. 2, 175f.
[13] Siegmund-Schultze, Art., „Nachwort zu Stockholm“ (Einleitung zur Dokumentation von Pressestimmen über die Konferenz für Praktisches Christentum, 1925), in: *Die Eiche* 14.Jg. Nr.1, 1926, 42-44 in Bezug auf den Gemeindevortrag Karl Klingemanns, Generalsuperintendent der Rheinprovinz am 24.09.1925; vgl. Protokolle der deutschen Weltbundsektion, 1925 [EZA 51/DV, b+c].

Deutschland gleichberechtigter Partner in Europa geworden sei. In dieser Ansicht habe Schweden Deutschland mehrfach unterstützt. Überhaupt begegne man in Schweden „Typen echt germanischer Rasse und evangelisch geschichtlicher Kirchlichkeit“. In Stockholm habe sich gezeigt, dass der „Weltprotestantismus“ im Begriff sei, sein Verständnis des Christentums zur Geltung zu bringen.

In der Art eines Exkurses ging Klingemann auf die Rolle der orthodoxen Delegation in Stockholm ein. Die „orientalische Abordnung“ habe sich auf vielen Gebieten als rückständig erwiesen. Die Konferenzleitung habe sie sehr umworben, obwohl ihre Mitarbeit nie über Selbstverständlichkeiten hinausgegangen sei. Den anwesenden Patriarchen (sc.Photios) haben anglikanische und schwedische Delegierte herausgehoben. Seiner Bedeutung entspreche das nicht, denn er betreue und leite gerade einmal soviel Menschen, wie in einer rheinischen Großstadt leben. Der Orthodoxie könne nicht die Bedeutung zugemessen werden, die in Stockholm ihr zuerkannt worden sei.

Klingemann erklärte nicht, worauf die Bemerkungen über die Orthodoxie eigentlich zielen. Da er offenbar nicht beabsichtigte, sachgerecht über die Orthodoxie zu informieren, wird eine politische Stoßrichtung zu vermuten sein. Die Konferenzleitung in Stockholm artikulierte ihre Solidarität mit den verfolgten orthodoxen Christen. Über die Lage der Christen im Rheinland unter französischer Besatzung war kein Wort gesagt worden. Ausgehend von Klingemanns These von der „religiösen und kulturellen Überlegenheit des deutschen (germanischen) Luthertums“ gegenüber der Orthodoxie kommentierte Siegmund-Schultze die Rede, dass es richtig sein könne, den Menschen im Rheinland zu helfen, ihre Bedrängnis durchzustehen. Doch mit solcher „Selbstbezogenheit“ und „Überheblichkeit“ verfehle die Kirche ihre Aufgabe gegenüber ihren Mitgliedern, in der Gesellschaft und in der Weltchristenheit.

Siegmund-Schultze hatte in der Abhandlung „Ein Wort der Dankbarkeit“ versucht, Geschichte und Frömmigkeit der Orthodoxie zu erläutern: Das Leiden der orthodoxen Christen ist weder durch die deutsche Bundesgenossenschaft mit dem Osmanischen Reich noch durch die Nachkriegspolitik des Völkerbundes und der Entente verhindert worden. Die „christlichen Völker“ Westeuropas tragen einen Teil der Schuld am Schicksal der Ostkirche. Das hat neben politischen Interessen seinen Grund darin, dass trotz bedeutender Forschungsarbeit die Orthodoxie den westeuropäischen Christen fremd geblieben ist. Es mag einer „Satire“ wert sein, die Äußerungen von Repräsentanten des deutschen Protestantismus über die orthodoxen Bi-

schöfe aus dem Vorderen Orient zusammenzustellen. Sie wäre das Dokument der Überheblichkeit, die andere Menschen und Mitchristen herabsetzt und dem Geist der ökumenischen Begegnungen widerspricht. „Daher diese maßlose Unterschätzung jener Kirchen, die inmitten einer Welt von Feinden ihre Beziehung zu Christus durch die Jahrhunderte hindurch gerettet haben – daher auch die schweren Verzeichnungen …“.[14]

[14] Siegmund-Schultze, Art., „Ein Wort der Dankbarkeit …“, in: *Die Eiche*, 15.Jg. Nr. 1/2 1927, 3 (vgl. 26 -27, 39).

5.4.2 Die römisch-katholische Enzyklika „Mortalium animos“ gegen die Bewegungen Life and Work wie Faith and Order (1928-1929)

Der Vatikan hatte zwar mehrfach die Bemühungen der Christen außerhalb der römisch-katholischen Kirche um die Verständigung der Völker, um die gerechte Gesellschaftsordnung, auch die notwendige Zusammenarbeit der Christen anerkannt, aber die Mitwirkung in den Bewegungen Life and Work wie Faith and Order abgelehnt. Die Vorstellung von der Einheit der Christen war aus römischer Sicht als Rückkehr der von Rom getrennten Kirchen konzipiert.
In diesem Abschnitt steht die Auseinandersetzung von Monod mit der Enzyklika von Pius XI. des Jahres 1928 im Mittelpunkt. Ergänzt wird die Darstellung durch die Stellungnahme Deissmanns als Vorsitzender der Theologenkommission im Fortsetzungsausschuss Life and Work und durch seinen Briefwechsel mit Monod der Jahre 1928 und 1929, in dem der Unterschied des theologischen Ansatzes erörtert wird: Die Enzyklika geht von dem „juridischen“, die Ökumenische Bewegung von dem „pneumatischen“ Standpunkt aus.[1]

Die wesentlichen Aussagen der Enzyklika

In den Stellungnahmen des Vatikans zur Ökumenischen Bewegung wird der Begriff „Kirchenkonferenz“ durch das Wort „Versammlung“ wiedergegeben, um jede Begründung aus der christlichen Tradition auszuschließen. In der Enzyklika „Mortalium animos“ erklärt Pius XI. eindeutig, dass die römische Kirche die Ökumenische Bewegung der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ablehnen muss. Er begründet das folgendermaßen:
Die Menschen des 20. Jahrhunderts suchen nach Verständigung und Zusammenhalt angesichts der epochalen Krisen. Aber die Kirche hat darauf zu achten, dass die *caritas* und die *veritas* einander entsprechen. Die verschiedenen Kirchen leben aus verschiedenen Wahrheiten. Das führt zu dem charakteristischen Individualismus und zur typischen Indifferenz gegenüber den Glaubenswahrheiten. In solchen Lebenseinstellungen kommt der „Modernismus“ zum Ausdruck. Das Lehramt der Kirche hat daran festzuhalten, dass die Wahrheit nicht relativiert und an verschiedene Lebens-

[1] Wilfred Monod: L’*encyclique „Mortalium animos“*. Réflexions d’ un «pan-chrétien« , in: *La Revue Du Le Christianisme Social*, juin 1928, 1-8 [Nachlass Deissmann-Nr. 138] (zitiert: Réflexions); Entwurf Deissmanns, 01.08.1928 [Nachlass-Nr. 917] und Briefwechsel Deissmann, Monod, 1928/1929 [Nachlass-Nr. 122, 138].

weisen der Zeiten oder Örtlichkeiten angeglichen wird. Es ist daher in keiner Weise erlaubt, zwischen grundlegenden und nicht grundlegenden Glaubensinhalten zu unterscheiden. Die Vertreter des „Modernismus“ bezeichnen die grundlegenden Inhalte als für alle Christen verbindliche Wahrheiten. Die nicht grundlegenden Inhalte wollen jene der Zustimmung der Gläubigen überlassen. Alle Glaubenswahrheiten sind von Gott offenbart. Das Lehramt der Kirche hat die Pflicht, die Gesamtheit der Glaubenswahrheiten zu bewahren.[2]

Monod’s Auseinandersetzung mit der Enzyklika

In seiner Auseinandersetzung mit dem päpstlichen Lehrschreiben stellt Monod eingangs fest, dass Pius XI. jedem römisch-katholischen Christen die Mitwirkung in Life and Work wie in Faith and Order untersagt hat. Wenn demgegenüber die christlichen Einigungsbemühung in den Zusammenhang der Krise des 20. Jahrhunderts gestellt wird, ist zu sagen, dass die römische Kirche die Menschheit ihrem Schicksal überlässt. Denn die Anarchie der Gewalt, die das 20. Jahrhundert bestimmt, kann politisch nur durch internationales Recht zurückgedrängt werden. Dazu seien gemeinsame Anstrengungen der Christen notwendig. Es müsse im geistlichen Bereich der „Internationalismus“ als „religiöser Katholizismus“ in Erscheinung treten. Nicht Gewaltherrschaft oder Dogmatismus, sondern „religiöse Lebendigkeit“ und gemeinsames Suchen nach der Wahrheit können aus der Krise des 20. Jahrhunderts führen.[3] Pius XI. verkenne daher die Notwendigkeit, dass die christlichen Kirchen die Botschaft Jesu den Menschen der gegenwärtigen Epoche glaubwürdig bezeugen. Monod kritisiert an der Argumentation des Papstes, dass dessen Denkstruktur statisch bestimmt sei, die ihn daran hindere, die christliche Botschaft „lebendig“ werden zu lassen. Die Orientierung an der biblischen Überlieferung lege doch nahe, zwischen überliefertem oder vorgegebenem Glauben (foi) und der persönlichen Glaubensüberzeugung (croyance) zu unterscheiden, eben dieses begründe auch, von grundlegenden und nicht grundlegenden Glaubenswahrheiten zu sprechen. Die reformatorischen Kirchen haben in Lausanne so unterschieden, denn von der Freiheit des einzelnen Christen und von dem persönlichen Glauben her zu argumentieren, sei durch die biblische und kirchliche Tradition gerechtfertigt. Man finde eben den Glauben, der

[2] „Mortalium animos“, 06.01.1928 [Pius XI.], (Zeile 1- 5+10!), in: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, hg. v. Peter Hünermann 39. Aufl. Nr. 3683, Freiburg. Basel. Rom. Wien 2001 [H. Denzinger].
[3] Monod: *Réflexions*, 2ff.

unverändert bleibe, und den Glauben, der sich verwandle und so lebendig sei. Gegen die „Unfehlbarkeit des römischen Lehramtes“ müsse daran erinnert werden, dass Calvin an das „Unbeschädigtsein“ der Kirche geglaubt habe und die orthodoxen Theologen von ihrer „Unbesiegbarkeit“ sprechen.[4] Die römische Kirche konzentriere sich auf die „Gegenwart des sichtbaren Gottes“, der im Vatikan verehrt wird. Sie begreife nicht, dass die Glaubenswahrheiten keine formalen Definitionen darstellen, sondern aus der „Inspiration“ hervorgehen. Darin zeige sich das „Geheimnis Christi“, auf das die Kirche gebaut sei, das letztlich durch Menschen nicht ausgedrückt, sondern nur verehrt werden könne.

Monod schließt seine „Reflexionen“ mit der Hoffnung auf die Erneuerung der römischen Kirche, wenn sie sich an Augustin, Elisabeth von Ungarn, Franz von Assisi und Blaise Pascal orientiere, die auch für die Christen außerhalb der römischen Kirche Vorbilder im Glauben seien.[5]

Die Auseinandersetzung mit der Enzyklika hatte Monod im Juni 1928 veröffentlicht. In der Theologenkommission des Fortsetzungsausschusses entwarf Deissmann im Blick auf Monods Arbeit die Entschließung, in der durch den Fortsetzungsausschuss Life and Work wie Faith and Order und durch die europäischen Sektionen des Weltbundes zur Enzyklika Stellung genommen werden sollte.[6] Danach bat Deissmann Monod mit den Theologenkommissionen, die im Rahmen von Life and Work wie von Faith and Order gebildet worden waren, die Stellungnahme der Ökumenischen Bewegung gegebenenfalls anhand seines Entwurfs auszuarbeiten, da er seine Reise in die Vereinigten Staaten vorzubereiten habe.[7]

In dem sich 1929 anschließenden Briefwechsel erklärte Monod, dass Kommissionen in den strittigen Lehrfragen der Christologie und der Ekklesiologie weiter zu arbeiten haben, zusätzlich werde die Stellungnahme zur Enzyklika als Aufgabe gestellt. Deshalb sei die Mitarbeit der Neutestamentler Martin Dibelius und Karl Ludwig Schmidt sowie des russisch-orthodoxen Theologen Sergius Bulgakow unentbehrlich.[8] In weiteren Briefen an Deissmann setzte Monod seine Auseinandersetzung mit dem päpstlichen Lehrschreiben fort. Er entfaltete seine Konzeption, die „spirituelle und ethische Deutung“ des Christentums dem Dogmatismus der Enzyklika entgegenzustellen. Der

[4] Monod: *Réflexions,* 3+7.
[5] Monod: *Réflexions*, 6+8.
[6] Deissmann, „Entwurf des Antrages an den Fortsetzungsausschuss Life and Work, Berlin 01.08.1928 [Nachlass-Nr. 917].
[7] Briefwechsel Deissmanns und Monod, Berlin. Paris, 29.08.1928/05.09.1928 [Nachlass-Nr. 122, 138].
[8] Monod, Briefe, Paris. Prag, 17.05.+22.05.1929 [Nachlass Deissmann-Nr. 122, 138].

zentrale Ansatz seiner Überlegungen war der Begriff der „Inspiration“, den er nach dem biblischen Begriff *pneuma* auslegte, zudem griff er auf Arbeiten Bulgakows zurück, der aus orthodoxer Tradition die pneumatischen Züge des kirchlichen Amtes dargelegt hatte. Er hob hervor, der juridisch und doktrinär geprägten päpstlichen Politik, die vor allem die Atmosphäre der Angst erzeuge, so dass katholische Theologen es nicht wagen, sich am ökumenischen Gespräch zu beteiligen, setze er die „charismatische“ Deutung des Christentums entgegen, die zum Bau der universalen Kirche beitrage.[9]

Monod betonte in seinem Brief an Deissmann im Juli 1929, dass er römisch-katholische Theologen eingeladen habe, an der Diskussion der protestantischen und orthodoxen Theologen teilzunehmen. Er habe zwar eine Absage erhalten, aber in „freundlicher und brüderlicher Form“. In dem Schreiben, das die Absage enthielte, sei zum Ausdruck gebracht worden, dass in der römischen Kirche für die Einheit gebetet werde, weil Christus in seiner Wahrheit und Liebe eint. Diese Wendung in der Absage habe ihn beeindruckt, so dass er sich nicht entmutigen ließe, für die Einigung der Christen zu arbeiten.[10]

Die von Monod erwähnte Erfahrung kann in den Zusammenhang gestellt werden, der sich auf die Bereitschaft römisch-katholischer Theologen zum ökumenischen Dialog bezieht. Im Rahmen der Europareise der anglikanischen Delegation aus den Vereinigten Staaten war es zur Begegnung der Anglikaner mit Papst Benedikt XV. gekommen. Dieser hatte die Einigungsbemühung ausdrücklich gewürdigt, aber die Mitarbeit in der Bewegung Faith and Order abgelehnt. Die Begegnung des Jahres 1919 hatte eine bemerkenswerte Wirkung: Zwischen 1921 und 1925 wurden zwischen der anglikanischen Kirche unter Leitung des Erzbischofs von Canterbury und der römisch-katholischen Kirche unter Kardinal Mercier in Mechelen Gespräche über Bedingungen des Lehrkonsenses und der darauf aufbauenden Kirchengemeinschaft geführt. Dokumente, die nach dem Tod von Kardinal Mercier bekannt geworden waren, zeigten, wie sehr Mercier das Gelingen des Dialogs gewünscht und die Kirchen-

[9] Briefwechsel Monod, Deissmann, Paris. Berlin. Prag, 11.02.+17.+22.05.+19.07.1929 [Nachlass-Nr. 122, 138].
[10] Monod, Brief an Deissmann, Paris 14^{e} juilet, 1929, Seite 2 [Nachlass Deissmann-Nr. 138 (346)].

gemeinschaft zwischen römisch-katholischer und anglikanischer Kirche angestrebt hatte.[11]

Hinsichtlich der verfügbaren Dokumentation ist die Interpretation möglich, dass die Enzyklika „Mortalium animos“ nicht nur gegen Life and Work und Faith and Order als Erscheinungsformen des Modernismus gerichtet ist, sondern auch den Dialog zwischen Anglikanern und Katholiken unterbindet und gegen Bestrebungen ökumenisch eingestellter Gruppen in der römischen Kirche 1928 klar gestellt hat, dass die römisch-katholische Kirche unter keinen Umständen Gespräche über die Kirchengemeinschaft mit anderen Kirchen führen wird.

[11] Delegation der American Episcopal Church unter Charles P. Anderson hatte eine Audienz bei Benedikt XV., 16.05.1919 [Nachlass Gardiner GK 2, P. Gaspari, Adress to Pope May 16, 1919]
Die Gespräche zwischen Vertretern der anglikanischen und römisch-katholischen Kirche, die in Mechelen, Belgien, stattffanden, wurden durch Dokumente des Kardinals Désiré Mercier (1851-1926) bestätigt bei Bell, *Documents On Christian Unity*, First Series No 90 (Letter from Cardinal Mercier), Second Series No 112-113 (Relations Anglican to Roman Catholic) and Third Series No 145, 3 (Pius XI., Encyclical „Mortalium animos”); vgl. *Die Eiche* 16. Jg.Nr.2 1928, 147 -149.

5.5 Die Arbeit an dem theologischen Profil der Bewegungen für Praktisches Christentum wie für Glauben und Kirchenverfassung

Adolf Deissmann hat seine Arbeit für die Verständigung der Völker und für die Einigung der Christen auf die religions - und sozialgeschichtliche Erforschung des Urchristentums bezogen. Seine Perspektiven, Einsichten und Handlungen hat er von der in dieser Weise interpretierten christlichen Tradition her begründet und die in Marburg und Heidelberg geleistete Forschungsarbeit in dem für die christlichen Einigungsbemühungen wichtigen Jahr 1925 aktualisiert.

5.5.1 Werkgeschichtliche Erörterung theologischer Denkschriften im Kontext mit Deissmanns Arbeiten

Deissmann hatte 1901 die Forschungsarbeit in Marburg und Heidelberg zusammengefasst und mit der Bestimmung seiner Auffassung von Theologie als Wissenschaft der Geschichte des Christentums und von der Kirche als Glaubensgemeinschaft verbunden. Das Werk „Licht vom Osten“ von 1908 bot die umfangreichere Vergewisserung der bisherigen Arbeit.
Über den Stand der religionsgeschichtlichen Forschungen zu den Briefen des Paulus zwischen 1908 und 1910 hatte Deissmann in Vorlesungen auf Einladung der Olaus-Petri-Stiftung in Uppsala informiert und seine Ergebnisse 1911 in dem Werk „Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze“ veröffentlicht. Aufgrund der Erfahrungen des Ersten Weltkrieges wählte er 1918 in Uppsala seine Paulusdeutung zum Ausgangspunkt der Revision der in Deutschland vertretenen Ansichten über das Verhältnis von Religion und Politik, Kirche und Nation und zeichnete die Neuorientierung der theologischen Arbeit in Umrissen. Der Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Kirche war Söderbloms Memorandum „Evangelische Katholizität“ zuzuordnen, das erstmals 1919 im Brief Söderbloms an Siegmund-Schultze erwähnt wurde. Die Argumentation Deissmanns begründet sich aus der Erkenntnis, die er seit 1908 mit Söderblom erörtert hatte, dass religionsgeschichtliche Forschung und reli-

giöses Erlebnis zwei Weisen des Zugangs zur christlichen Wahrheit darstellen, die einander zuzuordnen, aber auch zu unterscheiden sind.[1]

1919 folgte Friedrich Heiler der Einladung der Olaus-Petri-Stiftung, über Deutungen des Begriffs „Katholizismus“ Vorlesungen zu halten. Ihm lag daran, die Gemeinsamkeit und Differenz der „katholischen und evangelischen Frömmigkeit“ herauszuarbeiten. In der „Denkschrift“ für Söderblom wurde 1925 der Frage nachgegangen, ob historisch und systematisch die Konvergenz katholischer und evangelischer Frömmigkeit zu begründen sei.[2] Deutsche protestantische Theologen legten aufgrund ihrer Forschungsarbeit dar, inwiefern sie die Einheit der Christen unter Beachtung der verschiedenen kirchlichen Traditionen und Frömmigkeitsstile für möglich hielten und welche Grenzen ihr gesetzt seien. In Bezug auf die 1925 zu leistende Arbeit für die christliche Einigung begründete Deissmann in den „Selbstdarstellungen“ durch autobiographische und methodologische Erwägungen seinen Standpunkt als religions- und sozialgeschichtlich arbeitender Neutestamentler. Sein Beitrag in der Denkschrift für Söderblom von 1925 zeigte, wie er seine Paulusdeutung auf die Einheit der Christen bezog. Der religionsgeschichtliche Ansatz, der ihn mit Söderblom verband, so dass er an die Vorlesung über Paulus von 1910 anknüpfen konnte, führte zu der Aussage, dass die Einheit der Christen elementar im Christuserlebnis zu suchen sei. Söderblom seinerseits wies in der Festschrift für Deissmann 1926 auf die Auffassung der elementaren Christuserfahrung hin, indem er „Katholizität“ als religiöse Erfahrung deutete, welche die historisch ausgebildeten Konfessionen transzendieren könne.

---

[1] Deissmann, Vortrag in Durlach, 06.06.1900, veröffentlicht „Dem Andenken meines am 25.07.1900 vollendeten Vaters“ auf Bitten M. Rades in: *Theologie und Kirche*, Tübingen. Leipzig 1901, Vorbemerkung, Heidelberg 18.10.1900; vgl. *Selbstdarstellungen*, 43, 56-57, 60-62 (vgl. Erster Teil: „Frömmigkeit als Hintergrund wissenschaftlicher Arbeit“)
Briefwechsel Deissmanns mit Söderblom, *Upsala*, Berlin 1908 -1910 [Nachlass-Nr. 205, 281-282] und Deissmann: Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze 1. Aufl., Tübingen 1911 (2. völlig neu bearbeitete und vermehrte Aufl., 1925), danach Deissmann, Manuskript; „Die deutsche Theologie und die Einheit der Kirche“,1918 [Nachlass-Nr. 840]
Schreiben und Manuskript Söderbloms an Siegmund-Schultze, *Upsala* 13.06.1919, zuerst veröffentlicht „Die Aufgabe der Kirche: Internationale Freundschaft durch Evangelische Katholizität“, in: *Briefe und Botschaften*, 34-42 sowie in: *Die Eiche* 7.Jg. Nr.3 1919, 129-136.

[2] Friedrich Heiler, Art., „Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung“. Vorlesungen in Uppsala 1919, zusammengefasst in München 1920 veröffentlicht. Neubearbeitung 1923, in: *I KZ* NF 1. Heft, 1923, 57-72; ders., Art., „Der Streit um die Evangelische Katholizität. Meine Stellung zu Erzbischof Söderblom“, in: *Die Eiche* 14.Jg. Nr.1 1926, 20-23;
„Grundfragen einer Einigung der Kirche Christi“. Deutsche Beiträge zur Allgemeinen Konferenz der Kirche Christi für Praktisches Christentum. Weltkonferenz für Praktisches Christentum, Stockholm 19.-30. August 1925 - Dem Einberufer der Allgem. Kirchenkonferenz d. Kirche Christi f. Prakt. Christentum Erzbischof Nathan Söderblom, in: *Die Eiche* 13.Jg. Nr.3 1925, 259-340 (Sonderheft *Die Eiche* 13 Nr. 3 1925,1-82); dazu Söderblom an Siegmund-Schultze, *Upsala* 25.05.1925, in: *Briefe und Botschaften*, 1966, 80-82 u. Brief Siegmund-Schultze an Deissmann, 29.06.1925 [Nachlass-Nr. 128]; Söderblom: „Evangelische Katholizität“, in: *Festgabe für Adolf Deissmann zum 60.Geburtstag* (07.11.1926), Tübingen 1926, 327-334.

Söderbloms Modell „Evangelische Katholizität“

Söderbloms Memorandum von 1919 artikuliert die theologische Basis seines Wirkens in den Bewegungen Life and Work wie Faith and Order. Es beginnt mit dem Hinweis, dass der Erste Weltkrieg die verheerenden Auswirkungen nationalistischer Übersteigerungen offen gelegt hat. Es sei daher über die dem 20. Jahrhundert angemessene Form der „Universalität“ nachzudenken. Seinen Ausgangspunkt formuliert er so: Die europäische Krise ist durch den Imperialismus der Nationalstaaten und durch die Spaltung der christlichen Kirchen in ihrer Verflochtenheit mit den Nationalstaaten verursacht.[3] Der Blick auf die europäische Kirchengeschichte führt zu dem Argument, dass die Eigenständigkeit der christlichen Konfessionen erhalten bleiben soll, aber die „Einheit“ ist zu entdecken, welche die Konfessionen übergreift. Die Vielfalt des Lebens urchristlicher Gemeinden hat im Laufe der Kirchengeschichte die „Kirchentypen“ orthodox-katholisch, römisch-katholisch, evangelisch-katholisch hervorgebracht. Es ist ihm wichtig, dass das Adjektiv „katholisch“ jedem der drei Kirchentypen zugeordnet wird.[4] Im 20. Jahrhundert benötigt die Christenheit nach Söderblom eine Institution, die sie weltweit vertritt. In dieser Hinsicht schlägt er vor: Die Weltchristenheit kann durch den „ökumenischen Kirchenrat“ repräsentiert werden. Da Rom sich fernhält, werden andere „altkirchliche Führungsämter“, wie der Patriarch von Konstantinopel und der Erzbischof von Canterbury, die Einheit der Kirche symbolisieren. Die so in Umrissen gezeichnete Einigung der Christen ist für Söderblom keine Utopie, sondern die dringende Aufgabe im 20. Jahrhundert.[5]

In der Festschrift für Deissmann 1926 wiederholt Söderblom die ihm wichtige Einsicht, dass allen Kirchen das „Epitheton“ katholisch zuerkannt werden muss, weil sie aus der gemeinsamen Wurzel der biblischen Tradition hervorgegangen sind. Auf die Probleme der Forschung über die paulinischen Briefe, die Deissmann 1910 und 1918 erörtert hat, zurückgreifend, diskutiert Söderblom die Frage, ob die biblische Tradition angemessen durch den Begriff „Mystik“ interpretiert wird. Er legt dar, dass bei Paulus von „Offenbarungsmystik“ gesprochen werden kann, die in „Übungs - und Offenbarungsmystik“ zu differenzieren sei, entsprechend der Unterscheidung Deissmanns, der von „agierender und reagierender Mystik“ gesprochen habe.

[3] Söderblom, Manuskript, 1919 („Die Aufgabe der Kirche. Internationale Freundschaft durch Evangelische Katholizität“, 36-38).
[4] Söderblom, Manuskript, 1919, 39ff.
[5] Söderblom, Manuskript, 1919, 41f.

Söderblom und Deissmann verstehen die agierende Mystik im Sinne der spontanen Gotteserfahrung, unter reagierender Mystik die Frömmigkeit als Lebensform des Einzelnen und als Merkmal der christlichen Gemeinschaft.[6]

Nach Söderblom leistet das Modell der „Evangelischen Katholizität" die Orientierung in der Arbeit für die christliche Einigung, denn es untermauert die Erkenntnis, dass Glaube und Leben zusammengehören. Das Modell fördert die Konvergenz der Bewegungen Life and Work mit Faith and Order und visiert das Fernziel an, dass die Christen ihre Einheit verwirklicht haben, wenn sie in der Eucharistie geeint sein werden.[7]

Deutungsvarianten des Modells

Wenn Söderbloms Modell in Beziehung zu Heilers Verständnis von Katholizität gesetzt wird, zeigt sich, dass sie den Begriff unterschiedlich akzentuieren. Söderblom entwickelt den Organisationsplan der christlichen Einigung, der auf die „Konföderation" der Kirchen hinausläuft. Er denkt an den Zusammenschluss der Kirchen, die ihre geschichtlich gewordene Eigenart bewahren, aber ihr kirchliches Leben aufeinander abstimmen und zum gemeinsamen Handeln in der Gesellschaft fähig sind. Heiler bezeichnet seine Deutung als Ausdruck seines persönlichen Standpunktes, der sich aus seinem Lebensweg zwischen katholischer Prägung und dem Konflikt mit der Institution der römischen Kirche ergeben hat. Er prägt den Begriff „religiöser Universalismus", für dessen Deutung er den biblischen Begriff soma (corpus Christi) heranzieht. Das ist der Ausgangspunkt für sein Arbeitsziel, „katholische Werte" der „evangelischen Frömmigkeit" zurückzugeben. Er nennt fünf Werte: christliche Einheit, religiöses Leitungsamt, individuelle Seelsorge, Gemeinschaft stiftende Liturgie und Mystik.[8] Trotz der Konflikte mit der römischen Kirche würdigt er ihren universalen Charakter und betont, dass sie neben der Orthodoxie die altchristlichen Traditionen bewahrt hat, während ihm der Protestantismus in seinem religiösen Zentrum bedroht er-

[6] Söderblom, *Festgabe für Deissmann*, 1926, 327-330, 334; vgl. Rudolf Bultmann, Art., „Ethische und mystische Religion im Urchristentum"(Vortrag am 20.09.1920), in: *ChW* 34 Jg. 1920 Nr. 46, Sp. 725-731 u. Nr. 47, Sp. 738-743 (Bultmann räumt in Bezug auf die religionsgeschichtliche Forschung ein, dass die Rechtfertigungslehre nicht im Zentrum der paulinischen Deutung des Evangeliums stehe. Die Deutung der Theologie des Paulus sei aus seinem ekstatischen Erlebnis zu erwägen, sofern ethische und mystische Elemente seine Frömmigkeit konstituierten; d.h. die Diskussion Deissmanns und Söderbloms verläuft im Kontext des Forschungsstandes seit Anfang des 20.Jh.).

[7] Söderblom, *Festgabe für Deissmann*, 1926, 330-331; ders., Art., „Randbemerkungen zu Lausanne", in: *Die Eiche* 16.Jg. Nr.2 1928, 117-136 (137-153); vgl. H. Sasse, *Amtl. Bericht Lausanne*, 381f.

[8] Fr. Heiler, „Katholizismus" , in: *IKZ*, 1923, 66f., 71f.

scheint. Aus dessen Erscheinungsbild ergeben sich dafür die Gründe: Der Sozialismus bekämpfe die protestantischen Kirchen, die ihren Rückhalt am „christlichen Landesfürsten“ verloren haben und denen die republikanische Verfassung nicht vertraut sei. Der Protestantismus des 20. Jahrhunderts sei in zahlreiche Gruppen zersplittert und das religiöse Leben verarmt oder erstarrt, denn Rationalismus und Pietismus haben es zersetzt. Heiler fragt im Blick auf den Protestantismus, ob die in der Wissenschaft geübte kritische Reflexion religiöser Tradition das „religiöse Leben“ beschreiben und abbilden könne.[9]

René H. Wallau hat darauf aufmerksam gemacht, dass Söderbloms Modell erst durch Heilers Arbeiten im deutschen Protestantismus näher bekannt geworden ist. Bei Heiler sei aber nicht klar, ob Söderblom in seinem Modell Ansätze der evangelischen Frömmigkeit oder das Programm der Konföderation entwickelt habe. Heiler habe jedenfalls das „katholische Frömmigkeitsideal“ entworfen, es sei aber offen geblieben, in welcher Weise evangelische und katholische Frömmigkeit aufeinander bezogen werden können.[10] Heiler erwidert darauf, dass seine Überlegungen nicht primär auf die Zusammenarbeit der Kirchen, sondern auf die gemeinsamen Grundlagen des Glaubens zielen. Seine andere Akzentuierung habe Wallau vermutlich übersehen. Söderblom habe den Schwerpunkt in der gesellschaftlichen Verantwortung der Christen als ersten Schritt zur Einigung gesetzt, zugleich aber das Element der Mystik als Ausdruck christlicher Frömmigkeit befürwortet. Sein Verdienst sei es, das Wort „katholisch“ in seinem ursprünglichen Sinn wiederentdeckt zu haben.[11] Theodor Kaftan hat die von Wallau problematisierte Vermittlung von katholischer und evangelischer Frömmigkeit in seinem Beitrag zur Denkschrift für Söderblom aufgenommen. Kaftan greift, wie Heiler, auf den Begriff soma zurück, um die Universalität der Kirche darzustellen. Sie findet nach Kaftan ihren Ausdruck im Gebet des Vaterunser, denn die in diesem Gebet bezeugte „Gotteskindschaft“ verweist auf die Gemeinschaft der Weltchristenheit. In jenem Sinne habe Söderblom, wie Heiler, zu Recht von „Katholizität“ gesprochen.[12]

[9] F. Heiler, „Katholizismus“, in: *IKZ*, 1923, 61-65.
[10] René H. Wallau, Art., „Evangelische Katholizität“, in: *Die Eiche* 13.Jg. Nr. 2 1925, 171-175.
[11] Fr. Heiler, Art., „Der Streit um die Evangelische Katholizität“, in: *Die Eiche* 14.Jg. Nr.1 1926, 20-23.
[12] Th. Kaftan, Art., „Evangelische Katholizität“, in: *Die Eiche* (Sonderheft) 13. Jg. Nr.3 1925, 65-73.

In der Denkschrift für Söderblom argumentieren die Autoren aus der Perspektive ihres historischen, systematischen und praktischen Arbeitsgebietes.[13] Sie suchen, den Zusammenhang der Interpretation christlicher Tradition mit der Einigung der Christen im Sinne des von Söderblom entwickelten Modells als dringende Aufgabe der Christenheit im 20. Jahrhundert zu erweisen. Einige Beiträge sollen im Folgenden berücksichtigt werden.

Der erste Gedankengang bezieht sich auf die 1925 gegebene Forschungslage. Die Schriften des Alten und Neuen Testaments begründen nicht die Einheit der Christen. Am Anfang der Geschichte des Christentums ist die Botschaft Jesu noch nicht in schriftlicher Form erfasst. Die Briefe des Paulus sind in sehr unterschiedlichen Versionen in wenigen Exemplaren verbreitet gewesen. Die Botschaft ist den Gemeinden zunächst in mündlicher Tradition gegenwärtig. Teile der griechischen Version des so genannten Alten Testaments sind in einigen Gemeinden vorhanden gewesen. Die Vielfalt der mündlichen Überlieferung, die Varianten der schriftlichen Fassungen machen die Bibel zur „unsicheren Größe", wenn nach der Geschlossenheit der christlichen Überlieferung gefragt wird. Der zweite Gedankengang knüpft daran an und verweist darauf, dass die Vielfalt der Überlieferung unterschiedliche Frömmigkeitstypen hat entstehen lassen. Entsprechend sind verschiedene kirchliche Institutionen entstanden. So werden die byzantinische und die lateinische Rezeption der christlichen Tradition und ihre weiteren Verzweigungen zu unterscheiden sein. Die Differenzierung ist frömmigkeitsgeschichtlich, soziokulturell und politisch bedingt. In dieser Bedingtheit können die Konfessionen nicht durchbrochen werden. Es wird auch kaum möglich sein, in den altkirchlichen Symbolen Dokumente der christlichen Einheit zu sehen, denn in ihnen kristallisiert sich die christliche Lehre in historisch, politisch und kulturell abgegrenzten Räumen. In praktischer Hinsicht dagegen wird die Zusammenarbeit geboten sein, welche zur Organisation der Konföderation führen kann.[14] Der dritte Gedankengang hebt hervor, dass die Gemeinschaft Jesu mit Gott, die in der Bitte Jesu nach Johannes 17 zum Ausdruck kommt, die Gemeinschaft der

[13] Söderblom an Siegmund-Schultze, 25.05.1925, in: *Briefe und Botschaften*, 80ff. und Siegmund-Schultze an Deissmann, 29.06.1925 (Denkschrift in 2. Druckvorlage erstellt) [Nachlass Deissmann-Nr. 128] (Autoren der Denkschrift: die Professoren Deissmann, v. Harnack, Hermelink, Heiler, Jülicher, Loofs, Schlatter / Generalsup. Theodor Kaftan, Pfr. Schmidt, OKonsR Scholz, Siegmund-Schultze, 1925 noch Jugendamtsleiter und Publizist, Dir. Schreiber).

[14] Adolf Jülicher, „Die Bibel als Einheitsbuch der Christen" und Adolf v. Harnack, „Über den sogenannten Consensus quinque saecularis als Grundlage der Wiedervereinigung der Kirche" sowie Friedrich Loofs, „Die Geltung der drei ökumenischen Bekenntnisse", in: *Die Eiche* (Sonderheft), 1925, 1-13 und 22-27 sowie 29-40 (Matthias Haudel: *Die Bibel und die Einheit der Kirche*, Göttingen 1993[1]und 1995[2] hat jedoch gezeigt: Seit 1948 hat die Bewegung „Glauben und Kirchenverfassung" Schrift und Tradition so bestimmt, dass die Bibel als gemeinsame Grundlage der Christen entdeckt worden ist.).

Jünger begründet. Diese trägt die Merkmale der „messianischen Gemeinde“. Das wird bedeuten, die Einheit der Christen ist mit der Wiederkunft des Messias zu erwarten. Schließlich ist zu beobachten, dass in den die Geschichte des Christentums durchziehenden Auseinandersetzungen das „Bild Jesu“ erstaunlich unbeschädigt geblieben ist. Wenn auch die Wissenschaft kein eindeutiges Bild von Jesus und von dem Ursprung des Christentums zeichnen kann, sind Menschen immer wieder durch die Gestalt Jesu bewegt worden, ihre Einheit zu suchen.[15]

Deissmanns Vorschlag: „die pneumatische Einheit der Kirche“

An der aus der Erforschung des Urchristentums entwickelten Auffassung des Christentums hält Deissmann im Diskurs um die Einheit der Christen fest: Jeder theologischen Reflexion und jeder kirchlichen Organisation liegt das unmittelbare Christuserlebnis zugrunde. Jesus und Paulus haben kein theologisches System entworfen und keine kirchliche Institution aufgebaut. Jesus hat die Nähe des Reiches Gottes angesagt. Paulus ist Zeuge des von ihm erlebten Christus gewesen. Die Botschaft seiner Briefe ist durch die „Christus-Kontemplation“ bestimmt. Das Thema „Paulus, der Prophet der Una Sancta“ wird in drei Schritten entfaltet. Zuerst expliziert er das in religions - und sozialgeschichtlicher Forschung gewonnene Paulusbild. Dem folgt die geschichtliche Einordnung des Begriffs Heiligkeit, sofern er auf die Kirche anwendbar ist. Schließlich entwickelt er aus dem Attribut Heiligkeit, das der Kirche zukommt, sein Verständnis von der Einheit der Christen.[16]

Deissmann grenzt das paulinische Kirchenverständnis von dogmatischen Begriffsbildungen ab. Weder ekklesiologische noch kirchenrechtliche Kategorien sind geeignet, es zu erfassen. Paulus hat sein Verständnis von der Kirche aus dem „Ergriffensein durch Christus“ entfaltet. Das in Christus gegründete Leben des Menschen kann durch den Begriff „Mystik“ interpretiert werden, wenn durch diesen das elementare Christuserlebnis ausgedrückt sein soll, durch das der Mensch aus der Machtsphäre des Todes, der Knechtschaft und Angst in den Machtbereich Christi gelangt ist. Der Begriff soma bedeutet bei Paulus, dass Christus sich in Zeit und Raum begibt, seine

[15] Adolf Schlatter, „Die letzte Bitte Jesu“ (Joh 17, 20ff.) und Friedrich Siegmund-Schultze, „Wie finden wir das Gemeinsame“, in: *Die Eiche* (Sonderheft), 1925, 41, 53 und 74-81.

[16] Deissmann:*Theologie und Kirche*, 1901, 6-8: Den 1901 verwendeten Begriff „Christus-Kontemplation“ ergänzt Deissmann 1925 durch den Begriff „Mystik“; dazu auch *Selbstdarstellungen*, 1925, 56-58, 60-62, 67: Aus der Paulusforschung entwickelt sich das Verständnis christlicher Frömmigkeit und Deissmann, Art., „Paulus, der Prophet der Una Sancta“ (Beitrag zur Denkschrift für Söderblom), in: *Die Eiche* (Normalausgabe) 13.Jg. Nr.3 1925, 272-276.

Gemeinde ist dann die Gestalt, in der Christus in Zeit und Raum gegenwärtig ist. In der pneumatischen Identität von Christus und Gemeinde hat diese nach Paulus Anteil an der Heiligkeit Christi. Deissmann akzentuiert: Bei Paulus ist die heilige Kirche weder rechtlich-soziologisch noch theologisch-dogmatisch, sondern allein religiös bestimmt.[17]

Die aus der religiösen Erfahrung stammende Gemeinschaft ist mystisch und ethisch zugleich und als solche mit der sie umgebenden Gesellschaft verbunden. Paulus hat in der politischen und kulturellen Einheit der hellenistischen Welt gelebt. Ihm sind die sozialen Strukturen der hellenistischen Städte vertraut mit ihren Genossenschaften und Kultvereinen, die den Zusammenhalt über den ganzen mediterranen Raum organisiert haben. Für diese Organisation ist ursprünglich das Wort Ökumene gebraucht worden, das die Vorstellung von der Einheit des hellenistischen Raumes vermittelt hat.[18]

Deissmann bezieht diese Skizze der „Lebenswelt" des Paulus auf die Aufgabe der bevorstehenden Konferenz für Praktisches Christentum in Stockholm. Er argumentiert: Die Einheit der Christen beruht auf der „apostolischen Inspiration". Sie entzieht sich kirchenrechtlicher und dogmatischer Zugriffe, auch organisatorischer Planungen. Die Gemeinden des Paulus haben die Idee der Einheit entdeckt und verwirklicht, denn sie haben die Gegensätze zwischen Juden und Nichtjuden, die religiösen und kulturellen sowie die ethnischen und sozialen Spannungen der damaligen Zeit im gemeinsamen Bekenntnis zu Christus aufheben können. Das ist das „große Manifest der ökumenischen Einheitsidee", die noch heute wirkt, wenn die historisch verschieden gewachsenen und verfassten Kirchen ihre „innere pneumatische Einheit" wiederentdecken.[19]

Die Autoren der Denkschrift für Söderblom stützen dessen Intention, dass die Zusammenarbeit der christlichen Kirchen in der Gesellschaft notwendig ist, die Voraussetzung für den Dialog über die christliche Einheit jedoch erst gefunden werden muss. Es fällt auf, dass sie ihre Argumentation an den Ursprung des Christentums binden. Deissmann unterstreicht Söderbloms Intention, von der Zusammenarbeit der

[17] Deissmann, Paulus, in: *Die Eiche*, 1925, 273.
[18] Deissmann, Paulus, in: *Die Eiche,* 1925, 273f.
[19] Deissmann, Paulus, in: *Die Eiche*, 1925, 276
Vgl.Deissmann: *Kirche und Theologie*, 1901, 13-14, 17-18, 21-23 und *Selbstdarstellungen*, 1925, 43 - 44: Religiöse Erfahrung geht der Religionswissenschaft voraus. Seit der Aufklärung besteht die kreative Spannung zwischen Theologie und Kirche, vermittelt durch die „christliche Persönlichkeit", die für die Wissenschaft oder für das religiöse Leben in der Christenheit arbeitet.

Christen auszugehen, betont aber, dass diese zu begründen ist, indem die Kirchen ihre pneumatische Einheit in Christus neu entdecken und zur Geltung bringen .

5.5.2 Reich Gottes und das Evangelium, die Leitbegriffe der Bewegungen Life and Work wie Faith and Order

In den Begriffen „Reich Gottes" und „Evangelium" kann die theologische Verdichtung der ökumenischen Arbeit gesehen werden. „Reich Gottes" zielt auf die Frage, wie die christliche Botschaft in den Strukturen der Gesellschaft zur Geltung kommen kann. „Evangelium", als Verkündigung Jesu und als Christusverkündigung der Apostel näher bestimmt, bezeichnet die Botschaft, welche die Kirche in die Welt hineinträgt.

Rede Deissmanns in Stockholm (1925)

Deissmann war in der zweiten Phase der Arbeit an der „Botschaft von Stockholm" hinzugezogen worden, um ihr theologisches Profil zu schärfen und die deutsche Übersetzung des englischen Grundtextes zu erstellen. In der Rede übernahm Deissmann die Aufgabe, die bisherigen Vorarbeiten zu erläutern und in den Zusammenhang der Aufgaben und Ziele der Bewegung Life and Work zu stellen. Die Botschaft dokumentierte das Ergebnis der Konferenz in Stockholm in der für die Öffentlichkeit bestimmten Fassung. Das Sekretariat Life and Work in New York redigierte die in der Vollversammlung der Kirchenkonferenz verabschiedete Botschaft und gab sie zur Veröffentlichung frei.[1]

Die rhetorischen Mittel der Rede weisen auf Deissmanns Bemühung, dass die Arbeit der Konferenz in Stockholm in prägnanter Form der Öffentlichkeit nahe gebracht wird. Er formt mehrmals sich wiederholende Fragesätze oder kurze deskriptive Aussagesätze sowie Ellipsen. Die Intensität wird so erhöht und der Hörer auf die Dringlichkeit der in der Rede angesprochenen Probleme aufmerksam gemacht. Der Gebrauch der ersten Person verweist auf die persönliche Beteiligung, die appellative

[1] Deissmann, Rede, „Was können die Kirchen tun, um Frieden zu fördern und Kriegsursachen zu verhindern?" (Rede auf der Weltkonferenz für Praktisches Christentum am 25.08.1925) als Manuskript in Konferenzakte Stockholm [Nachlass-Nr. 129] und von Deissmann in *Stockholmer Bewegung ... von innen betrachtet*, 109-123 übernommen. (vgl. Amtl. Bericht, 480-482) [zit. Stockholmer Rede];
Arbeit an der „Botschaft von Stockholm"(24.08.-28.08.1925 und 29.08.1925), Beratung und Annahme durch die Vollversammlung der Kirchenkonferenz: „Die Botschaft der Weltkirchenkonferenz für Praktisches Christentum an die Christenheit" vom 29.08.1925 (message adopted)
Die Kurzfassung (Kanzelmanifest) wird nach *Stockholmer Bewegung …*, 128-129 und die vollständige Fassung nach *Amtl. Bericht Stockholm*, 684-688 zitiert. (vgl. *Stockholmer Bewegung*, 152-154).

Form der Prädikate zielt darauf, die Hörer in die Beteiligung hineinzuziehen. Inhaltlich stellt der Redner die Konferenzarbeit in kirchengeschichtliche Zusammenhänge und erinnert an die nicht leichte, aber doch zum Ziel gekommene Vorbereitung. Aufschlussreich sind charakteristische Metaphern: Das Bild vom „Leib Christi“ wird in dem Sinn verwendet, dass die Christenheit in der pneumatischen und historischen Dimension mit der Menschheit solidarisch sein soll. Zentrale Bedeutung kommt der Lichtmetaphorik zu. Der Leuchtturm, ein Bild für die Kirche, die im eigenen Volk und in der Völkerwelt steht, sie hat als „Licht der Welt“ zu wirken. Noch zentraler ist das Symbol des „Kreuzes“, durch das die Krise des 20. Jahrhunderts gedeutet wird. In der Wortverbindung „Flucht zum Kreuz“ werden die „furchtbaren Rätsel unseres Aeons“ angesprochen, also das Bewusstsein der Krise des 20. Jahrhunderts artikuliert.

„Was können die Kirchen tun? Was tun sie in dieser friedlosen Welt?“ Mit solchen Fragesätzen eröffnet Deissmann seine Rede zu Beginn der Arbeit an der Botschaft von Stockholm. Er skizziert eingangs die Krise der Zeit um 1925: Europa wankt in seinen Grundfesten. Die Wirtschaft ist in Unordnung. Die Arbeitslosigkeit nimmt zu. Die Arbeiter befinden sich in Unruhe. Die leuchtenden Werte Freiheit, Selbstbestimmung, Gerechtigkeit sind Phrasen geworden. Misstrauen und Angst beherrschen die Menschen.

Der zweite vorbereitende Abschnitt fragt nach der Kompetenz der Kirche. Erst stehen doch Politiker und Wirtschaftsfachleute in der Verantwortung. Der Völkerbund hat die Aufgabe der Friedenspolitik aufzugreifen. Dieser benötigt zur Friedensarbeit die Unterstützung verantwortungsbewusster Menschen. Die Kirche hat in dieser Lage ihre eigene „Welt-Aufgabe“ zu erkennen. Im Zentrum seiner Rede begründet Deissmann die „Welt-Aufgabe“ der Kirche aus ihrer Entstehung: „Es ist eine der unerhörtesten Tatsachen der geistigen Geschichte der Menschheit, dass die in einem kleinen unterjochten Lande, fern allen Einflusszentren der Macht, des Besitzes, der intellektuellen Hochkultur empor stoßende Bewegung des urevangelischen und apostolischen Zeitalters sich schon in ihren Anfängen ein Weltziel, ein ökumenisches Ziel gesteckt hat. Der von dem diese Bewegung ausging, konnte von sich selbst sagen *Ich bin das Licht der Welt*.“[2] Aus dem Zusammenhang der Selbstaussage Jesu und der Sendung der Kirche folgert Deissmann, dass Christen verantwortlich in der Gesellschaft und in der Völkergemeinschaft wirken. Die Rede nähert sich ihrem Ziel mit dem Argument,

[2] *Stockholmer Rede*, 113.

dass die Welt auf den „Vorstoß“ der Kirche wartet. Deshalb entsteht für sie die Aufgabe, ihren „ökumenischen Dienst“ weltweit zu verwirklichen. Deshalb müssen sich die Kirchen bemühen, Sprachgrenzen zu überwinden. Es gilt, die diakonischen Einrichtungen zu vernetzen, vor allem ist das Netz der „persönlichen Beziehungen“ auszubauen, beispielsweise durch den Austausch von Dozenten und Studenten und durch die Kontakte der Kirchenleitungen und Synoden, die ihre Vorhaben und Entscheidungen aufeinander abstimmen sollten.[3]

Den wichtigen Gedankengang als Zielaussage seiner Rede begründet er durch das „Symbol des Kreuzes“. Er verweist auf das „altnubische Enkomion“, das Berliner Fachleute zugänglich gemacht haben, und hebt das kirchengeschichtlich bedeutende Ereignis hervor, dass die orthodoxen Kirchen an der Konferenz teilnehmen und wie der nubische Bischof Nikolaos die „Märtyrer-Kirche“ des 20.Jahrhunderts repräsentieren. In dem altnubischen Bekenntnis sind in Anordnung eines Kreuzes die Worte zu erkennen: „Das Kreuz ist […] der Verzweifelten Hoffnung, Licht denen, die in Finsternis sitzen, der Welt sicheren Grund“.[4] Im Symbol des Kreuzes ist, wie Deissmann erläutert, die Krise des 20. Jahrhunderts in ihrer Rätselhaftigkeit gedeutet. Aber die Krise hat den Aufbruch der Christenheit hervorgerufen, für den Frieden zu kämpfen, Gerechtigkeit und Heilung des zerstörten Lebens in die Welt zu tragen. Er sagt gegen Ende seiner Rede: „Diese gemeinsame, diese ökumenische *Flucht zum Kreuz* hat etwas tief Bewegendes. Sie zeigt, dass wir alle, ohne nach neuen Glaubensformeln zu trachten, begonnen haben, uns auf unser Größtes und Heiligstes zu besinnen, auf den Gekreuzigten, der das unzerstörbare Fundament unserer Einheit ist“.[5]

Die Botschaft von Stockholm (1925)

Die Text der Botschaft ist Bericht und Appell zugleich, trotz der formalen Ungleichheit und der inhaltlichen Selbstbeschränkung bahnt sie den Weg zu dem gemeinsamen Wirken der Kirchen. Vor dem Hintergrund der Erfahrungen des Ersten Weltkrieges und seiner Folgen haben Frauen und Männer, Theologen und Nichttheologen sich bemüht, die Sendung der Christenheit für das 20. Jahrhundert zu bestimmen.[6]

[3] *Stockholmer Rede*, 118.
[4] *Stockholmer Rede*, 122 (Mitglied der orientalischen Gruppe in der orthodoxen Delegation: Nikolaos, Erzbischof von Nubien).
[5] *Stockholmer Rede*, 123.
[6] Deissmann: *Stockholmer Bewegung … von innen betrachtet*, 158 -159.

Die als „Kanzelmanifest“ konzipierte Kurzfassung geht von der Nachfolge Jesu aus, von der der Auftrag an die Welt abgeleitet wird. Angesprochen werden die Arbeitgeber und Arbeitnehmer, die Wissenschaftler und Lehrer, die Eltern und die Jugend sowie die politischen Führer der Völker. Die wichtigen Bereiche der Gesellschaft sind damit benannt. Die Menschen, die in diesen Bereichen Leitungsfunktionen ausüben, werden aufgerufen, dazu beizutragen, dass Menschen in Bedrängnis eine „helfende Hand“ finden. Der Kampf aller gegen alle soll durch Zusammenarbeit überwunden werden.[7]

Der „amtliche Text der Botschaft von Stockholm“ umfasst vierzehn Thesen, die in I. Grundlegung, II. Kirche und Arbeitswelt, III. christliche Grundsätze zur Lebensführung und zur Kulturarbeit gegliedert sind.

Der 1. Teil: Die christlichen Kirchen haben versäumt, ihre Botschaft eindeutig in der Welt der Völker zur Geltung zu bringen, so dass nationaler Hass Europa beinahe zerstört hat. Menschen, die nach Wahrheit und Gerechtigkeit trachten, haben sich von „Christus ferngehalten“, weil seine „Nachfolger ihn vor der Menschheit so unvollkommen vertreten haben“. Die Kirchen wollen daher unter der Leitung des Geistes Christi zusammenarbeiten, damit die Christen und die Kirchen endlich als Nachfolger Jesu vor die Welt treten. Daher muss „der Ruf der gegenwärtigen Stunde an die Kirche ein Bußruf sein und doch ein Ruf zu einem freudigen Neuanfang aus der unerschöpflichen Kraftquelle Jesus Christus“.[8]

Der 2. Teil bestimmt, was die Nachfolge Jesu in der Industriegesellschaft bedeutet: Die Mechanisierung des industriellen Systems gefährdet den Menschen in seiner Persönlichkeit. Das einseitige Gewinnstreben, das dazu führt, dass das Kapital den Bereich der Wirtschaft beherrscht, der arbeitende Mensch aber wenig gilt. Die zerstörenden Wirkungen dieser Entwicklung sind: Sucht, Kriminalität, Auflösung der Familie und Arbeitslosigkeit. Der Einzelne hat nicht immer die Kraft, sich den zersetzenden Wirkungen entgegenzustellen. Die Wohnungsnot, die Arbeitslosigkeit und die Verwahrlosung muss das vorrangige Aufgabengebiet der Sozialarbeit und der Sozialpolitik werden. Die Bedingungen zur Erhaltung der Familie sind neu zu fassen, besondere Anstrengungen sind nötig, die höhere Wertung der „Persönlichkeit der Frau, des Kindes, des Arbeiters auf dem Gebiet der Erziehung, der Familie und des Berufes“ durchzusetzen. Ferner sind die internationalen Beziehungen von „völkischer Selbstvergottung“ zu lösen, aber auch vom „matten Kosmopolitismus“. Das Gewissen des

[7] Deissmann: *Stockholmer Bewegung … von innen betrachtet*, 128 -129.
[8] Deissmann: *Amtl. Bericht Stockholm*, 685 (Teil I).

Einzelnen gegenüber dem Staat ist zu achten. Die internationale Rechtsordnung soll das Instrument zur Lösung der Konflikte zwischen den Völkern werden, weil der Krieg diese nicht lösen kann. Wichtig ist, dass die Kirche ihren „universalen Charakter“ erkennt und verwirklicht.[9]

Der 3. Teil appelliert an alle Christen, ihrem Gewissen folgend und der eigenen Kirche treu bleibend, für die „Gemeinschaft und Zusammenarbeit“ der Kirchen zu wirken. Im Namen des „Menschensohnes, des Zimmermanns von Nazareth“ bekennt die Kirche ihre Mitschuld an der Entfremdung der Arbeiter von der Botschaft Jesu, denn sie hätte dafür arbeiten müssen, dass durch „Gerechtigkeit und Brüderlichkeit“ der einzelne Mensch und die Menschheit als Geschöpfe Gottes wahrgenommen werden. Die Konferenz ist ein Anfang. Je näher wir Christen dem „gekreuzigten Christus kommen, umso näher kommen wir einander“ …[10]

Die Analogie der Botschaft zur Rede Deissmanns ist unverkennbar, vor allem die Bezugnahme auf die biblische Tradition, die im Verständnis der Nachfolge Jesu und im Symbol des Kreuzes zum Ausdruck kommt. Als Ganzes ist die Botschaft der Ausdruck der Überzeugungen und Hoffnungen der Weltkonferenz, welche die Vorstellung von der „Weltchristenheit“ artikuliert und die Aufgabe der christlichen Kirche in der Industriegesellschaft der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts konzipiert hat.

Rede Deissmanns in Lausanne (1927)

Deissmann hatte in der Kirchenkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung für die zweite Sektion mit der Thematik „The Church’s Message To The World - The Gospel“ gearbeitet. Im Rahmen dieser Aufgabe hielt er die Rede, um die Arbeit an der Botschaft zu strukturieren. Das Sekretariat Faith and Order gab im Juli 1927 den Druck der Rede Deissmanns auf der Grundlage seines Manuskriptes und die Gesamtdokumentation der Konferenz im September 1927 heraus. Nach der Rede Deissmanns, allerdings in seiner Abwesenheit, wurde der „Ruf zur Einheit“ und die „Botschaft von Lausanne“ in der Vollversammlung der Kirchenkonferenz erörtert. Der „Ruf zur Einheit“ war das einzige Dokument, das verabschiedet werden konnte. Die „Botschaft“

[9] Deissmann: *Amtl. Bericht Stockholm*, 685 - 686 (Teil II).
[10] Deissmann, *Amtl. Bericht Stockholm*, 686 - 688(Teil III).

sowie die anderen Kommissionsberichte wurden entgegengenommen und den an der Konferenz beteiligten Kirchen zur Weiterarbeit empfohlen.[11]

Die Rede Deissmanns ist so angelegt, dass die Delegierten der zweiten Kommission auf die Grundlagen der „Botschaft“ im Neuen Testament nach der Forschungslage jener Zeit aufmerksam gemacht werden. Einleitend wird der Fragehorizont aus biblischen Begriffspaaren bestimmt. Die Wiederholung der Schlüsselsätze erhöht die Intensität der Rede. In inhaltlicher Hinsicht hebt die Erinnerung an die Vorbereitung der Konferenz das Vertrautsein des Redners mit der Thematik hervor. Die narrative Nachzeichnung des Lebens Jesu und der Apostel vergegenwärtigt den Ursprung der Christenheit. Die begriffsgeschichtliche Erörterung und der forschungsgeschichtliche Exkurs informiert über den Forschungsstand in Bezug auf das Neue Testament. Die Rede ist, wie die in Stockholm, durch eine charakteristische Metaphorik geprägt: Die Sprachbilder „Frührot“ und „Morgenlicht“ deuten an, die Vollendung der Christenheit wird in der Parusie erwartet. Die Wortverbindung „enge Täler und Schluchten“ verweist auf die lähmende Wirkung der Spaltung und das in gegenseitiger Abgrenzung der Konfessionen wirkende Misstrauen. Dagegen artikuliert die Metapher „Parallelogramm der Kräfte“ den Ruf an die Christen, ihre Kräfte zu konzentrieren und die Einheit zu wagen.

Deissmann eröffnet seine Rede mit drei Begriffseinheiten, welche die Strukturelemente der Argumentation bilden: „Kirche und Welt“, „Botschaft Jesu und Botschaft der Kirche“ und das „Evangelium“. Sie werden in sechs Gedankenschritten entfaltet.

Die Beziehung Jesu zu Johannes dem Täufer kennzeichnet den prophetisch-messianischen Charakter der von Jesus ausgegangenen Bewegung. Jesus, der „Sohn des galiläischen Zimmermanns“ hat durch seinen Bußruf die Menschen jener Zeit aufgewühlt. Er hat Gottes Reich angekündigt. Die Botschaft durchdringt die Welt, getragen von einer unscheinbaren „Kultgemeinde“, die auf den kommenden Christus wartet.

---

[11] Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne, 03.-21.08.1927ist dokumentiert:
Rede Deissmanns: „Die Botschaft der Kirche an die Welt: Das Evangelium“ am 04.08.1927 nach einem Manuskript im Nachlass, Juli 1927 [Nr. 1151], das durch das Sekretariat Faith and Order, Boston Juli im Druck herausgegeben worden ist. (Dokument, Juli 1927, 3 -24) [Nachlass-Nr. 849] (zitiert: Rede in Lausanne);
Report, Subject I (The Call To Unity), 20.08.1927 adopted by the full Conference and Subject II (The Church’s Message To The World:The Gospel), 19. 08.1927 received by the full Conference: Reports, Press Bureau of the World Conference on Faith and Order, Boston, September 1927, 6-9 [Nachlass-Nr. 849] (zitiert: Botschaft von Lausanne); vgl. H. Sasse: *Amtl. Bericht Lausanne*, 62, 530f.

Die etymologischen Erklärungen des Begriffs „Evangelium“ zeigen, dass das englische Wort „gospel“ die Grundbedeutung des griechischen Wortes „euangelion“ sinngetreu übersetzt in der Bedeutung „gute Zeitung, gute und frohe Nachricht“. Das Evangelium ist daher kein theologisches Prinzip oder geschichtsphilosophische Idee, keine Weltanschauung, sondern der Buß - und Heilsruf Jesu. Die Forschung hat diesen ursprünglichen Sinn wiederentdeckt.[12]

Die Predigt der Apostel ist im Sinne Jesu „eschatologisch“ ausgerichtet. Sie deutet auf das „Kräfteparallelogramm“ von Ernst und Freude, wenn in der persönlichen Christuserfahrung Zeit und Ewigkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit verschmelzen. Die Metapher „Kräfteparallelogramm“ bezeichnet in Anlehnung an Paulus die Spannung zwischen pneumatischer Gegenwart Christi und der in der Parusie erwarteten Vollendung der Welt.

Als Exkurs setzt sich Deissmann mit der These vom „doppelten Evangelium“ auseinander; Adolf von Harnack hat mit dieser Formel das Problem zu erklären versucht, dass sich die Botschaft Jesu von der Verkündigung des Christus durch die Apostel unterscheidet. Deissmann sagt dazu, dass er im Urchristentum nicht zwei „Typen des Evangeliums“ erkennen kann, die historisch aufeinander folgen. Vielmehr sind „zwei Ausdrucksformen des einen Evangeliums“ festzustellen. Harnacks These könne das Missverständnis entstehen lassen, dass die Geschichte des Urchristentums nach dem Modell des „historischen Fortschritts“, d. h. nach dem Modell zeitgenössischer Geschichtsforschung erklärt werde. Dafür gebe es keinen Anhaltspunkt in der urchristlichen Tradition.[13]

---

[12] *Rede in Lausanne*, 9 -12 (vgl. H. Sasse: *Amtl. Bericht Lausanne*, 128 -130).

[13] *Rede in Lausanne*, 16 -18
In 16 Vorlesungen für Studierende aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 hatte v. Harnack die Standortbestimmung des Christentums vorgelegt: Das Evangelium wird in Beziehung zur Weltsicht um 1900 gesetzt und auf die soziale Frage, auf die Rechts- und Gesellschaftsordnung sowie auf die Kultur bezogen. Zur Frage der „Botschaft Jesu“ in ihrem Verhältnis zur kirchlichen Christologie ist herausgearbeitet: Jesus hat Gott als Vater aller Menschen und ihre Gotteskindschaft angesagt sowie den „unendlichen Wert der Menschenseele“ verkündet. Die Christologie der Apostel und der Kirche hat Christus als Erlöser interpretiert (vgl. Paul Drews, Besprechung der Vorlesungen, in: Ch W 14.Jg. Nr. 46 (15.11.1900), 1082-1085). Neuerdings ist der Sachverhalt so erklärt worden: Harnack hat die zweifache Betrachtungsebene angewandt, das „Evangelium“ (1.Ebene) und das „Evangelium in der Geschichte“ (2.Ebene). Die Verkündigung Jesu wird so als geschichtliche Voraussetzung des Christentums dargestellt, ohne den inneren Zusammenhang der Verkündigung Jesu und ihre Entfaltung in der christlichen Geschichte in Abrede zu stellen. (vgl. Claus-Dieter Osthövener, Art., „Adolf v. Harnack als Systematiker“, in: ZThK 99. Jg. 2002, 306 -308, 316 -317).

Deissmann betont, das Evangelium ist geschichtlich „verwurzelt“ in dem Gebetsruf „Dein Reich komme“ und in dem messianisch-endzeitlichen Ruf „maranatha“ des Urchristentums. Deissmann erläutert: „In einer providentiellen Geschichte von fast zwei Jahrtausenden ist die *Maranatha-Gemeinde von Jerusalem* als Kultgemeinde Jesu Christi Weltkirche geworden, ökumenische Kirche, und hinter jeder ihrer Lebensäußerungen steht irgendwie ihr Charakter indelebilis als Kultgemeinde des gekreuzigten und lebendigen Herrn Jesus Christus“.[14]

Die Kirchenkonferenz nennt Deissmann den Beginn des Aufbruchs der Christenheit, die dem prophetischen Ruf Jesu folgt und diese Botschaft Jesu in die Welt trägt. Insofern erweisen sich die Christen als Mitarbeiter Gottes, die ihre Sendung im 20. Jahrhundert verstanden haben.

Die Botschaft von Lausanne (1927)

Der „Ruf zur Einheit“ hebt hervor, dass die Kirchen der Missionsgebiete die Spaltung der Christen als belastendes Erbe der Kirchen Europas bezeichnet und erwogen haben, eigene Wege zu gehen. So trägt die Kirchenkonferenz die hohe Verantwortung für den Zusammenhalt der Kirchen. Der Ruf zur Einheit muss daher gehört werden.[15] In der „Botschaft von Lausanne“ wird ausgeführt: Die Konferenz Faith and Order ist verantwortlich für die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses von Christus. Sie stellt den Grundgedanken voran: *Die Botschaft der Kirche ist das Evangelium Jesu Christi. Sein Weg als Retter der Welt ist die Grundlage des christlichen Glaubensbekenntnisses*, der durch christologische Aussagen entfaltet wird. Der geschichtliche Jesus verkündet das Reich Gottes. Der gekreuzigte und auferstandene Christus siegt über Sünde und Tod. Dem folgt der soteriologische Gesichtspunkt, indem das Wirken Christi so ausgelegt wird, dass er den Frieden in die Herzen der Menschen bringt und sie befähigt, sich für die Mitmenschen einzusetzen. Im Schlussteil der Botschaft wird das Evangelium als die „sichere Quelle“ zur sozialen Erneuerung bezeichnet, denn das Evangelium vermag die „verwüstete Gesellschaft zu heilen“. Deshalb sollen die Kirchen der „Angst der gegenwärtigen Gesellschaft“ einfühlsam, ebenso mit intellektueller Ernsthaftigkeit und Verantwortungsbewusstsein begegnen.

[14] *Rede in Lausanne*, 20, Zeile 1-7 (19 -21).
[15] *Ruf zur Einheit*, 6 (5. Absatz).

In dieser Wendung zur Welt ist die Kirche durch „Inspiration“, also durch die Leitung des Geistes Christi getragen. Der Grundgedanke der Botschaft kommt so zum Ausdruck: „The message of the Church to the World is and must always remain *The Gospel of Jesus Christ* […] It is more than a philosophical theory; more than a theological system; more than a programme for material betterment. The Gospel is rather the gift of a new world from God […]”.[16]

Der Blick auf die Rede Deissmanns und auf „Rufe zur Einheit” sowie auf die „Botschaft von Lausanne“ zeigt: Die Aktualisierung der christlichen Botschaft, die der Neutestamentler Deissmann dargelegt hat, ist so in der Arbeit der Kirchenkonferenz aufgenommen worden, dass im Bekenntnis zu dem gekreuzigten und auferstandenen Christus sich die Kirche ihrer Sendung an die Welt bewusst wird. Das Verständnis des Evangeliums als Gabe der „neuen Welt aus Gott“ und die Abgrenzung zum theoretischen System und zum Sozialprogramm ist anerkannt worden. Die intendierte Beziehung von Faith and Order zu Life and Work ist so formuliert, dass der Dienst der Kirche in der Gesellschaft mit der „Inspiration“ durch ihren Stifter begründet wird.

[16] *Botschaft von Lausanne*, Zeile 22-26 (Zeile 1-2).

5.5.3 Der Diskurs in den britisch-deutschen Theologenkonferenzen (1927-1928)

In der Endphase der Konferenz Life and Work 1925 in Stockholm hatte George K. A. Bell vorgeschlagen, dass anglikanische, lutherische und reformierte Theologen in Canterbury an der Klärung theologischer Grundlegung der Bewegung Life and Work weiterarbeiten. An der Theologenkonferenz in Canterbury im April 1927 nahm Deissmann nicht teil, um jüngeren Theologen, die nicht bei der Vorbereitung und Durchführung der Stockholmer Konferenz beteiligt waren, Gelegenheit zu geben, an der Grundlegung zu arbeiten. Sein Briefwechsel mit Bell und K.L. Schmidt erörterte vorbereitend die geplante Thematik in Canterbury. Dazu verfasste Deissmann die Problemskizze des Arbeitsauftrages „Das Wesen des Reiches Gottes und seine Beziehung zur menschlichen Gemeinschaft“, die seinem Grußwort an die Teilnehmer integriert war. Ferner wurde als Anlage seines Briefes an Heinrich Frick der Entwurf des Berichts zu den Beratungsergebnissen in Canterbury niedergelegt. Die folgende Theologenkonferenz in Eisenach im August 1928 hatte Deissmann vorbereitet und geleitet. In seinem Schreiben an die schwedische Universität Lund legte er dar, dass er die Mitarbeit der skandinavischen Lutheraner für den Problemkreis der Christologie für wichtig halte, um die Gesichtspunkte der anglikanischen und der protestantischen Theologen aus Deutschland zu ergänzen und im Rahmen der Baltischen Theologenkonferenz 1929 daran weiterzuarbeiten. Zudem beantragte er beim Auswärtigen Amt in Berlin die Einreiseerlaubnis für die britischen und skandinavischen Theologen, das diese „europäische“ Konferenz nach Vorlage von Manuskripten der Teilnehmer sogar finanziell unterstützt hatte. Der Bericht im Januar 1928 fasste die Vor-

bereitungen für Eisenach zusammen.[1] Die Arbeit der britisch-deutschen Theologenkonferenzen in Canterbury und in Eisenach wurde durch Bell und Deissmann in dem Werk „Mysterium Christi“ dokumentiert. Die Konferenz in Lausanne hatte gezeigt, dass der Dialog der Kirchen auf zunächst nicht überwindbare Schwierigkeiten gestoßen war. Die Herausgeber erläuterten[2]: Der Titel orientiere sich an Kolosser 4, 3 (Epheser 3, 4). Der intensive wissenschaftliche Diskurs über das „Reich Gottes“ und die „Christologie“, ebenso die persönlichen Begegnungen, haben die Teilnehmer bereichert. Die Dokumentation sei Ausdruck der Freundschaft der Fachleute, die als Exegeten, Systematiker und Praktische Theologen die zentralen Themen der Bewegung Life and Work wie Faith and Order erörtern und dabei auf ihre Unabhängigkeit Wert legen wollen. Die Dokumentation sei nicht durch die Kirchen legitimiert, sondern in der Verantwortung der beiden Herausgeber zur Passionszeit 1930 veröffentlicht worden.

In den Beratungen der Kirchenkonferenzen in Stockholm und Lausanne wurden die Begriffe „Reich Gottes“ und „Evangelium“ nicht näher bestimmt. Die britisch-deutschen Theologenkonferenzen nahmen sich dieser Aufgabe an. Deissmann schrieb an die Teilnehmer der Konferenz in Canterbury, dass in der Stockholmer Bewegung das Problem des Reiches Gottes angesprochen, aber nicht geklärt wurde. Die Beratungen mögen das Ziel verfolgen, dass die verschiedenen Auffassungen vom Reich Gottes zu dem „Parallelogramm der ökumenischen Kräfte“ vereinigt wer-

[1]Deissmann, *Amtl. Bericht Stockholm*, 657 (Anm. Nr.150): Vorschlag Bell’s am 29.08.1925 zur Theologenkonferenz in Canterbury, 02.- 09.04.1927; Briefwechsel Deissmanns mit Bell, Berlin, Lambeth Palace, 25.+28.03.+01.04.1927 und mit Karl Ludwig Schmidt, Berlin,London,Jena 09.+11.02.+12.+23.04.1927; Brief Deissmanns an Heinrich Frick (Prof.i.Gießen) mit Anlage, in der ein Entwurf des Berichts über die Arbeitsergebnisse in Canterbury, Berlin 28.04.1927 [Nachlass-Nr. 365] enthalten ist; ferner Karl Ludwig Schmidt, Bericht, „Britisch-Deutsche Theologenkonferenz in Canterbury“, 02.-09.04.1927, in: *ThBl* 6.Jg Nr.5 (Mai 1927), 1927, 113 -142

Schreiben Deissmanns an die schwedische Theol. Fakultät Lund, Berlin 25.01.1928 und Antrag an das Auswärtige Amt, Berlin 27.01.1928 sowie Bericht Deissmanns über die Vorbereitungen für Eisenach, 1.Teil (15.01.1928), 2.Teil (20.01.1928) [Nachlass-Nr. 726], die vom 11.-18.08.1928 durchgeführt worden ist.

Hermann Sasse wirkte in Canterbury und in Eisenach als Dolmetscher, seine Arbeit war eine wichtige Voraussetzung für die Dokumentation der Konferenzen. (Die dem Auswärtigen Amt vorzulegenden Manuskripte sind nicht in [Nr.726] erhalten. Die Initiative des Auswärtigen Amtes ergab sich aus dem Interesse an einem besseren Deutschlandbild im Ausland in der europäischen Entspannungsphase zwischen 1926 und 1928.)

Deissmann, Bericht, „Britisch-Deutsche Theologenkonferenz vom 11.-18.08.1928 in Eisenach“, in: *Th Bl* 7.Jg. Nr.10, 1928, 237-282; vgl. Deissmann, Art., „Anglikanismus und Luthertum“ (Vortrag anlässlich des Church Congress in Cheltenham, 05.10.1928), in: *Th Bl* 7. Jg. Nr. 11, 1928, 293f.

[2] „Mysterium Christi“. Christological Studies by British and German Theologians, ed. by George K. A. Bell and Adolf Deissmann, London 1930 / Mysterium Christi. Christologische Studien britischer und deutscher Theologen, hg.v. George K. A. Bell und Adolf Deissmann, Berlin 1931, Vorwort und 4-6, 10-12 (Deissmann, „Der Name Jesus“, exegetischer Beitrag, in: *Mysterium Christi,* 13-41 und Bell, „Die Aufgabe der Theologie heute in der Kirche“, praktisch-theologische Beitrag, in: *Mysterium Christi*, 335-344).

den. Es sei dabei zu bedenken, dass nicht die Kraft des Menschen, sondern die Gnade Gottes die „Antriebskraft“ für das Reich Gottes sei. Er betonte: „Ich habe den besonderen Wunsch, dass namentlich die Frage gefördert werde, inwieweit die Königsherrschaft Gottes die Dinge in dieser Zeitlichkeit beeinflusst. […] Ich mache keinen Hehl daraus, dass ich persönlich mit der Stockholmer Botschaft an die Christenheit den Primat des christlichen Ethos vertrete“.[3] Deissmann intendierte, dass ausgehend von der Arbeit in Stockholm die Aufgabe des Christen in der Gesellschaft durch die Reflexion der „Königsherrschaft Gottes“ genauer bestimmt wird.

In Canterbury wurden die Bedeutungsebenen des Reiches Gottes so differenziert:

- Reich Gottes in der Verkündigung Jesu im innerweltlichen und überweltlichen Sinn
- Reich Gottes in der Verkündigung der Apostel, in der altchristlichen und mittelalterlichen Kirche als Orientierung zur Lebensordnung und als endzeitliche Erwartung der Vollendung der Welt
- Reich Gottes bei Martin Luther im Horizont von Gericht und Gnade
- Reich Gottes in der Gesellschaft und im Verhältnis von Kirche und Staat

Nach der Arbeit an der Begriffsgeschichte des Reiches Gottes wurde die Gegenwartsbedeutung erörtert, um den Begriff als Leitgedanke zur Gestaltung der Gesellschaft des 20. Jahrhunderts anwenden zu können.

Die Fachleute der verschiedenen theologischen Disziplinen erzielten das von allen Teilnehmern anerkannte Ergebnis: Jesus hat das Reich Gottes als erfüllt und noch ausstehend, als Gegenwart und Zukunft Gottes verkündet. Die Apostel haben nicht das revolutionäre Ende der Welt bezeugt. Das Reich Gottes ist nicht schon in den innerweltlichen Strukturen verwirklicht. Es ist anders, als das, was man von mensch-

[3] Deissmann: „An die Teilnehmer der Britisch-Deutschen Theologischen Woche“ in Canterbury, 28.03.1927, 1. Seite, 2. Abschnitt und 2. Seite, letzter Abschnitt [Nachlass-Nr. 365]; vgl. Briefwechsel mit Bell, 25.+28.03.+01.04.1927 und mit K.L.Schmidt, 09.+11.+19.02.+23.04.1927 [Nachlass-Nr. 365] (Der in Anlehnung an den paulinischen Begriff *dynamis* geprägte Ausdruck „Parallelogramm der Kräfte“ zur Bezeichnung der Spannung zwischen pneumatischer Gegenwart und Zukunft Christi zur Vollendung der Welt erfährt in dem Brief vom 28.03.27 die Verschiebung der Bedeutung im Sinne der Antriebskräfte für die Ökumenische Bewegung, wieder in einer Spannung zwischen dem Wirken Gottes und dem Wirken des Menschen.).

lichen Ordnungen erwarten kann. Es ist das kritische Element in allen Ordnungen des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens.[4]

Die Frage nach der „Kirche in der Welt“ konnte nicht einvernehmlich geklärt werden. Die anglikanischen Theologen lehnten, anders als die lutherischen, die Unterscheidung von „sichtbarer und unsichtbarer Kirche“ ab. Die Anglikaner wiesen darauf hin, dass diese in den biblischen Schriften nicht belegt sei. Sie gehe eher auf den Religionsbegriff der Aufklärung zurück. Die lutherische Theologen betonten, dass sie in der Differenz von „sichtbarer und unsichtbarer Kirche“ die noch ausstehende Vollendung des Reiches Gottes artikulieren, sie gestanden aber zu, dass die Ausformung des Modells von der unsichtbaren Kirche durch die Aufklärung beeinflusst sei. Die lutherischen Theologen hatten Schwierigkeiten zu erkennen, dass die Erfahrung des Menschen von der Erlösung, die ihm durch Wort und Sakrament vermittelt wird, die Auffassung von der geschichtliche Gestalt der Kirche einschließe. Als vorläufiges Ergebnis wurde formuliert: Die protestantische Theologie, die sich oft „kirchenfremd“ darstelle, möge ihr Verhältnis zur Kirche überdenken. Die unterschiedlichen Sichtweisen in Bezug auf das Kirchenverständnis resultieren nicht aus nationalen Bedingtheiten, sondern aus verschiedenen Glaubenserfahrungen.[5]

Zum Fragenkreis der Theologenkonferenz in Eisenach stellte Deissmann heraus, dass das Problem der Christologie unter verschiedenen Gesichtspunkten zu bearbeiten sei, denn der Differenzierung historischer und systematischer Methoden in den theologischen Disziplinen müsse Rechnung getragen werden. Unter seiner Leitung wurde geplant, die biblisch-exegetischen, dogmengeschichtlichen und die praktisch-theologischen Aspekte der Christologie zu erörtern. Es sollte untersucht werden: Jesus in Kontext des zeitgenössischen Judentums, der Messianismus Jesu in der Relation zur Passion und Erhöhung als Christus. Ferner war zu prüfen, ob der Begriff „Christusmystik“ zur Interpretation der paulinischen Christologie geeignet sei. In den christologischen Fragen wurde, wie Deissmanns Bericht hervorhob, Übereinstimmung in den historischen Methoden und den entsprechenden Ergebnissen erzielt, so

[4] Bericht, „Theologische Woche in Canterbury“ als Anlage des Schreibens Deissmanns an H. Frick, Leipzig, den 28.04.1927 (Absatz I und II) [Nachlass-Nr. 365 (346)]; cf Correspondence Deissmann, Bell 12+27/ 28 July 1926 [LPL *Bell Papers*, Vol. 62, 2,7f.] und (“Private”) Brief Report of Conference between German and English Theologians at the Deanery Canterbury April 4-9, 1927 [LPL *Bell Papers*, Vol. 62, 250-287] (Der Bericht Deissmanns und der Report Bell’s sind als grundlegendes Material in „Mysterium Christi“ eingearbeitet.).

[5] Bericht, „Theologische Woche in Canterbury“, 28.04.1927 (Absatz III) [Nachlass-Nr. 365 (346)].

dass der Versuch gemacht wurde, gemeinsame Grundsätze für die „Christuspredigt“ im 20. Jahrhundert zu formulieren.[6]

Aus der von Bell und Deissmann besorgten Dokumentation der Arbeit der britisch-deutschen (und skandinavischen) Theologenkonferenzen in Canterbury und Eisenach können im vorliegenden Zusammenhang die differenzierten exegetischen, systematischen und praktisch-theologischen Beiträge nicht berücksichtigt werden. Die Erörterung beschränkt sich auf die Ausführungen der Herausgeber. Diese hoben hervor: Die Konferenz in Canterbury habe die Wortverbindung „Reich Gottes“ als „Denkform“ aufgefasst, durch die der historische Jesus und der verkündete Christus vermittelt werde. Im Gebet „Dein Reich komme“ und in dem urchristlichen Ruf „Maranatha“ werde die geschichtliche Existenz und die pneumatische Gegenwart Jesu Christi in dem religiösen Erlebnis zusammengefügt. Die Konferenz in Eisenach habe das biblische Zeugnis von Christus mit der altkirchlichen und reformatorischen Christologie in Beziehung gesetzt und ihre soteriologische Bedeutung herausgearbeitet. Die paulinische Sprachform für das Erlösungswerk Christi „Christus für uns“ und „Christus in uns“ habe die Herausgeber veranlasst, den Titel „Mysterium Christi“ zu wählen.[7]

Deissmann führte im Nachwort seines exegetischen Beitrages „Der Name Jesu“ aus, die Beiträge der Theologen verschiedener Kirchen haben übereinstimmend deutlich gemacht, dass christologische Überlegungen bei dem „historischen Jesus“ und seiner galiläischen Umwelt ansetzen müssen. Die Fragestellung zuspitzend sagte er: „Als Ganzes aber scheint mir die Arbeit mit ihrer Linienführung vom Personennamen Jesus zum Kultnamen Jesus Christus den Weg anzudeuten, den die Urgeschichte unserer Religion gegangen ist “.[8]

Bell stellt in seiner Abhandlung über das Verhältnis von Theologie und Kirche heraus: Die Bedingungen und Erscheinungsweisen der „säkularisierten Gesellschaft“ provozieren die Theologen, über die Geltung der christlichen Botschaft nachzuden-

[6] Deissmann, „Vorbereitungsprotokoll“ vom 15.+20.01.1928 und Entwurf des Kurzberichtes der Theologenkonferenz in Eisenach, 18.08.1928 [Nachlass-Nr. 726]; vgl. Deissmann, Gesamtbericht, in: *Th Bl* 7. Jg. Nr. 10, 1928, 237-282.

[7] *Mysterium Christi*, Vorwort und 5.

[8] *Mysterium Christi*, 40-41 (vgl. Christologie und Soteriologie in den Beiträgen dieser Dokumentation, 223 -224, 236 -237, 331- 332)

Aufschlussreich zum Verständnis des Ausdrucks „Christus-Mystik“ als Interpretament der paulinischen Theologie bei Deissmann ist das Manuskript, Blatt 32 [Nachlass-Nr. 840] mit dem Titel „Die deutsche Theologie und die Einheit der Kirche“, 1918: „Wir Protestanten nennen gern Paulus unseren Apostel, und wir tun das gewiß nicht mit Unrecht. Aber Paulus gehört mindestens ebenso sehr den Katholiken, eben durch jene Christusmystik […] Wo der Protestant eine mystische Pauluszeile unter das doctrinäre Mikroskop nimmt, um eine einzige Lehre des Paulinismus zu ermitteln, da hört der Katholik Töne, die ihm aus dem Halbdunkel des Messe-Erlebnisses vertraut sind.“

ken. Die Freiheit der Theologie sei zu beachten, aber die theologische Arbeit müsse in ihrer Beziehung zur Kirche konzipiert werden. Die neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse seien daher mit Geduld und Umsicht zu prüfen, wie sie auf die christliche Lebensführung der Kirchenmitglieder wirken. Die Theologie habe die wichtige Aufgabe, mit wissenschaftlichen Mitteln die Welt zu verstehen und die religiösen Erfahrungen zu deuten.[9]

Die Bewegungen Life and Work sowie Faith and Order sind im Begriff „Reich Gottes" vermittelt gedacht. Im Laufe des Dialoges der Kirchen hat sich die Überzeugung herausgebildet, dass der biblische Begriff nicht in dogmatische Lehrsysteme gefasst werden kann und daher nicht die gegenseitige Abgrenzung der Konfessionen rechtfertigt, sondern er ist als Impuls zur Erneuerung des Glaubens und der Weltorientierung interpretiert worden. Das im Dialog der Kirchen die Konfessionen übergreifende Verständnis des „Reiches Gottes" und des „Evangeliums" hat den Ausdruck gefunden: Die Königsherrschaft Gottes bringt den himmlischen und irdischen Bereich zusammen. Sie kennzeichnet Jesu Leben und Werk, der die Gotteskindschaft aller Menschen verkündet und durch Kreuz und Auferstehung Gottes Treue zu den Menschen bestätigt hat.[10]

[9] Bell, „Die Aufgabe der Theologie heute in der Kirche", in: *Mysterium Christi*, 335 -344.

[10] Frank Theodore Woods, „Leading Voice: It's God who builds the Kingdom but He calls men to be His instruments", in: *Stockholm. Internationale, sozial-kirchliche Zeitschrift*, hg.v. Ad. Keller, A. E. Garvie, E. Gounelle Volume I,1, Göttingen. London. Chicago 1928, 2 (Leitwort der Zeitschrift).

5.5.4 Die Bewegungen Life and Work wie Faith and Order nach den Kirchenkonferenzen in Stockholm und in Lausanne, das Erreichte und noch nicht Erreichte (1925-1929)

Die Vorstellung von der Weltchristenheit ist durch die Kirchenkonferenzen Stockholm und Lausanne profiliert worden. Sie beinhaltet, dass altkatholische, anglikanische, orthodoxe und protestantische Kirchen aus allen Kontinenten die Einigungsbemühungen als ihre Aufgabe angenommen haben. Deissmann hat mit Bell, Brent, M. Dibelius, K. L. Schmidt sowie mit Siegmund-Schultze, Söderblom und Germanos erörtert, dass es vor der Weltöffentlichkeit wichtig ist, die Einigungsbemühungen fortzusetzen. Wie sich die Vorstellung von der Weltchristenheit im Diskurs um ihre Realität nach den Kirchenkonferenzen entwickelt hat, wird im Folgenden dargelegt. Die Diskussion über die Möglichkeiten und Grenzen der Einigung ist vor allem in der Zeitschrift „The Christian Union Quarterly“, in deren Herausgeberkreis die genannten Persönlichkeiten mitgearbeitet haben, und in der von Siegmund-Schultze herausgegebenen Zeitschrift „Die Eiche“ geführt worden. Zudem ist Bell’s Dokumentation zur Einigungsbemühung von Bedeutung.

Die Kirchenkonferenzen in der Perspektive von Teilnehmern protestantischer und anglikanischer Prägung

Die in der Geschichte begründeten, begrenzten Standpunkte müssen überwunden werden, denn die Christenheit wird im 20. Jahrhundert herausgefordert. Die Dringlichkeit der Aufgabe, die Einheit zu suchen, wird in folgende Worte gefasst: „In these days of an agonizing world - Christ is supreme and to Him our loyalties belong - above Eastern Orthodox, above Roman Catholicism, above Anglicism, above Protestantism.”[1]

Die Bewegungen Life and Work und Faith and Order werden als prophetische Bewegungen verstanden, durch die Christen auf die Herausforderungen des 20. Jahrhunderts geantwortet haben. Die Einigungsbestrebungen sind in den Denominationen der Vereinigten Staaten vorgeformt worden, indem presbyteriale, kongregationalistische, anglikanische und orthodoxe Gemeinschaften zusammenge-

[1] Peter Ainslie (Editor’s Notes), in: *The Christian Union Quarterly*, Vol. XV, No 2, October 1925, 125; dazu “Barries Named And Their Remedies”, in: *The Christian Union Quarterly* Vol. XVI No 3, January 1927, p. 229-244 (cf Vol. XVII No 1, July 1927, p. 5 -13 / Vol. XVII No 2, October 1927, 117- 119).

arbeitet haben. Der Federal Council „symbolisiert" die Gestalt der Kirche, in der jede Denomination nach Lehre und Verfassung ihre Eigenständigkeit bewahrt und sich doch zur gegenseitigen Anerkennung und zur Zusammenarbeit in der Gesellschaft verpflichtet hat: „To bring the Christian Church of America into united service of Christ and the World. To encourage […] mutual counsel concerning the spiritual life and the religious activities of churches. To secure all larger combined influence for the Churches of Christ in all matters affecting the moral and social conditions of the people".[2]

Das Wirken der nordamerikanischen Denominationen, die Anstöße des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit und die Vorarbeit der COPEC-Bewegung haben zum Aufbruch der Christenheit verholfen, die Zusammenarbeit und die Suche nach den gemeinsamen Glaubensgrundlagen zu wagen. Die protestantischen Kirchen lernen das kirchliche Leben der anglikanischen Weltgemeinschaft und der altkatholischen Kirche kennen. Diese erfahren, der Protestantismus ist nicht durch Rationalismus und Subjektivismus in seinem religiösen Leben gelähmt, sondern durch die persönliche Bindung an Christus und von Gewissensernst in ethischen und ekklesiologischen Fragen geprägt. Die Kirchen in Westeuropa und Nordamerika sind der orthodoxen Spiritualität begegnet und dadurch bereichert worden.[3] Die Bewegung Life and Work ist durch die Formulierungen charakterisiert: „brotherly message to all followers of Christ" als Voraussetzung für die Gemeinschaft der Alten und Neuen Welt, des Nahen und Fernen Ostens, also der Weltchristenheit. Die Bewegung Faith and Order ist gekennzeichnet durch das Bild des Weges: „We have but taken a step on a long journey […] the Conference was only a new starting point".[4] Das Bild „auf dem Weg sein" hat sich als Kennzeichen der Ökumenischen Bewegung der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts durchgesetzt. An der sozialen Relevanz der christlichen Botschaft soll weitergearbeitet und die Suche nach den gemeinsamen Glaubensgrundlagen im offenen Dialog fortgesetzt werden. In Lausanne im Vergleich zur

[2] William Adams Brown, Art., „The Soul Of The Federal Council", in: *Christian Union Quarterly* Vol. XVI No 1, July 1926, 17 (13-20).

[3] Ad. Keller, Art., „Die Kirchenkonferenz Stockholm (1925) und Lausanne (1927)", in: *Kirchenblatt der reformierten Schweiz*, Bern 08.09.1927, und in: *Die christliche Stimme* (Organ der Weltbund-Sektion in der Schweiz), Winterthur Dezember 1927;
Zusammenstellung der Kommentare der allgemeinen und kirchlichen Presse zu Stockholm und Lausanne, in: *Die Eiche* 15.Jg. Nr. 4 1927, 427-431, 440-442 und in: *The Christian Union Quarterly* Vol. XVII No 2, October 1927, p. 238-258 (vgl. *Die Eiche* 16.Jg. Nr. 2 1928, 233).

[4] Bell, *Documents on Christian Unity*, Second Series No 144 „The Universal Christian Conference On Life And Work: The Message of the Conference August 29, 1925; dazu *Documents*, Second Series No 91-101 (Concluding statements No 100) „The World Conference On Faith And Order" August 3-21, 1927; vgl. (Ed.) Peter Ainslie, „What Members of the Conference Say", in: *The Christian Union Quarterly* Vol. XVII No 2, October 1927, p. 246-247, 251.

Vergangenheit in der Geschichte der Kirche ist „the change of temper“, die Veränderung der Einstellung zueinander erfahren worden. In dem Bestreben, aufeinander zuzugehen, sind alle Delegierten zur gemeinsamen Mahlfeier eingeladen gewesen. Doch diese Gemeinsamkeit ist noch nicht erreicht worden. Nach wie vor wird die „Tragödie der Christenheit“ erlebt, dass sie in der Mahlfeier getrennt bleiben. Die vollständige Kirchengemeinschaft kann erst gelingen, wenn die Menschen in den verschiedenen Kirchen in ihren Überzeugungen gewonnen werden, denn sie stehen in zwei „Treuebeziehungen“, in der Treue zur eigenen Konfession und zur universalen Kirche Christi. Die Erfahrung "the change of temper" ist vor allem der Leitungskompetenz von Ch. Brent und A.E. Garvie zu verdanken. Brent’s Methode des Zusammenführens der Positionen (to confer and conference) statt ihres Zusammenstoßes (controversy) hat zum Gelingen der Konferenz von Lausanne beigetragen.[5] Die amerikanischen Presseorgane haben darauf Wert gelegt, dass die Eröffnungspredigt von Charles Brent in Lausanne der Weltöffentlichkeit bekannt gemacht wird. Sie ist als „Ruf des Propheten" bezeichnet worden, dem allerdings nur eine Minderheit der Delegierten gefolgt ist. Brent hat in der Auslegung von Joh 17, 20-23 den „Ruf Gottes" zur Einheit der Christen als Hoffnung für die Menschheit interpretiert, sofern die Christen der Leitung des Geistes Gottes folgen. Die Pressestimmen Nordamerikas halten als Ergebnis der Konferenz von Stockholm und Lausanne fest: Die Repräsentanten der christlichen Glaubensgemeinschaften haben die Meinungsverschiedenheiten in gegenseitiger Wertschätzung diskutiert. Die Zusammenarbeit in

[5] P. Ainslie, „The Voices of Press“, in : *The Christian Union Quarterly* Vol. XVII No 2, October 1927, 238-258: WilliamT.Manning (anglikanischer Bischof von New York, Delegierter in Lausanne), „Interview“, in: *Churchman* (Kirchenzeitung der Protestant American Episcopal Church), New York 13.08.+24.09.1927 and Charles Gore (Prof. in London, anglikanischer Delegierter in Lausanne), Art., „The World Conference on Faith and Order”, in: *The Times* August 26, 1927 und in: *The Guardian* August 26, 1927;
Alfred Ernst Garvie (Prof. in London, President of British Congregational Union, Delegierter in Stockholm 1925 und Präsidiumsmitglied in Lausanne 1927), Art., „The World Conference on Faith and Order“, in: *The Christian World* (brit. Interdenominationale Zeitschrift), London 25.08.+15.09.1927 and James Vernon Bartlet (Prof. in Oxford, British Congregational Union, Delegierter in Stockholm 1925 und in Lausanne 1927), Art., „The World Conference on Faith and Order”, in: *The Times* August 26, 1927;
Henry Lunn (Missionsarzt, British Methodist, Delegierter in Stockholm 1925 und in Lausanne 1927), Art., „The World Conference“, in: *The Review of Churches* (brit. interdenominationale Zeitschrift), London October 1927).

sozialethischen Fragen hat die Suche nach der gemeinsamen Glaubensgrundlage verstärkt.[6]

Festigung der anglikanischen Weltgemeinschaft in Konkurrenz zu den Einigungsbemühungen

Die anglikanische Kirche stand in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts vor der Aufgabe, den sich ausweitenden, zugleich abgestuften Dialog zu bewältigen und zu begründen. Daher legte sie im Dokument „Quadrilateral“ von 1908 die erste und durch den „Lambeth-Aufruf“ von 1920 die zweite Begründung vor.[7] Die grundsätzliche, aber Auseinandersetzungen nicht ausschließende Anerkennung innerhalb der anglikanischen Weltgemeinschaft sowie auch durch die protestantischen Kirchen im Commonwealth und in den Vereinigten Staaten beschrieb den engeren, die Zustimmung der lutherischen, reformierten und orthodoxen Kirchen den weiteren Kreis des Dialoges. Der Sorge um die Einheit der „Anglican Communion“ folgte die Bemühung, sich mit den protestantischen und orthodoxen Kirchen zu verständigen. Das Verhältnis der Anglikaner zu Lutheranern und Reformierten wurde in Lausanne als ein kritisches beobachtet.[8] 1925 war Begeisterung für die Einheit der Christen, 1927 eher Ernüchterung festzustellen. Lutheraner und Reformierte standen geschlossen den Anglikanern gegenüber.

Die protestantischen Kirchen Kontinentaleuropas hielten zwar am Dialog mit den Anglikanern fest, der Verlauf der Konferenz zeigte aber, dass vor allem die Anglikaner aus den Vereinigten Staaten in ihren Bemühungen enttäuscht wurden. Die Delegierten in Lausanne erfuhren, dass die Einigung der Christen, wenn überhaupt, nur auf dem Weg mühsamer Klärung der strittigen Lehrfragen erreicht werde. Zudem mussten die anglikanischen Delegierten Amerikas und Großbritanniens erkennen, dass

---

[6] Charles Brent, (anglik. Bischof von New York, Kommissionsleiter in Stockholm 1925 und Präsident der Kirchenkonferenz Lausanne 1927), „Eröffnungspredigt in Lausanne“, in: (Hg.) H. Sasse: *Amtl. Bericht Lausanne*, Berlin 1929, 88 - 89;
dazu die Pressestimmen: Bulletin, Federal Council, New York October/November 1927 u. The Christian Century, Chicago 10.11.1927 sowie The Churchman, New York 01.+ 08.10.+03.12.1927 (vgl. *Die Eiche* 16.Jg. Nr. 2 1928, 238 - 240).

[7] Bell, *Documents*, First Series No 4 („The World Conference on Faith and Order” was originally proposed by the American Episcopal Church at its General Convention in 1910); vgl. Epting: *Ein Gespräch beginnt*, Zürich 1972,19-20: Anerkennung des Quadrilateral für die anglikanische Weltgemeinschaft; bei Bell, *Documents*, No 1 („An Appeal To All Christian People“. From The Bishops Assembled In The Lambeth Conference, 6 th Lambeth-Conference July 5 - August 20, 1920) bestätigt.

[8] Heinrich Hermelink (1877-1958, Prof. in Marburg, Beobachter in Lausanne 1927), Art., „Besprechung der Kirchenkonferenz Lausanne“, in: *Frankfurter Zeitung* Nr. 619+625 am 21.+24.08.1927 und in: *Ch W* 41. Jg. Nr. 18 1927, 835-839 (Zusammenstellung in: *Die Eiche* 15.Jg. Nr.4 1927, 415).

die Orthodoxie die Kirchengemeinschaft mit ihnen ablehnte. Die Orthodoxie stand offensichtlich den Anglikanern genauso fern gegenüber wie den Protestanten in Nordamerika und in Westeuropa. Die reformatorischen Kirchen Kontinentaleuropas und die protestantischen Denominationen in Großbritannien und Nordamerika entdeckten dagegen Gemeinsamkeiten in Fragen des Glaubens und der Kirchengestalt.
Die anglikanische Kirchenzeitung „The Living Church" in den Vereinigten Staaten artikulierte den kritischen Vorbehalt hinsichtlich der Konferenz Faith and Order in Lausanne. Palmer, der Europa-Korrespondent von „The Living Church",[9] machte darauf aufmerksam, dass die Kirche von England als „bridge church" in der Aufgabe, divergierende Strömungen zu integrieren, versagt hatte. Konflikte in der anglikanischen Weltgemeinschaft waren ebenso entstanden wie in den Beziehungen zu den protestantischen Freikirchen im britischen Commonwealth und in den Vereinigten Staaten. Der Dialog mit den lutherischen und reformierten Kirchen sowie mit der orthodoxen und römisch-katholischen Kirche erwies sich als schwierig. Die Entscheidung des Erzbischofs Davidson, die Delegierten der Kirche von England auszuwählen, ohne die kirchlichen Gremien zu beteiligen, hatte die Spannungen verschärft. Morehouse, der Herausgeber von „The Living Church“[10], stellte heraus, dass die anglikanische Kirche der Vereinigten Staaten sich für die Bewegung Faith and Order eingesetzt, die Kirche von England aber mit dieser weit weniger Erwartungen verbunden hatte: Gewiss sei in Lausanne eine „freundliche Atmosphäre" zu beobachten gewesen. Die „westlichen“ Kirchen mögen die Weisheit, Frömmigkeit und Festigkeit des orthodoxen Ostens kennen gelernt haben. Andererseits müsse eingesehen werden, dass die orthodoxe und die anglikanische Position sich nicht mit dem „modernen“ Protestantismus vereinbaren lasse. Der Protestantismus Kontinentaleuropas habe die anglikanische Gemeinschaft nicht zurückdrängen können. Es sei deutlich geworden, wofür die „Ecclesia Anglicana“ stehe, nämlich für die Bewahrung vielfältiger Formen des christlichen Lebens, welche die Kirche der Gegenwart mit den Traditionen ihres Ursprungs verbinde. Aus den Beratungen in Lausanne können die protestantischen Kirchen schließen, ihre eigene Einheit zu suchen, die Anglikaner und Orthodoxen werden sich daran nicht beteiligen. Es sei zudem einzugestehen, dass

[9] C.H.Palmer, European Correspondent of the „Living Church“ (Wochenzeitschrift der American Episcopal Church), Art., „Review on the World Conference“, in: *The Christian Union Quarterly* Vol. XVII No 3 January 1928, 290-298.
[10] Frederic(k) Cook Morehouse (Editor The Living Church, Delegierter in Lausanne), Art., „The World Conference on Faith and Order”, in: *The Living Church*, 10.09.1927; dazu auch *The Church Times* (Organ der anglokatholischen Gruppe in Großbritannien), 30.09.1927 und *The Guardian*, 16.09.1927 (vgl. Pressespiegel, in: *Die Eiche* 15.Jg. Nr.4 1927, 434 - 436).

die Kirchengemeinschaft zwischen Anglikanern und Orthodoxen noch nicht infrage komme. Doch an der Solidarität mit den verfolgten orthodoxen Christen, besonders in der Sowjetunion, werde selbstverständlich festgehalten.

Während der Konferenz von Lausanne 1927 zeigte sich, dass die „prophetische Kraft“ und der Mut zum „Wagnis des Glaubens“, wie es der Aufruf zur Einheit 1920 zum Ausdruck gebracht hatte, nicht durchgehalten wurde. Die anglikanischen Delegierten unternahmen wegen der Konflikte in der anglikanischen Weltgemeinschaft und in den Beziehungen zu den Freikirchen des britischen Commonwealth, auch mit Rücksicht auf die orthodoxe Delegation, keine weiteren Schritte in den Bemühungen um die Einheit der Christenheit.

Im Jahrzehnt zwischen 1927 und 1937 wurde allerdings die Diskussion in den Bewegungen Life and Work sowie in Faith and Order fortgesetzt. Sie führte zur Weiterarbeit in den Fragen der Sozialethik, der Glaubenslehre und der Kirchengestalt. Bell dokumentierte, wie die anglikanische Kirche dieses Jahrzehnt gestaltet hatte.

An den Aufruf von 1920 anknüpfend erklärte die Lambeth-Konferenz von 1930:

„The Anglican Communion under new conditions signs of growing movement towards christian unity in all parts of the world since the issue of the *Appeal To All Christian People*."[11] Die Church of Scotland, die britischen Freikirchen und die Denominationen im Commonwealth sowie in den Vereinigten Staaten begannen, den Aufruf von 1920 umfassender zu rezipieren. Für die Einigung wurde zunächst im Bereich des Commonwealth und in den Vereinigten Staaten gearbeitet. Dazu formulierte die Lambeth-Konferenz von 1930 in Orientierung an das Quadrilateral diese Richtlinien:[12] Die Zusammenarbeit in Einzelfragen der Gesellschaft und der Lebensführung können die Kirchengemeinschaft vorbereiten. Die reformatorischen Einsichten von Rechtfertigung und Heiligung sind zu beachten. Rechtfertigung und Heiligung werden in den Sakramenten Taufe und Mahlfeier erfahren. Das kirchliche Amt vermittelt Gottes Heilsangebot. Es ist ein von Christus gestifteter Dienst für die Gesamtkirche Christi. Das Reich Gottes wird verwirklicht, wo immer Menschen Gottes Willen tun.

Die Anglikaner einerseits und die Presbyterianer sowie die Mitglieder der protestantischen Freikirchen andererseits stimmten darin überein, dass die Schrift des Alten

[11] Bell, *Documents*, Third Series No 145, 31 (being connected with First Series, No 44-48 and Second Series, No 112-113 [Anglican and Free Churches] in relation to Third Series, No 31-40).
[12] Bell, *Documents*, Third Series, No 145, 40, a-f+43f. and No 146, 8f. (Historic Episcopate) and No 179-181 (Im Begriff Sukzession, auf den „Dienst der Apostel“ zurückgeführt, hatte die anglikanische Kirche die Vorstellung von der „Identität“ der Kirche in jeder Epoche mit der Urgemeinde entwickelt.).

und Neuen Testaments Quelle der Offenbarung ist, die Sakramente Taufe und Mahlfeier Gottes Heil vermitteln, die altkirchlichen Bekenntnisse die Grundzüge des christlichen Glaubens ausdrücken. Strittig war das Verständnis des kirchlichen Amtes, besonders die anglikanische Interpretation des historischen Bischofsamtes. Da von Anfang an bemerkt worden war, dass der Aufruf von 1920 die Deutung des Amtes in der Kirche sehr unbestimmt formuliert hatte, wurde nun genauer gefragt, was die Formulierung „Das kirchliche Amt besitzt geistliche Wirklichkeit und ist ein Gnadenmittel“ für den Dialog bedeutet. Es war zu klären, in welchem Sinne die anglikanische Kirche die Ämter der anderen Kirchen anerkennen und ob die Anglikaner dem in der presbyterianischen Tradition verankerten Prinzip der Beteiligung von Nichttheologen an der Kirchenleitung zustimmen werden. Die anglikanische und presbyterianische Kirche in Großbritannien hatten von ihren Anfängen her keine gegeneinander abgrenzende Lehrsysteme definiert, deshalb schien eine bestimmte Form der Kirchengemeinschaft möglich zu sein. Von presbyterianischer Seite wurde vorgeschlagen, das Amt in der Kirche gegenseitig anzuerkennen; das bedeutete, der anglikanische Bischof und die presbyterianische Kirchenleitung sollten zusammenwirken. Unter diesen Voraussetzungen schlossen die Presbyterianer und die Freikirchen nicht aus, das Amt des Bischofs anzuerkennen. Sie lehnten aber die anglikanische Theorie des Ursprungs aus dem Dienst der Apostel ab. Die Kirchengemeinschaft wurde so interpretiert, die „Anglican Communion" und die „Presbyterian Communion" sollen als gleichberechtigte „sections“ der als „Evangelical Christendom" vorgestellten Einheit verstanden werden. Auf dieser Grundlage wurde der Dialog begonnen.[13]

In dem Jahrzehnt nach den Kirchenkonferenzen in Stockholm und Lausanne wurde die Kirchengemeinschaft zwischen der Kirche von England und der Kirche von Schottland sowie mit den britischen Freikirchen nicht erreicht, aber es wurde der „Rat der Kirchen“ gebildet, der als Dachorganisation die Zusammenarbeit in Großbritanni-

[13] Alfred Ernst Garvie, Art., „The Church of England and the Free Churches” (published by the Oxford Press: Proceedings of the Joint Conferences, held at Lambath Palace, 1921-1925), again published in: *The Christian Union Quarterly* Vol. XVI No 2 October 1926, 127-138 (134!);
Bell, *Documents*, Third Series No 145, 43+44: “… great measure of agreement on matters of faith reached at the conferences held from 1921 till 1925 between representatives of the Church of England and representatives of the Evangelical Free Churches” and No 179 -181 (May 1933 / Febr.1934): relations of Church of England towards the Church of Scotland and British Free Churches.

en förderte. Ferner setzten die Anglikanern mit den Altkatholiken und mit den skandinavischen Lutheranern den Dialog fort.[14]

Der „Zwischenruf“ der Kirchen aus Asien, Afrika und Australien

Die Christen außerhalb Europas und Nordamerikas waren durch den bisherigen Dialog der Kirchen enttäuscht worden. Robert H. Hume als Delegierter der United Church of Northern India machte sich zum Sprecher der Kirchen in Asien und Afrika.[15] Das Gespräch der Christenheit sei aus der Sicht der „Missionskirchen" erfolglos geblieben. Die Christen in Asien und Afrika können in ihrem Existenzkampf den Lehrfragen europäischer Theologie keine besondere Bedeutung zumessen. Sie fordern, dass die Kirchen das Sakrament der Mahlfeier gegenseitig anerkennen. Die Christen in Asien, Afrika, Australien und auch in Amerika neigen dazu, in „einfacher Hingabe" an Christus die Gemeinschaft bei der Mahlfeier zu suchen. Hume betonte, dass der Christ die Freiheit habe, seinem Gewissen zu folgen, wenn er in einer Glaubensgemeinschaft seine „geistliche Heimat" finden will. Hume hatte nach der Konferenz in Lausanne diese Stellungnahme mit weiterem Material, Gutachten, Statements und Pressestimmen an E. J. Palmer, V.S. Azariah und H. N. Bate weitergegeben. Palmer war in seiner Eröffnungsrede in Lausanne zum Thema „Dienst der Kirche" und in seinem Rückblick auf die Konferenz durch den Hinweis hervorgetreten, dass die sichtbare Einheit als Kirche Christi verfehlt werde, wenn die Auseinandersetzungen um die Wahrheit des Glaubens zu Zersplitterung der Christenheit führen. Das bedeute, Formulierungen der Lehre können sich als falsch erweisen, wenn sie die Chris-

[14] Bell, *Documents*, Third Series No 175 (Federal Council of the Evangelical Free Churches of England, February 1938) and No 187 („British Council of Churches”, inaugurated related to The World Conference On Church, Community And State, Oxford 1937 and to „The Second World Conference on Faith And Order”, Edinburgh 1937, Documents on September 23, 1943);
Documents, Third Series No 210-218: The World Conference On Church, Community And State, Oxford July 12 to July 26, 1937 / The Second World Conference On Faith And Order, Edinburgh August 3 to August 18, 1937 / The World Meeting Of The International Missionary Council, Tambaram, Indien December 12-29, 1938;
Bell, *Documents*, First Series No 53 (Luth. Kirche Schwedens stimmt im April 1922 dem anglik. Aufruf, 1920 zu) and Third Series No 145, 36.b (relations to Scandinavian Lutheran);
vgl. (Hg.) Ökumenischer Rat für Praktisches Christentum: Bericht der Weltkonferenz von Oxford über „Kirche, Volk und Staat“, *Kirche und Welt in ökum. Sicht*, Genf 1938, 57-59 (Analyse der gegenwärtigen Lage), 122 -123 (Aufkommen totalitärer Tendenzen), 239-241 (Kirche Christi und die Welt der Nationen).

[15] Robert H. Hume (52 Jahre in der Mission, Moderator der United Church of Northern India, Presbyterian and Congregational), Schreiben an Edwin James Palmer (anglik. Bischof in Bombay) und V. Samuel Azariah (anglik. Bischof von Dornakal, Indien) sowie an Herbert N. Bate (anglik. Canon, Berichterstatter in Lausanne): Briefe, Gutachten, Pressestimmen, nachgewiesen in: *Die Eiche* 16.Jg. Nr.1 1928, 75-76 und Edwin J. Palmer, „Rede in Lausanne“, in: *The Christian Union Quarterly* Vol. XVII No 2, October 1927, 247ff.

tenheit spalten. Wenn die Kirchen versuchen, voneinander zu lernen, streben sie keine Lehrformeln an, sondern sie suchen „Gottes Wahrheit" in der ganzen Christenheit. Die Verengung der Frage nach der Wahrheit auf den konfessionellen Standpunkt, der sich als Rückzug auf eine persönliche Überzeugung darstelle, unterbinde das gemeinsame Suchen nach der Wahrheit und gefährde den Dialog der Kirchen.

Die Argumentation wurde durch die Erklärung des Sekretariats der presbyterianischen Missionsgesellschaft in den Vereinigten Staaten untermauert, indem sie im Rückblick auf Lausanne feststellte:[16] Die Kirchen Asiens, Afrikas und Australiens seien nicht gemäß ihrer Mitgliederzahl hinreichend vertreten gewesen. Die wenigen Delegierten der „Missionskirchen“ haben trotzdem die Einheit gefordert, ihr „Ruf zur Einheit“ sei wenig beachtet worden. Die europäischen und nordamerikanischen Delegierten in Lausanne haben auch das Votum des indischen Bischofs Azariah nicht hinreichend gewürdigt. Er hatte in Lausanne erklärt: Wir müssen Gott mehr gehorchen als den Menschen. Wenn es gefährlich sein mag, auf dem Weg zur Einheit weiterzugehen, sei es „noch gefährlicher, still zu stehen". Es könne auch nicht mehr hingenommen werden, dass den Kirchen in Asien, Afrika und Australien „Grenzen“ auferlegt werden, die in Europa gezogen worden seien.

Der Zwischenruf der Kirchen in Asien, Afrika und Australien hatte zur Folge, dass im Rahmen der Kirchenkonferenzen 1937 in Oxford und Edinburgh ihr Anliegen besser verstanden und ihre Argumente gehört wurden. Sie wiederholten die Forderung, ihr kirchliches Leben nach den Bedingungen ihrer Kontinente unabhängig von europäischer Einflussnahme gestalten zu können.[17] Sie argumentierten: Die Spaltung der Christenheit untergrabe die Glaubwürdigkeit der Christen bei der nichtchristlichen Bevölkerung. Die konkurrierende Arbeit der Missionsgesellschaften stifte Verwirrung unter den Menschen anderer Religionen. Es bestehe die Gefahr, dass diese sich vom Christentum abwenden, weil sie sowohl religiöse und kulturelle als auch wirtschaftliche und politische Unabhängigkeit anstreben. Dabei greifen sie die in Europa entstandenen Ideologien Nationalismus und Marxismus auf, um sie gegen die europäisch geprägte Missionsarbeit zu wenden.

---

[16] John A. Marquis (General-Secretary, Board of National Mission, Presbyterian Church, New York) „Statement”, in: *The Christian Union Quarterly* Vol. XVII No 2, October 1927, 252-255; vgl. Sasse: *Amtl. Bericht Lausanne*, 297-298, 565-566 (These: Spaltungen der Christen fördern „Kastenkirchen“).

[17] Bell, *Documents*, Third Series No 194-209 (Neuordnung der anglikanischen Weltgemeinschaft, 1943-1947 in Asien, Afrika, Australien)
Erwin Kreuzer (Bischof, altkath. Kirche) und Ernst J.W. Sommer (Superintendent europ. Freikirchen), Bericht, Edinburg 06.08.1937, „Die Konferenz blickt auf das Weltgeschehen“, in: *Das Glaubensgespräch der Kirchen*. Die 2. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Zürich 1940, 52-57 (Rede Verdanayakam Samuel Azariah, 1874-1945).

Impulse und Vorbehalte der Orthodoxie

Das Landeskonzil der Orthodoxen Kirche in Russland von 1917/18 hatte Grundsätze der Erneuerung des kirchlichen Lebens für das 20. Jahrhundert bestimmt. Die Trennung von Kirche und Staat war Ausgangspunkt der Reformen: Der Aufbau der Kirche geht von der Ortsgemeinde aus und verbindet Klerus und Kirchenmitglieder, Frauen und Männer, in der Leitungsaufgabe. Das Rechtssystem, die Vermögensverwaltung sowie die Publizistik, die diakonische Arbeit und die religiöse Unterweisung werden durch die Kirche eigenständig gestaltet, ebenso die theologische Ausbildung. Es besteht die Absicht, ökumenische Beziehungen, besonders zur altkatholischen und anglikanischen Kirche, auszubauen. Der „Patriarch der Neuzeit“ gilt in der russischen Kirche als unabhängiger Repräsentant.[18]

Die Enzyklika des Patriarchats von Konstantinopel des Jahres 1920 hatte in Analogie zum Völkerbund (Koinonia toon ethnoon) die Vorstellung von der Gemeinschaft der Kirchen (Koinonia toon ekklesioon) entwickelt. Denn die Gefahren der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bedrohten die „Gesamtheit“ der christlichen Kirche. Die Arbeit der orthodoxen Delegierten in den Bewegungen Life and Work wie Faith and Order gründete auf dieser Enzyklika.[19] Als Vertreter des Patriarchats von Konstantinopel in Europa interpretierte Germanos die orthodoxe Position. Das realisierte er durch Vorträge und durch Publikationen in der kirchlichen und allgemeinen Presse, in denen er Lehre und Leben der Orthodoxie erläuterte.[20] Herausragend war sein Beitrag „Der Geist der orthodoxen Kirche ...", den er noch vor der Konferenz in Lausanne in der

[18] (Hg.) Schulz, Günther, „Das Landeskonzil der Orthodoxen Kirche in Russland 1917/18 - ein unbekanntes Reformpotential“, Göttingen 1995, 64-66, 71-73: Die wiederentdeckten und hg. Akten des Konzils (15.+28.08.1917 bis 06.+19.07.1918 in Moskau) aus „Staatl. Archiv Leningrad” und „Archiv der Oktoberrevolution Moskau“ bestätigen die Darstellung Ad. Küry (Prof. der altkath. Kirche, Schweiz), Art., „Die gegenwärtige Lage der orth. Kirche des Ostens“, in: *IKZ* 15. Jg. Heft 3 1925, 145-161;
Schulz stellt in seiner Edition heraus: *Edition*, 136 -140 (Darstellung der Gemeindeordnung), *Edition*, 141-147 (Interpretation der Gemeindeordnung) , *Editio*n, 208 (Bellavin Tichon, 1865-1925 Erzbischof von den Aleuten und Nordamerika, danach in Litauen, schließlich Inthronisation zum „1. Patriarchen der Neuzeit“ während des Landeskonzils 21.11. u. 04.12.1917).

[19] „Encyclical Letter from Patriarchate of Constantinopel”, January 1920, in: Bell, *Documents*,1st Series No 13.

[20] *Die Eiche* 15.Jg. Nr. 1/2 1927, 28-39 und *Die Eiche* 16.Jg. Nr.1 1928, 1-3
(Neben Germanos haben Stefan Zankow, Sofia/Bulgarien und Georgewitsch Irinäus, Novi Sad/Serbien aufgrund der Initiative Deissmanns Vorlesungen in Berlin gehalten.).

Zeitschrift *Die Eiche* zusammen mit Siegmund-Schultzes Artikel „Ein Wort der Dankbarkeit" 1927 veröffentlichte.[21]

Germanos begann seine Ausführungen: Die Kirche dürfe die Probleme der Industriegesellschaft nicht unbeachtet lassen. Das Christentum stelle sich nicht als „unfruchtbares theoretisches System", sondern als „prophetische Bewegung" dar. Das sei die Intention der Enzyklika von 1920. In ihr werde die Verantwortung der Christen für die Menschheit artikuliert. Sie erinnere daran, dass während des Weltkrieges die Menschenwürde missachtet, Sitte und Kultur verfallen seien. Sie habe die Krise der Zeit charakterisiert. Der Völkerbund erhalte seine Bedeutung, wenn sich Menschen in Not an ihn wenden. Dem Völkerbund ähnlich mögen die Christen das „Ideal der Agape" ausarbeiten, um ihre Zusammenarbeit einzuüben, das seien Voraussetzungen, dass die Orthodoxie in der Ökumene mitwirke. Die Friedensarbeit und das Bemühen um Verständigung werden notwendig sein, damit Christen in Osteuropa und im Vorderen Orient überleben.[22]

Nach der Hinführung interpretierte Germanos die Arbeit der Kirchenkonferenz in Stockholm. Auch die Orthodoxie habe sich mit wirtschaftlichen Fragen und mit der Situation der Arbeiterschaft zu befassen. Wichtig sei der Dialog mit den Kirchen in Europa und Nordamerika, weil diese über größere Erfahrungen mit den Konflikten in der Industriegesellschaft verfügen als die Kirchen im Osten. Andererseits sei durch Photius, dem Patriarchen von Alexandria, den Christen Europas und Nordamerikas die orthodoxe Frömmigkeit nahe gebracht worden. Seine Anwesenheit in Stockholm 1925 habe die orthodoxen Delegierten ermutigt, sich auf die ökumenische Arbeit einzulassen. Germanos erläuterte dann im Blick auf die Konferenz in Lausanne die Grundzüge der orthodoxen Position im Dialog über Lehrfragen: In der Orthodoxie sei der „Geist der freien Forschung" trotz Jahrhunderte andauernder ungünstiger Umstände für das Leben der orthodoxen Christen nicht erstickt worden. Die orthodoxen Denker gehen von der Einwirkung des Geistes und der Gnade aus, die sogar außerhalb des kirchlichen Tätigkeitsfeldes erfahren werden könne.

Ferner erörterte Germanos kirchenpolitische Reformen: Die Konstitution der autokephalen Kirchen in Südosteuropa und im türkischen Nationalstaat müsse möglichst

[21] Siegmund-Schultze, Art., „Ein Wort der Dankbarkeit …", in: *Die Eiche* 15.Jg. Nr. 1/2 1927, 1-26 und Lukas Str. Germanos, Art., „Der Geist der orthodoxen Kirche und ihre Teilnahme an den allchristlichen Bewegungen", in : *Die Eiche* 15. Jg. Nr. 1/2 1927, 28-39;
dazu (Hg.) Siegmund-Schultze: „Die Orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien", in: *Ekklesia* Bd. X, Leipzig 1939/41, 187 - 189, 220ff.

[22] Germanos, *Geist der orthodoxen Kirche*, 30ff.

bald vollendet werden. Die Ordnung sei so zu gestalten, dass der Status der orthodoxen Minderheiten gesichert werde. Das in Aussicht genommene „Pan-Orthodoxe Konzil" habe zu klären, in welchem Verhältnis die Orthodoxie zur Industriegesellschaft und zur politischen Neuordnung nach dem Ersten Weltkrieg stehe. Die Orthodoxie müsse ihre Stellung zum religiös neutralen Staat bestimmen. Zudem habe sie die Beziehungen zu anderen Kirchen so auszubauen, dass sie „lebendige Beziehungen" werden und zur Erneuerung des christlichen Lebens beitragen. So könne sich auch die Hoffnung erfüllen, dass die Hinderungsgründe infolge der Lehrunterschiede im weiteren Prozess der Einigung überwunden werden.[23]

Die von Germanos vorgetragene Interpretation der Orthodoxie und ihrer Beziehung zur Ökumene orientiert sich an westeuropäischen Denkmustern. Sein Anliegen ist, die Orthodoxie an die Probleme der Industriegesellschaft heranzuführen und mit dem Prinzip der Trennung von Staat und Kirche vertraut zu machen. Er ruft die Kirchen Westeuropas und Nordamerikas auf, die Orthodoxie bei der Bewältigung der revolutionären Entwicklung nach dem Ersten Weltkrieg zu unterstützen.

Die „Erklärung in Lausanne“ unterstreicht, dass die orthodoxen Delegierten in der Ökumenischen Bewegung mitwirken und von den anderen Christen lernen wollen. Insofern hat Germanos seine Delegation führen können. Im Einzelnen wird dargelegt:[24] Die Einübung der Zusammenarbeit in sozialen Bereichen und gemeinsames Eintreten für moralische Prinzipien in Politik und Gesellschaft bereiten die Arbeit an den Fragen des Glaubens und der Kirchengestalt vor. Die Arbeit in der Bewegung Life and Work ist unumstritten. Aber in den Fragen des Glaubens ist die Tradition der Gesamtkirche maßgebend, denn die Orthodoxie hat das Zeugnis des Urchristentums bewahrt. Sie kann von ihrer Auffassung von der Kirche und vom Amt in der Kirche nicht abweichen, dennoch wird sie niemals aufhören, für die vollständige Einheit zu arbeiten, weil Christen schon „im Glauben an Christus" eins sind.

Germanos betonte im Blick auf die Weltkonferenz Faith and Order: An der „Vision“ von Lausanne sei festzuhalten, weil das Bekenntnis zu Christus sich als die gemeinsame Grundlage des Dialogs bewährt habe. Trotz aller kulturellen Unterschiede sei die gegenseitige Achtung gewachsen. So sei es zu verstehen, dass einige Delegierte westeuropäischer und nordamerikanischer Kirchen an der Chrysostomos-Liturgie teilgenommen haben. Germanos forderte, dass die gegen einander gerichtete „Pro-

[23] Germanos, *Geist der orthodoxen Kirche*, 35ff.
[24] Bell, *Documents on Christian Unity*, Second Series No 101: Declaration on behalf of The Eastern Orthodox Church August 18, 1927.

paganda" in der Christenheit beendet werde. Aufgrund seiner Mitarbeit in der orthodoxen Delegation ergänzte Alivisatos diese Stellungnahme: Nach Jahrhunderten der Spaltung sei die Konferenz in Lausanne der Beginn einer „neuen Periode" in der Geschichte der Christenheit. Die weitere Bemühung um die Einheit müsse als Zukunftsaufgabe begriffen werden: „... if this Conference will be understood [...] as the right beginning of that long process of the union to be accomplished in the future ...".[25]

Das Patriarchat von Alexandria hatte im Blick auf die ökumenischen Konferenzen Stockholm und Lausanne dagegen die eher kritische Haltung zu den Kirchen Westeuropas und Nordamerikas formuliert.[26] In der Erklärung hieß es, dass zwischen orthodoxen, armenischen und altkatholischen Christen die Kirchengemeinschaft möglich sei. Zwischen anglikanischer Weltgemeinschaft und Orthodoxie scheint sie denkbar zu sein, wenn noch intensiv an dem gemeinsamen Verständnis der Glaubensgrundlagen gearbeitet werde. Die Orthodoxie suche keinesfalls die Gemeinschaft mit den Anglikanern, um die Unterstützung der britischen Regierung zur Sicherung des Rechtsstatus orthodoxer Minderheiten im Nahen Osten zu gewinnen. Die Orthodoxie sehe demgegenüber keine Möglichkeit, die Kirchengemeinschaft mit den protestantischen Kirchen einzugehen, weil diese den urchristlichen Ursprung des Glaubens nicht vollständig bewahrt haben. Im Dialog der Kirchen solle in Zukunft beachtet werden: Die „Kälte" unter den christlichen Kirchen und die Herabsetzung der Orthodoxie müsse aufhören. Die römische und protestantische Propaganda in der orthodoxen Christenheit sei einzustellen. Als Orientierung für zukünftige Gespräche werden Trinität, die Gottheit Christi, die Unsterblichkeit der Seele und die sittliche Bestimmung des Menschen genannt, die unbedingt beachtet werden sollen.

Der Dialog mit anderen Kirchen war umstritten gewesen. Während der Konferenz in Lausanne hatten sich die Mitglieder der orthodoxen Delegation nicht in der Bewertung der Sektionsberichte einigen können. Ebenso waren Auseinandersetzungen über die Voraussetzungen der „Koinonia" mit anderen Kirchen aufgetreten. Noch mehr gingen die Meinungen über Reformen innerhalb der Orthodoxie, also über den

[25] Lukas Str. Germanos, Leader of the Orthodox Delegation in Lausanne 1927 and Hamilkar S. Alivisatos, Prof. University Athen, Member of the orthodox Delegation in Lausanne 1927: Statements, „What Members Of The Conference Say", in: *The Christian Union Quarterly* Vol. XVII, No 2 October 1927, 249 ! (vgl. 241 - 242).

[26] Bell, *Documents* Third Series No 148 (July 15-18, 1930): „Discussions between the Patriarch of Alexandria, Antiochia, other Orthodox Representatives and the Bishops of the Anglican Communion at Lambeth Palace und *Die Eiche* 16.Jg. Nr.2 1928, 185 - 190;
vgl. Weiße: *Praktisches Christentum*, 135 - 137 („Stimme der Orthodoxen").

Grad der Modernisierung, auseinander. Die Vertreter der orientalischen Orthodoxie hatten Schwierigkeiten, die Modernisierung ihrer Tradition und ihre Institutionalisierung analog zu Europa und Nordamerika zu akzeptieren. Die „Koinonia“ in ethischen Fragen wurde übereinstimmend als Aufgabe der Christen anerkannt.

Die anglikanische Kirche hatte seit 1920 ihre Bereitschaft durch das Votum ihrer Bischofskonferenz signalisiert, mit den Patriarchaten im Gebiet des ehemaligen Osmanischen Reiches Vereinbarungen zu treffen, um den orientalisch-orthodoxen Gemeinden zu helfen. Die Kirchenleitungen sollten die Voraussetzungen für die Arbeit anglikanischer Geistlicher in der Seelsorge an orthodoxen Christen prüfen. Unter der Voraussetzung gegenseitiger Anerkennung der Ämter und des Verständnisses der Sakramente als Mysterion gelang es, „Terms of Intercommunion“ zu formulieren. Die Repräsentanten der Orthodoxie verwiesen allerdings darauf, dass die Vereinbarungen durch das Konzil der orthodoxen Gemeinschaft legitimiert werden müssen.[27] Nach Tradition und Ordnung der „orthodoxen Gemeinschaft“ hatte dieses Konzil, das die „orthodoxe Koinonia" repräsentieren sollte, die Gültigkeit der im ökumenischen Dialog artikulierten Vorschläge und Absichten festzustellen. Das Patriarchat von Konstantinopel trug mit den Patriarchaten von Alexandria, Antiochia und Jerusalem die Verantwortung dafür. Die anhaltenden politischen Spannungen im Nahen Osten verhinderten die Vorbereitungen für dieses Konzil. Der Vorschlag des Patriarchen von Konstantinopel, das Konzil in Athos abzuhalten, war auf scharfen Widerspruch der revolutionären türkischen Regierung gestoßen. Sie begründete ihn damit, ein orthodoxes Konzil beeinträchtige ihre Souveränität.[28]

Die in der Enzyklika von 1920 entfaltete Vision der „Koinonia“ konnte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht verwirklicht werden. Vor diesem Hintergrund erklärte sich die Kontroverse um die Stellung der orthodoxen Delegation zur „Botschaft von Lausanne“. Die Dynamik der orthodoxen Repräsentanten aus Nordamerika und Europa, vor allem der orthodoxen Christen im Exil, war bemerkenswert. Die Gegenkräf-

[27] Bell, *Documents,* First Series No 13+17+19+20 (Empfang der orientalisch-orthodoxen Delegation anlässlich der Lambeth-Konferenz, 05.07.-20.08.1920); Third Series No 145, 33+163+164 Letters from Archbishop of Canterbury Randall C.Th. Davidson to Mar Ignatios of Antiochia June 21, 1922/September 27,1922 (Diese Korrespondenz ist bei Bell erst in „The Third Series” aufgenommen.).

[28] Siegmund-Schultze, Berichte, in: *Die Eiche* 16.Jg.Nr.1+3 1928, 22-24, 370-371 sowie Frieling: *Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung*, 135-136,172-173, 187! (Hintergrund für den Widerstand der türkischen Regierung: Der griechisch-türkische Krieg 1920-1922 destabilisierte die Region. Die Mandatsmächte des Völkerbundes Großbritannien und Frankreich erzwangen 1923 eine vertragliche Regelung. In dieser war durch Art. 37- 45 der Schutz „nicht muslimischer Minderheiten“ fixiert, aber durch die Türkei nicht voll umgesetzt. Das griechische Staatsgebiet, auch Athos, wurde erst 1947 in der heutigen Ausdehnung völkerrechtlich anerkannt.).

te aus den orientalischen Gruppen und die politischen Spannungen im Nahen Osten verhinderten, dass der Wille zur Mitarbeit in den Bewegungen Life and Work wie Faith and Order auch zu Ergebnissen für die orthodoxen Kirchen führte.

Die Bewegungen Life and Work wie Faith and Order im Meinungsstreit der deutschen protestantischen Theologen E. Hirsch und H. Sasse

Emanuel Hirsch schafft sich für seine Kritik an der Ökumenischen Bewegung durch seine Ausführungen zur „Einheit der Kirche" die Ausgangsposition. Er sieht die Frage nach der Einheit durch drei geschichtliche Entwicklungen aufgeworfen. Erstens drängen die Missionskirchen darauf, dass die in Europa entstandenen konfessionellen Gegensätze nicht in ihren Einsatzgebieten fortgesetzt werden. Zweitens haben die Erfahrungen des Ersten Weltkrieges gezeigt, dass der Gedanke der einen Menschheit verloren geht, wenn er nicht religiös begründet wird. Drittens hat sich die anglikanische Kirche neben der römischen Kirche zu einer Weltgemeinschaft entwickelt. In der Auseinandersetzung mit der religiösen Entwicklung des Anglikanismus kommt Hirsch zu dem Schluss, den „anglokatholischen" Strömungen steht die „reformatorische" Position gegenüber. Er bezieht sich in dieser Bewertung auf Veröffentlichungen über Formen des religiösen Lebens in der anglikanischen Kirche, die in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts verbreitet worden sind.[29]
Hirsch stellt heraus: Man erkennt den Versuch, eine Art erneuerte Reformation zu verwirklichen und die „anglokatholischen“ Strömungen in ihren angemessenen Grenzen einzuordnen. In dieser Absicht ist eine Bestimmung des Christseins ausgebildet worden, wonach der Mensch, vom Geist Christi ergriffen, sich in tätiger Nachfolge Jesu bewährt und die Einheit der Christen als „Bruderschaft" erfährt. Das Ziel der Veröffentlichungen ist, dass die reformatorischen Kirchen, wenigstens „englischer Zunge", also die Kirchen anglikanischer und presbyterianischer Prägung, zudem die Freikirchen in Großbritannien zueinander finden. Hirsch weist darauf hin, dass in den

[29] Emanuel Hirsch, Art., „Anglican Essays. A collective review of the principles and special opportunities of the Anglican Communion as catholic and Reformed”, in:ThLZ (50) Nr. 19 (19.09.1925) 1925, 451-454 [zit. Hirsch, Th L Z, 1925];
Emanuel Hirsch, Art., „Die Einheit der Kirche“, in: Zeitschrift für Systematische Theologie, Göttingen 1926, 378-400 [zit. Hirsch, Z S Th, 1926]; ders., Art., „Faith and Order“, in: Deutsche Literaturzeitung NF, Heft 1, 07.01.1928, 10-19 [zit. Hirsch, Dt. Lit., 1928] (Hirsch bezieht sich auf Faith and Order. Proceeding of the World Conference Lausanne Aug. 3-21, 1927 ed. by Herbert Newell Bate, London 1927); dazu Georg Wobbermin, Art., „Erwiderung”, in: *Die Eiche* (16) Nr. 3 1928, 360-365 und
Hermann Sasse, Art., „Die ökumenische Bewegung und die deutsche Theologie“, in: *Zeitschrift Christentum und Wissenschaft*, 5. Jg. Dresden 1929, 137-147 [zit. Sasse, Zs. Chr u. W, 1929].

Darlegungen der Christusglaube unbestimmt bleibt. Es gelingt nicht, den Unterschied von Gesetz und Evangelium eindeutig herauszuarbeiten. Die lutherische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium wird zurückgestellt, denn besonders die anglikanische Kirche will die „via media" zwischen Protestantismus und Katholizismus sein. Zur orthodoxen Kirche fragt er, ob in dieser „Religion des Kultes" noch der Geist Jesu lebendig ist. Die „morgenländische Kirche" braucht einen „Reformator", der gegenüber allen „Menschenlehren, in denen sie gefangen liegt, das Wort Gottes zur Geltung bringt." Gegenüber der römischen Kirche stellt er klar, dass der Bruch Luthers mit der Papstkirche unwiderruflich sein wird.[30]

Hirsch bezeichnet es für den evangelischen Glauben als wesentlich, dass der einzelne Christ unbefangen nach der Wahrheit sucht und bei seiner Lebensführung sowie bei der Gestaltung der Gesellschaft in seinem Gewissen allein Gott verantwortlich ist. In der Wahrheitsfrage muss zwischen Propaganda und Evangelisation unterschieden werden. Propaganda ist für Hirsch, wenn für Gottes Reich mit sozialpolitischen Aktivitäten gearbeitet wird, indem man sich an parlamentarischen oder diplomatischen Geflogenheiten orientiert. Die Menschen werden auf Umwegen an der persönlichen Entscheidung vorbeigeführt. Evangelisation dagegen geschieht, wenn der evangelische Christ im Vertrauen auf Gottes Wort persönlich als Zeuge wirkt.[31] Nach diesen Abgrenzungen führt Hirsch zur Frage der christlichen Einheit aus: Die Vielfalt der Glaubensüberzeugungen entsteht aus dem persönlichen Umgang mit der „Schrift". Die Vielfalt kann nicht beseitigt werden. Wenn die Einheit nicht zum Zuge kommt, liegt das daran, dass die Treue zu den Glaubensüberzeugungen nicht gegenseitig geachtet und das durch Gottes Geist gelehrte Gewissen nicht hinreichend berücksichtigt wird. Nicht in verschiedenen Rechtsformen, sondern in der Gemeinschaft mit Christus ist die wahre Einheit gegeben. Wenn zwischen „geistlicher und rechtlicher" Gemeinschaft unterschieden wird, können die Christen voneinander lernen und einander helfen. Aber nur die Auseinandersetzung um die Wahrheit des Evangeliums ist der gangbare Weg zur Einheit. Sie erfüllt sich nicht in Formen der Kooperation oder der Konföderation, sondern in der Evangelisation.[32]

---

[30] Hirsch, *ZSTh*, 1926, 384, 386, 390-391; ders., „Anglican Essays“, in: *Th L Z*, 1925, 451-454; vgl. Hans Rost, Art., „Katholisierende Tendenzen im heutigen Protestantismus“, in: *ThLZ*, Nr. 18 (05.09.25), 1925, 418f.

[31] Hirsch, *Z S Th*, 1926, 389-392.

[32] Hirsch, *Z S Th*, 1926, 394, 398-400 (vgl. Kerner: *Luthertum u. Ökum. Bewegung*, 366ff., Dok.-Nr. 4: Nicht organisatorische Einheit, sondern die Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums ist wesentlich.).

In den Ausführungen über die „Einheit der Kirche" hat Hirsch die Voraussetzungen geschaffen, von denen aus er die Kritik an der Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne 1927 vorträgt. Er bezieht sich auf den vom Fortsetzungsausschuss der Bewegung Faith and Order herausgegebenen Bericht.[33]

Eingangs skizziert er, welches Schriftgut in dem Bericht zugänglich gemacht wird: Dokumente zur Vorgeschichte der Konferenz in Lausanne, Teilnehmerliste, Ansprachen, Predigten, Erklärungen der Kommissionen und vorläufige Entschließungen. Er kritisiert, dass die Beratungen sich nur ungefähr aus den Erklärungen der Kommissionsvorsitzenden erschließen lassen. Aus dem zur Verfügung stehenden Schriftgut ginge hervor, dass der Vorschlag der Lutheraner, die erarbeiteten Texte nicht als endgültig anzusehen, sondern an ihnen weiterzuarbeiten, kein verbindlicher Beschluss geworden sei. Es werde ferner erkennbar, dass die orthodoxe Delegation erklärt habe, sie könne die Konferenztexte nicht als verbindlich anerkennen, ebenso dass die Anglikaner ihnen die Zustimmung verweigert haben. Auch der Vorschlag William Adams Brown, dass in den Missionsgebieten die Kirchen bei der Mahlfeier einander Gastrecht gewähren können, sei von den Anglikanern abgelehnt worden.[34]

Nach Hirsch hat wahrscheinlich das „Erlebnis Lausanne" die Delegierten das negative Ergebnis in der Sache nicht wahrnehmen lassen. Der „angloamerikanische Grundsatz", aus allem das Beste zu machen, wird die Teilnehmer daran gehindert haben, sich über die geleistete Arbeit kritisch Rechenschaft zu geben. Zwei Dokumente bezeichnet Hirsch als besonders problematisch: Die *Botschaft von Lausanne* und der *Ruf zur Einheit* der Kirche.[35] Er vertritt die Ansicht, der Text der Botschaft wirke in seiner Mehrdeutigkeit wie eine „an Phrasen reiche Predigt". Jeder kann sich in den Sätzen wieder finden: Der den Kult liebende Christ ebenso wie der, welcher das Evangelium als Kraftquelle für soziale Wohlfahrt und für Friedensarbeit schätzt, und der Christ, der sich im Glauben frei von äußeren Bindungen weiß. Die Übereinstimmung im Christusbekenntnis und im Verständnis der Kirche sei nicht erkennbar. Die auseinander gehenden Positionen in den Lehrfragen werden durch die mangelnde Eindeutigkeit der sprachlichen Gestaltung verschleiert. Die Botschaft von Lausanne sei daher zu Recht nicht durch die Vollversammlung verabschiedet worden.

In Bezug auf den Ruf zur Einheit der Kirche findet Hirsch Unklarheiten in dem von Bate erstellten Bericht. Es wird gesagt: Morehouse, Herausgeber der anglikanischen

[33] Hirsch, *Dt. Lit.*, 1928, 10 (vgl. Hirsch, „Anglican Essays“, in: *ThLZ*, 1925, 451 - 452).
[34] Hirsch, *Dt .Lit.*, 1928, 11-14.
[35] Hirsch, *Dt .Lit.*, 1928, 17f.

Kirchenzeitung „The Living Church" in den Vereinigten Staaten, habe beantragt, die Entschließung zur Einheit der Kirche ohne Empfehlungen an den zuständigen Ausschuss zu überweisen. Außerdem werde Charles Brent als Präsident der Konferenz gebeten, die Berichte aller Kommissionen zusammenzufassen. Diese Zusammenfassung der Konferenzarbeit soll als anerkannter Bericht an die Kirchen zur Bearbeitung gesandt werden. Hirsch nimmt Anstoß daran, dass verborgen bleibt, was Morehouse in dem Antrag ausgeführt und wie er ihn begründet hat. Da sein Antrag angenommen worden ist, kann er nicht unwichtig gewesen sein. Eher ist der Vorgang nach Hirsch so zu deuten, dass dieser in der Formulierung seines Antrages das negative Ergebnis der Konferenz artikuliert hat.[36] Georg Wobbermin nimmt zur Entstehung der Botschaft von Lausanne und zu dem Antrag von Morehouse Stellung:[37] Die Entschließung zur Einheit der Kirche ist auf dessen Antrag zur Weiterarbeit überwiesen worden. Das sei nicht, wie Hirsch vermutet, als Beweis für das endgültige Scheitern der Konferenz für Faith and Order zu werten. Wobbermin bestätigt aber, dass Morehouse nach der Konferenz von Lausanne in der Zeitschrift „The Living Church" den Vorschlag veröffentlicht hat, die protestantischen Kirchen könnten zuerst ohne Anglikaner und Orthodoxe ihre Einheit suchen. Zu der unter Leitung Deissmanns erarbeiteten Botschaft von Lausanne sagt Wobbermin, dass sie als Zwischenergebnis anzusehen sei, an dem weitergearbeitet werden müsse. Er macht auf methodische Probleme in Bezug auf die Textgestaltung aufmerksam: Die Botschaft von Lausanne enthält Aussagen, die nur vom Standpunkt des Glaubens verständlich sind. Neben diesen stehen Erwägungen, die teils auf historische Forschungsergebnisse verweisen, teils allgemeine rationale Überlegungen darstellen. Die Verknüpfung verschiedener semantischer Ebenen habe dazu geführt, dass die Botschaft nicht die wünschenswerte Eindeutigkeit erreiche.

Die Bedeutung der Konferenz von Lausanne wurde kontrovers diskutiert. Es gab Ansatzpunkte, von einem Scheitern zu sprechen, ebenso von einem wichtigen Schritt auf dem Weg zur Einheit. Der Zwiespalt war vorauszusehen: Die „The Christian Union Quarterly" hatte vor der Konferenz im April 1927 Stellungnahmen und Einschätzungen einzelner Delegierter veröffentlicht, die auf Rahmenbedingungen der

[36] Hirsch, *Dt. Lit.*, 1928, 12 (vgl. H. Sasse: *Amtlicher Bericht Lausanne*, 437).
[37] Wobbermin, *Die Eiche*, 1928, 364f.

Konferenz von Lausanne verweisen.[38] Daraus ging hervor, dass das „Continuation Committee“ mit der Vorbereitung der Weltkonferenz Faith and Order befasst war und in dem Dokument „Draft Agenda" eindeutige Richtlinien zur Diskussion erarbeitet hatte. Es war schon anlässlich der Vorbereitungskonferenz 1920 in Genf deutlich geworden, dass ohne klare Vorgaben die Konferenz ihre Aufgabe verfehlen wird. Doch weder die im Federal Council zusammengeschlossenen Gemeinschaften noch die Kirchen in Europa waren den Leitsätzen des Komitees gefolgt. Sie wurden als zu weitgehende Beschränkungen der Diskussion über Glaube und Kirchengestalt angesehen. Außerdem führte man diese der Konferenzarbeit enge Grenzen setzende Vorlagen darauf zurück, dass die Kirche von England wegen der Konflikte in der anglikanischen Weltgemeinschaft, besonders in Nordamerika, ebenso aufgrund der offenen Fragen in ihrem Verhältnis zur Kirche von Schottland und zu den britischen Freikirchen verlangt hatte, die Arbeit der Konferenz auf die Diskussion zu begrenzen, die zu keiner Prüfung der Glaubenslehre und der Kirchenverfassung verpflichtete. Die ursprüngliche Fassung der „Draft Agenda" wurde zurückgezogen. Das hatte zur Folge, dass die Verantwortung für den Verlauf und für das Gelingen der Konferenz in Lausanne dem Präsidenten Ch. Brent und seinem Präsidium übertragen wurde. Von dessen Leitungskompetenz und von dem Pflichtbewusstsein der Delegierten hing der Erfolg der Konferenz ab.[39]

Hermann Sasse blickt in seinem Aufsatz „Die ökumenische Bewegung und deutsche Theologie" auf das Jahrzehnt ökumenischer Arbeit zwischen 1919 und 1929 zurück.[40] Für ihn ist deutlich, dass der begonnene Dialog bereits das Selbstverständnis der beteiligten Kirchen beeinflusst. Zu den greifbaren Ergebnissen zählt Sasse das von Adolf Keller geleitete „Sozialwissenschaftliche Institut“ in Genf und die Arbeit Adolf Deissmanns in der Bewegung für Praktisches Christentum sowie für Glauben und Kirchenverfassung.[41]

---

[38] Berichte und Einschätzungen in der Presse (The Church Times, London / The Living Church, Milwauke / The Guardian, London / The Congregationalist, Boston): Unter den Überschriften „Should We Be Afraid of Lausanne“ / „Main Propose Of The World Conference” / „A Joint Statement On Inter Church Relations”, in: *The Christian Union Quarterly* Vol. XVI No 4, April 1927, 399-404, 424-426, 431 wurden Möglichkeiten und Grenzen der bevorstehenden Konferenz in Lausanne erörtert.

[39] Nathan Söderblom, Art., „What Members Of The Conference Say“, in: *The Christian Union Quarterly* Vol. XVII No 2, October 1927, 239-241: Man begegnete den Zielen der Konferenz mit Skepsis. Gemeinsam wurde eher die Ansicht vertreten, dass die Gemeinschaft der Christen, in Life and Work erprobt, später in Faith and Order weiterentwickelt werden sollte, daher wurde das Dokument „ Draft Agenda“ durch das Continuation Committee am 25.08.1926 anlässlich der Vorbereitungstagung in Bern zurückgenommen. [Nachlass Deissmann-Nr. 849].

[40] Sasse, *Zs. Chr u. W*, 1929, 137f.

[41] Sasse, *Zs. Chr u. W*, 137ff.

Drei Fragenkreise erörtert Sasse, weil sie ihm für die Zukunft der christlichen Einigungsbemühungen wesentlich erscheinen:

- Verhältnis der deutschen Kirche und Theologie zur Einheit der Christen
- Konfessionsbildung und die Weltchristenheit
- Verständnis der Kirche als zentrales Problem der Einigungsbemühungen

Die Einstellung der deutschen Landeskirchen und der theologischen Fakultäten zur Ökumenischen Bewegung schwankt zwischen Zustimmung und Ablehnung. Persönlichkeiten des deutschen Protestantismus haben maßgeblich in der Ökumene mitgearbeitet, aber die Fakultäten, die Landeskirchen als Institutionen und die Mehrheit der Kirchenmitglieder sind zur Ökumene auf Distanz geblieben. Sasse hebt hervor, dass die evangelischen Kirchen Deutschlands ihre Isolierung gegenüber den Kirchen Europas und Nordamerikas durchbrechen können, wenn sie an der ökumenischen Arbeit teilnehmen. Er verweist in dieser Hinsicht auf Anfragen Adolf Kellers: Wenn Christen auf sich selbst bezogen bleiben, entsteht eine „heilige Gleichgültigkeit" gegenüber dem Schicksal der Menschheit. Die „Verchristlichung" der Gesellschaft ist nicht möglich, aber sollen die Christen nicht das „Gewissen" ihres Volkes sein? Können Christen verantworten, die Welt „dämonisch" zu nennen und die Kirche davon abzugrenzen? Die Kirche hat im Schutz des Staates gelebt, seine Politik unterstützt, auch seine Kriege gesegnet. Ging der Kirche nicht erst durch die Erschütterung des Weltkrieges auf, dass der „urchristlicher Gegensatz zwischen Christus und Cäsar, zwischen Weltreich und Gottesreich" besteht?[42] Sasse will deutlich machen, dass Theologie und Kirche in Deutschland ihre Aufgabe in der Gesellschaft des 20. Jahrhunderts wahrnehmen, wenn sie die Frage nach der Einigung der Christen, wie Keller sie formuliert hat, aufgreifen. Es liegt ihm daran, das Verständnis für die Weltchristenheit zu wecken. Seit Anfang des 19. Jahrhunderts haben die anglikanischen und presbyterianischen Glaubensgemeinschaften einen Vorrang errungen. Während diese weltweite christliche Gemeinschaften aufgebaut haben, sind die deutschen Landeskirchen in „Provinzialismus und in Bürokratie" versunken. Die großen Leistungen der Theologie und der Inneren Mission sind an den Rand gedrängt worden. Außerdem ist die Entwicklung zu begreifen, dass die aus der Missionsarbeit hervorgegangenen Kirchen gegenüber Europa ihre Selbständigkeit einfordern.

Die Entwicklung der Kirchen in Asien und Afrika, die Einwanderungsbewegungen in Nordamerika und Australien haben Formen des Christentums entstehen lassen, die

[42] Adolf Keller: *Kirche und der Friede mit besonderer Berücksichtigung ihrer Stellung zum Völkerbund*, Berlin 1927, 13-16, 50ff.

sich von europäischen Traditionen zu lösen beginnen. Daher sind ihnen auch die in Europa entstandenen konfessionellen Unterschiede kaum noch einsichtig. Diese historischen Vorgänge gilt es zu erforschen und zu verstehen. „Wir würden dann begreifen, warum die Frage nach der Kirche, die im Chaos der Denominationen auftaucht, gar nicht anders gestellt werden kann als in der Frage nach der Einigung [...]. Ist es uns gleichgültig, was aus den jungen Kirchen Asiens wird? Diese Kirchen, in denen die Zersplitterung des abendländischen Christentums sich fortsetzt, können in der bisherigen Form nicht in aller Zukunft existieren. Welchen Sinn hat dort die Konfessionsbildung? [...] Aus dieser unbeschreiblichen Not eines Christentums, das im Kampf der Weltreligionen steht und dabei den Boden unter den Füßen schwinden fühlt, ist der Ruf nach Einheit zu verstehen."[43] Sasse sieht in den so beschriebenen Entwicklungen der Christenheit die neue Aufgabe für Theologie und Kirche gestellt. Er erinnert daran, dass in den einzelnen Konfessionen nicht nur Wahrheiten, sondern Irrtümer wirksam geworden sind. Daher ist die „Wahrheit in Christus" gemeinsam zu suchen und für die Situation des 20. Jahrhunderts zu erschließen, denn die Christenheit wird durch die Krise der Industriegesellschaft und durch das Scheitern nationaler Machpolitik herausgefordert. In dieser Fragerichtung erklärt Sasse, dass anglikanische und presbyterianische Deutungen der christlichen Botschaft dem deutschen Protestantismus die Erweiterung des Horizonts anbieten: „Hier aber ist der Punkt, an dem die Kirchen der westlichen Welt, insbesondere der Anglikanismus, eine Botschaft an uns haben. Es ist die Botschaft von der Realität der sichtbaren Kirche [...] Sie wissen um die Realität der sichtbaren Kirche, aber sie stehen in der großen Gefahr, die Reinheit des Gotteswortes, auf dem die Kirche ruht, zu verlieren. Wir wissen von dem reinen und lauteren Wort Gottes, aber wir stehen in der großen Gefahr, die Realität der Kirche dabei zu verlieren."[44] Sasse wirbt in diesen Zeilen dafür, die Fähigkeit zum ökumenischen Dialog zu gewinnen. Das erläutert er, indem er kirchliches Leben in Deutschland mit dem anderer Kirchen in Beziehung setzt. Die evangelischen Kirchen in Deutschland können nicht glaubwürdig auf ihre Bekenntnistreue verweisen, wenn diese im eigenen kirchlichen Leben nicht wirksam ist. Sie werden nicht die anglikanische, die presbyterianische und die orthodoxe Kirchen- und Sakramentslehre als oberflächlich kritisieren, wenn in der eigenen Tradition und kirchlichen Praxis die Sakramente fast aufgegeben worden sind. Sofern das zutrifft, ist der deutsche Protestantismus von der Urkirche weiter entfernt als die anderen Kirchen.

[43] Sasse, *Zs. Chr u.* W, 1929, 142 -143 (Zeile 249 -258 u. 278 -280).
[44] Sasse, *Zs. Chr u. W*, 1929, 146 (Zeile 400 - 408).

Von dem vermeintlichen „sicheren Standpunkt einer reformatorischen Theologie" aus, die Einigungbemühungen zu kritisieren, verhindert, die „Not der Christenheit der ganzen Erde" als „eigene Not" zu verstehen. Die Ausführungen Sasses haben ihr Ziel in der These: Die Kritik an der Arbeit der Kirchenkonferenzen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verdrängt, dass Kirche und Theologie des deutschen Protestantismus in methodischer und thematischer Hinsicht die Orientierung an der Weltchristenheit suchen müsste.[45]

Die Beiträge, die Hirsch und Sasse vorgelegt haben, zeigen die prinzipielle Differenz in der Einstellung des deutschen Protestantismus zu Life and Work wie zu Faith and Order: Hirsch zeigt in analytischer Schärfe die Schwachstellen der Konferenzarbeit in Lausanne, um die Bewegung Faith and Order als zu wenig fundiert zu erweisen. Sasse hebt hervor, dass der deutsche Protestantismus seine eigenen Grundlagen überprüfen solle, denn so sicher sei der Standpunkt des deutschen Protestantismus nicht. Sasse argumentiert aufgrund seiner Erfahrungen in den Begegnungen der Christenheit und verweist darauf, dass in Theologie und Kirche des deutschen Protestantismus der Bezug zur Weltchristenheit nicht ausgeformt ist. Er erinnert daran, dass reformatorische Theologen in Europa und in Nordamerika eindeutiger als das „deutsche Luthertum“ den Dienst der Christen in den gesellschaftlichen Strukturen artikuliert haben.

[45] Sasse, *Zs. Chr u. W*, 1929, 147.

5.5.5 Zusammenfassung: Die ökumenische Arbeit Deissmanns in der Beziehung zum Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit und zu den Bewegungen Life and Work wie Faith and Order

Der Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit in Verbindung mit der Bewegung des sozialen Christentums und der christlichen Friedensbewegung hat die Einsicht gefördert, dass die Arbeit für soziale Gerechtigkeit und für den Frieden mit der Einigung der Christen in Beziehung steht. Die Bewegungen Life and Work wie Faith and Order, die christliche Jugend- und Missionsbewegung weiterführend, haben darauf hingewirkt, dass nicht nur einzelne Christen, Gruppen und Bewegungen, sondern die Kirchen ihre Aufgabe in der Gesellschaft und gegenüber der Menschheit entdeckt haben. In den Bewegungen Life and Work und Faith and Order artikuliert sich die christliche Weltorientierung, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wirksam geworden ist. In diesen Zusammenhang ist Deissmanns Wirken gestellt worden. Die Erklärungsleistung der „Kontextualisierung“ besteht darin, dass der gemeinsame Horizont von Erfahrungen, Einsichten und Konzeptionen erkennbar wird. Dieser Horizont ist durch den Gedanken bestimmt, dass der christliche Glaube als „elementare Christuserfahrung“ und in seiner „ethischen Dimension“ in Bezug auf die Industriegesellschaft zutreffend interpretiert ist. Es lassen sich folgende Momente des gemeinsam erfahrenen, reflektierten und gestalteten Prozesses unterscheiden:

- Die Verknüpfung politischer Ziele mit christlichen Grundsätzen
- Die Kommunikation als Horizonterweiterung der ökumenische Arbeit
- Die Aktualisierung des Urchristentums
- Der schwierige Weg der ökumenischen Bewegung zwischen Aufbruch und Krise des Christentums

Die Verknüpfung politischer Ziele mit christlichen Grundsätzen

Die Untersuchung hat herausgestellt, dass Deissmann neben seiner Tätigkeit als Hochschullehrer in gesellschaftlichen Bereichen tätig geworden ist. Die Mitwirkung im Evangelisch-Sozialen Kongress, im Ausschuss für die Verständigung mit Großbritannien und im Stadtrat von Heidelberg führen zu ersten politischen Aufgaben. Die Arbeit am Evangelischen Wochenbrief hat ihn sowohl mit dem Bereich der Publizistik als auch mit der Außenpolitik vertraut gemacht. Die Zusammenarbeit mit Naumann,

Siegmund-Schultze und mit Söderblom, zudem das Wirken im Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit und in der deutschen Sektion des Völkerbundes hat ihn befähigt, „Anwalt seines Volkes", aber auch „Anwalt der Völkerverständigung" zu werden, zugleich aber in der Auseinandersetzung um den Vertrag von Versailles die Situation Europas nach dem Krieg kritisch zu analysieren.

Das Wagnis, die politische Tätigkeit mit christlichen Grundsätzen zu verknüpfen, ist durch das Gründungsdokument des Federal Council von 1908 motiviert und durch Macfarland aktualisiert worden. Danach können Christen nicht an der Verelendung der Menschen in der Industriegesellschaft sowie an den Folgen nationalistischer Gewaltpolitik vorübergehen. Entsprechend ist in der Präambel des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen formuliert:

„... it is expedient that the Churches in all lands (countries) should use their influence with the people, parliaments and governments of the world to bring about good and friendly relations... ".[1]

Der Ruf zur Weltverantwortung des Christen ist für Deissmann konstitutiv, allerdings die Unterscheidung der religiösen und politischen Dimension in der Wahrnehmung solcher Verantwortung ebenso. Aufgrund der Unterscheidung sind ihm Teilziele wichtig geworden:

- Die Würde des Menschen soll in der Arbeitswelt gelten, dazu gehören die Humanisierung des Arbeitsplatzes und die gerechte Verteilung der Güter in der Gesellschaft. Die politische Freiheit des Bürgers muss auf den Arbeitnehmer im Bereich der Wirtschaft ausgedehnt werden.
- Es wird die Abkehr von der Kolonialpolitik und von der Machtpolitik der Nationalstaaten gefordert, denn das Bewusstsein der Einheit der Menschheit strebt nach einer internationalen Rechts - und Friedensordnung. Der Völkerbund ist der erste Schritt zur Friedensordnung.

Die Kommunikation als Horizonterweiterung der ökumenischen Arbeit

Die weit ausgedehnte Beziehungsarbeit in der Wissenschaft wie in der Kirche und in der Gesellschaft, besonders die Mitarbeit bei *The Constructive Quarterly* und *The*

[1] „The Constitution Of The World Alliance ...", New York , August 26th , 1915 [Nachlass Deissmann-Nr. 127 (128)], vgl. Siegmund-Schultze [EZA 51 / D II, c]; Meeting Of The International Committee held at Stockholm, August 6-8,1925, London 1925, p.17: „Influence on Governments ..." [Nachlass Deissmann-Nr. 127].

Christian Union Quarterly, auch in den Zeitschriften der europäischen und nordamerikanischen Sektionen des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit, haben das Wirken Deissmanns in den Horizont der Weltchristenheit gestellt. Mit Siegmund-Schultze und Söderblom wie mit Ainslie, Keller, Macfarland und Monod auf der Ebene des Weltbundes und in der Bewegung für Praktisches Christentum, ferner mit Bell und Brent in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung hat Deissmann für die Einigung der Christen gearbeitet, um den Zusammenhang von Life and Work mit Faith and Order im Begriff „Reich Gottes“ und „Evangelium“ zu finden. Eine Sonderstellung nimmt in dem „Netz der Beziehungen“ Germanos ein, der die weitgehend unbekannte Welt der Orthodoxie für die Christen in Westeuropa und Nordamerika erschlossen hat.

Deissmann hebt mehrfach hervor, das Wichtigste der Begegnungen in der Weltchristenheit sind die persönlichen Gespräche und die Erfahrungen liturgischer Gemeinschaft. Sie haben bewirkt, dass nationale und dogmatische, ebenso konfessionelle Grenzen überschritten worden sind.

In der Kommunikation der Weltchristenheit ist so etwas wie die Hermeneutik des ökumenischen Dialogs[2] entwickelt worden, die durch den Ausdruck „lernendes Suchen“ bezeichnet und durch die Metapher „pilgrimage“ umschrieben worden ist. Sie beachtet Grundsätze, wie einander kennen lernen und verstehen, eigene Positionen nicht über die des anderen stellen, den Fortschritt und die Veränderung der Fragestellungen im Diskurs um die Glaubensfragen bejahen. Aus diesen Grundsätzen, die in den nordamerikanischen Denominationen als Grundlagen des Suchens nach ihrem Zusammenhalt formuliert worden sind, ist gefolgert worden, dass der Dialog der Kirchen nur gelingen wird, wenn sie sich diese Grundsätze zu eigen machen.

[2] W. C. Bitting, Art., „Christ, Not Doctrine, The Only Basis Of the Christian Union”, in: *The Christian Union Library*, July 1911, p. 6f. and Paper, originally prepared by H. Keller: „The Object And Method Of Conference For the consideration of Questions Touching Faith and Order”, London 1915, 9-13, 20-22, 33 [Nachlass Deissmann-Nr. 1144]; (Ed.) S. Mc Bee, Vorwort der 1.Ausgabe von (in): *The Constructive Quarterly* Volume I, New York March 1913, Page 1 -3;
Charles S. Macfarland, Art., „The Progress Of Federation Among The Churches", in: *The Constructive Quarterly*, Volume III, New York 1917, Page 31-33;
Peter Ainslie, Art., „The Righteousness of the Unity of Christians", in: *The Constructive Quarterly*, Vol. V, New York 1917, Page 315 - 317;
Brent, „A Pilgrimage Towards Unity” Geneva August 21, 1920, in: Bell, Documents, First Series No 4, London 1924 (vgl. Bericht, Rede Brents, in: IKZ 11, Heft 2, 1921, 134 -137).

Deissmanns religions - und sozialgeschichtliche Erforschung der urchristlichen Tradition konvergiert mit der Deutung der Botschaft Jesu, die Peter Ainslie und Charles S. Macfarland einerseits und Charles H. Brent andererseits vertreten haben. Der Grundsatz „to promote the law of Christ in every relations of human life“ und die Entdeckung während der Eucharistie „christian service through - out the original experience of Christ“ sind zu nennen und verweisen auf ein sich entsprechendes Problembewusstsein. Der These von der Eigengesetzlichkeit der Bereiche Politik, Wirtschaft und Gesellschaft ist zu widersprechen. Ethische Prinzipien gelten im privaten und im öffentlichen Leben. Dem Primat des auf Jesus gegründeten Ethos ist Raum zu geben, wie Deissmann formuliert hat, vor dem Hintergrund der durch den Federal Council und durch den Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit formulierten politischen Ethik.[3] Die Impulse, die von den nordamerikanischen Denominationen ausgegangen sind, können so zusammengefasst werden: Das Reich Gottes verwirklicht sich, wenn Menschen Gottes Willen tun. Gott baut sein Reich in Zeit und Raum, aber er macht den Menschen zu seinem Mitarbeiter.[4] Diese Formulierung ist von allen an der christlichen Einigungsbewegung beteiligten Kirchen anerkannt worden. Entsprechend weist Peter Ainslie auf den Zusammenhang von Life and Work mit Faith and Order hin: „The World Conference deals with Faith and Order. The Universal Christian Conference deals with Life and Work ...". Er fügt hinzu, wenn „wir den Gründer der Kirche nachahmen, sind wir auf dem richtigen Weg."[5] Die Rückbindung der Bewegungen Life and Work und Faith and Order an den „Gründer der Kirche“ entspricht Deissmanns Arbeitsziel, die urchristliche Tradition zu aktualisieren. Die grundlegende Erfahrung von Brent während der Mahlfeier im Rahmen des Generalkonvents der Protestant Episcopal Church 1910 kann mit Deissmanns Rede in Lausanne in analogem Deutungszusammenhang gesehen werden: Das Erlebnis der Einheit mit Christus wird durch die Eucharistie für die versammelten Menschen vergegenwärtigt. In dem kultischen Erlebnis ereignet sich die elementare Christuserfahrung, die in dem urchristlichen Ruf *Maranatha* artikuliert wird. Dieser Gebetsruf be-

[3] (Ed.) F. Harry Ward: Social Creed of Churches, New York 1912 (Document, Philadelphia-Report, 1908); vgl. Macfarland:*The International Christian Movements*, New York 1925, 117-120 und Deissmann: *Selbstdarstellungen* 1925, 33.
[4] Adolf Keller: *Die Kirchen und der Friede mit besonderer Berücksichtigung ihrer Stellung zum Völkerbund*, Berlin 1927, 49ff.
[5] Peter Ainslie, Art., „The Righteousness Of The Unity Of Christians", in: *The Constructive Quarterly,* Volume V, 1917, p.316 (vgl. P. Ainslie*: Some Experiments. In Living*, New York 1933, p.123 -124).

gründet die christliche Hoffnung für die Welt und die Weltverantwortung der Christen.[6] Zudem greift Deissmann die Botschaft vom Kreuz so auf, dass er sie auf die Situation des Menschen hin auslegt. Er spricht vom Kreuz in Bezug auf die menschliche Not und deutet es als ein Zeichen, an dem Menschen den Ruf zur Umkehr und Erneuerung erkennen. So nennt er in seiner Rede anlässlich der Beratungen über die Hilfe für die Menschen nach dem Ersten Weltkrieg das Kreuz „der Verzweifelten Hoffnung". In der Rede von Stockholm kennzeichnet er durch diesen Ausdruck die gemeinsame Aufgabe der Christen im Blick auf die Not einzelner Menschen und auf die Krise der Industriegesellschaft im Ganzen. Bei Brent findet sich der Gedanke, dass durch das Kreuz die Christen mit Gott und untereinander versöhnt sind, so dass sie zur Versöhnung der Völker beitragen können. Ainslie bezieht sich auf das Kreuz, wenn er vom Versagen der Kirche gegenüber der Arbeiterschaft, in der Rassenfrage, im Verhältnis zu den jüdischen Mitmenschen und in der Friedensfrage spricht. In der Ökumenischen Bewegung wird das Kreuz zum Symbol des Protestes gegen Unrecht und Gewalt, zum Zeichen menschlichen Leidens und des Leidens Gottes an der Welt, der deshalb Menschen in den Dienst zur Überwindung des Bösen ruft.[7]

Deissmann teilt die in der Ökumene entstandene Einsicht, dass die Orthodoxie als verfolgte Kirche die Solidarität der Christen Westeuropas und Nordamerikas benötigt. Ebenso wichtig ist für ihn, dass die Orthodoxie urchristliche Traditionen bis in das 20. Jahrhundert bewahrt hat. In den Begegnungen mit orthodoxen Christen ist solche urchristliche Spiritualität erlebt worden. In der spirituellen, aber eben nicht dogmatischen Ausprägung christlicher Frömmigkeit, die von der gegebenen pneumatischen Einheit ausgeht, sieht er den wichtigen Impuls der Orthodoxie für die Einigungsbemühungen in den Bewegungen Life and Work und Faith and Order.[8]

---

[6] Hogg: *Ecumenical Foundation*, New York 1951,134:Generalkonvent der Protestant Episcopal Church, 05.-20.10.1910 in Cincinnati, USA und Brent's Diary Record, 11.10.1910 [biogr. material New York Public Library ANC C3, No 21];
Deissmann, „Rede in Lausanne", 04.08. 1927 [Nachlass-Nr. 849] (Rede Deissmanns: „Reich Gottes und Evangelium, Lausanne 1927" und „Ch. Brent's ökumenische Konzeption").

[7] Deissmann: „Das Kreuz ist der Verzweifelten Hoffnung ..." Rede anlässlich der Konferenz für „Kirchliche Auslandshilfe", 15.07.1921, in: *Mitteilungen der deutschen Zentralstelle für kirchliche Auslandshilfe*, Berlin 1922, 41-44 [Nachlass-Nr. 1231] und Rede in Stockholm, 25.08.25 [Konferenzakte Nachlass-Nr. 129];
Brent: *Understanding ... On Life and Work*, New York. London 1925, 60 [Nachlass-Nr. 1305] und
Ainslie: *Some Experiments. In Living*, New York 1933, 188 [Nachlass-Nr. 955].

[8] Bell, Documents, Third Series, No 101 „Declaration ..." Read by Germanos August 18, 1927 und
Deissmann, *Amtl. Bericht Stockholm*, 486f. sowie Sasse, *Amtl. Bericht Lausanne*, 440-443;
N. Gloubokowski: Die orthodoxe Kirche und die christliche Vereinigung der Kirche, Sofia 1925 [Nachlass-Nr. 1418].

Deissmann hat im Rahmen des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit erfahren, dass die Zusammenarbeit der Christen gelingen kann. Der anglikanische Aufruf zur Einheit der Christen und die orthodoxe Enzyklika des Jahres 1920 haben dieses bestätigt. Es ist für ihn deutlich geworden, dass die Ökumenische Bewegung Christen zusammenführt, die Verständigung der Völker fördert und die gegenseitige Abgrenzung der christlichen Kirchen überwindet. Sie durchbricht auch die Isolierung der Christen in Deutschland gegenüber der Weltchristenheit.

Aus der Sicht Deissmanns hat Konferenz in Stockholm 1925 den evangelischen Landeskirchen in Deutschland die Gelegenheit geboten, den Anschluss an die Weltchristenheit zu finden. Einige deutsche Delegierte in Stockholm und andere Repräsentanten des deutschen Protestantismus haben die Beziehung zu den europäischen und nordamerikanischen Christen gestört, indem sie im Zusammenhang unterschiedlicher Interpretationen der „Botschaft von Stockholm" eine verschärfte Kontroverse um das Verständnis des Reiches Gottes entfacht haben: Der Auffassung von der Geltung des Willens Gottes in allen Lebensbereichen sei die Lehre von den zwei Reichen entgegenzustellen. Die Gegenüberstellung werde durch die These begründet, dass die calvinistische und die lutherische Deutung der Botschaft Jesu zwei verschiedene Ausprägungen des reformatorischen Christentums hervorgebracht habe. Für Deissmann ist die Kontroverse eine „unfruchtbare Fixierung auf Lehrsysteme". Die Christenheit verfehlt so, die Botschaft Jesu den Menschen des 20. Jahrhunderts deutlich zu machen. Im Gegensatz zur der im deutschen Protestantismus nicht selten artikulierten dichotomen Form der Lehre von den zwei Reichen hat er sich intensiver an der Diskussion um die Botschaft Jesu mit ihren sozialen Implikationen beteiligt. Deshalb wehrt er den Vorwurf des religiösen Aktivismus ab, vielmehr verweist er darauf, dass die „soziale Botschaft" aus dem Zentrum der Botschaft Jesu entfaltet ist und keineswegs eine Verbiegung dieser Botschaft darstellt.[9]

Alfred Ernst Garvie hat diese Auffassung bekräftigt, indem er die sozialen Komponenten im Wort und Werk Jesu herausgearbeitet hat. Er nennt die Befreiung der Unterdrückten und Armen durch die Zusage der „Gotteskindschaft“, die Skepsis gegen-

[9] Konferenzakte Stockholm M, 04.08.1925 [Nachlass-Nr. 129] und Deissmann: *Stockholmer Bewegung ... von innen betrachtet*, 92-98, 137-138, 145 -150 (vgl. „Die Konferenz von Stockholm in der Wahrnehmung Deissmanns).

über den Machthabern, die Zuwendung zu den Kranken und zu den im Leben Gescheiterten. Er setzt sich mit den lutherischen Argumenten auseinander: Evangelium bewirke die Freiheit des Menschen als Person, zugleich sei er an den Willen Gottes in seinem Gewissen gebunden, aber die natürliche Welt verliere an Bedeutung. Die Mitte christlichen Lebens liege jenseits der natürlichen, sozialen und kulturellen Ordnung. Das Evangelium schaffe daher keine Normen für die Bereiche Staat, Wirtschaft und Gesellschaft. Die Vermischung von Religion und Gesellschaft gefährde den christlichen Glauben. Für Garvie bedeutet diese Deutung des Evangeliums, dass die Christen Gottes Wirken nicht in der Welt, sondern nur in ihrem Dasein und in ihrem Gewissen erwarten und die Welt sich selbst überlassen.[10]

„Die Botschaft von Lausanne" ist als Ruf der Kirche ebenfalls umstritten gewesen. Die Delegierten der Konferenz in Lausanne haben sich nur darauf einigen können, diese und die anderen Kommissionsberichte zur Bearbeitung an die beteiligten Kirchen zu geben. Das Ergebnis der Konferenz hat Deissmann enttäuscht.[11] Die Ursachen für den unbefriedigenden Ausgang der Konferenz sind diese: Die anglikanische Kirche ist durch Auseinandersetzungen innerhalb der anglikanischen Weltgemeinschaft gebunden, vor allem sind Spannungen zwischen der Kirche von England und der Protestant Episcopal Church in den Vereinigten Staaten aufgetreten. Der Dialog mit presbyterianischen Kirchen und Freikirchen im britischen Commonwealth stößt an Grenzen. Die Gespräche mit der römischen Kirche werden nicht weitergeführt. Die Delegierten der Kirche von England haben nach Kenntnis der Vorbehalte orthodoxer Delegationsmitglieder gegenüber den in Lausanne 1927 formulierten Resolutionen keine weiteren Schritte zur Einheit der Christen unternommen. Die Arbeit orthodoxer Repräsentanten für die Einigung wäre durch ein Konzil aller orthodoxen Kirchen zu legitimieren gewesen. Der neue türkische Nationalstaat hat die Planung und Durchführung des Konzils aber verhindert. Die anglikanischen und die orthodoxen Kirchengemeinschaften haben die Dynamik ihrer Aufrufe zur Einheit der Christen des Jahres 1920 nicht durchhalten können. Die evangelischen Landeskirchen in Deutschland sind der Einladung zur Mitarbeit in der Bewegung für Glauben und Kir-

[10] Alfred Ernst Garvie, Art., „Die soziale Botschaft des Evangeliums. Für und Wider", in: *The Review of the Churches*, October 1926; übersetzt, in: *Die Eiche* 15.Jg. Nr.1/2 1927, 119-120 (A.E. Garvie, Vorsitzender der kongregationalistischen Union in England und Wales, gegen die lutherischen Argumente, die W. Freiherr v. Pechmann, Präsident der bayrischen Generalsynode und seit 1919 des Deutschen Evangelischen Kirchentages, anlässlich der Konferenz Life and Work in Stockholm, 1925 vertreten hatte.).

[11] Briefwechsel Deissmanns mit Karl Ludwig Schmidt, August 1927 [Nachlass-Nr. 849]; (vgl. die Konferenz zu Lausanne in der „Wahrnehmung Deissmanns" und das „Erreichte und noch nicht Erreichte").

chenverfassung nicht gefolgt, obwohl Brent, Deissmann und Siegmund-Schultze versucht haben, die Kirchen in Deutschland für die Mitarbeit in der Bewegung Faith and Order zu gewinnen.

Die Konferenz in Lausanne 1927 hat gezeigt, dass die christlichen Kirchen eine „schwierige Pilgerreise" zur Einigung vor sich haben. Es ist nicht gelungen, die grundlegende Frage zu klären, ob die Einigungsbemühung Ausdruck des der Welt zugewandten Protestantismus oder das Kennzeichen der Kirche ist, die dem Ruf Christi zur Einheit folgt. In dem in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geführten Dialog ist besonders die Frage umkämpft gewesen, wie das Verhältnis von christlichem Glauben und gesellschaftlicher Verantwortung zu bestimmen ist. Die Auffassung, dass der einzelne Mensch unter der Leitung des Geistes Gottes stehe, ihm aber die „Welt ohne Gott "entgegengesetzt sei, führt dazu, die Lebensbereiche außerhalb der „gläubigen Innerlichkeit" sich selbst zu überlassen. Es fällt auf, dass Kirchen, welche an die öffentliche Meinung der sie umgebenden Gesellschaft gebunden sind oder in besonderer Nähe zum Staat stehen, die Innerlichkeit betonen und darauf drängen, die religiöse Ebene von der politischen zu unterscheiden. Wenn diese Kirchen aber sich selbst darstellen, wird die kirchenpolitische und politische Interessenlage als begleitendes Motiv besonders artikuliert. Andere Kirchen haben ihre Unabhängigkeit zu wahren verstanden, damit sie eindeutig für Menschen eintreten können, denen das Lebensrecht verweigert wird. Das gelingt den Volks- und Staatskirchen viel weniger als den Freikirchen in Europa und den Denominationen in Nordamerika.

Zu diesem Fragenkreis hat sich Deissmann in seiner Stockholmer Rede „Was können die Kirchen tun, um Frieden zu fördern"[12] in folgender Weise geäußert: Man beobachtet die *Selbstvergottung* des Menschen, dem eine *Vergottung der Nation und des Staates* entspricht. Der als Machttrieb bestimmte „Staatsglaube" ist ein ins „Ungeheure" stilisierter Individualismus. Dieser Ideologie ist die christliche Solidarität entgegenzustellen, weil gelten muss: Wenn ein Glied leidet, leidet der ganze Leib. Wenn ein Glied der Völkerfamilie leidet, müssen sich die anderen Völker darum kümmern. Die christlichen Kirchen haben ihre Kräfte gegen die „Dämonisierung" der Welt, gegen Unrecht und Gewalt zu mobilisieren. Der Friede ist mit dem Leuchtturm zu vergleichen, dessen Licht weithin ausstrahlt. In diesem Zusammenhang führt

[12] Deissmann: Rede in Stockholm, „Was können die Kirchen tun, um Frieden zu fördern und Kriegsursachen zu beseitigen?“, 25.08.1925 [Nachlass-Nr. 129]; ders., *Amtl. Bericht Stockholm*, 480-488.

Deissmann die Metapher ein „Am Fuße des Leuchtturms herrscht Dunkelheit.“[13] Die Metapher macht auf Wahrnehmungsgrenzen aufmerksam. Sie deutet an, dass die Ökumenische Bewegung als Ziel die Einigung der Christen vor Augen stellt, die auch die Verständigung der Völker und den Weltfrieden fördern kann. Doch die Anschauungen der Menschen in den Nationen, die Ziele der Regierungen und die Überzeugungen der meisten Mitglieder in den Kirchen sind auf sich selbst bezogen. Deswegen muss nach Deissmann die ökumenische Arbeit vor Ort beginnen, denn die Kirche soll an der Seite ihres Volkes stehen, wie die orthodoxe Kirche es getan hat. Sie wird aber mit kritischer Wachsamkeit die gesellschaftlichen Entwicklungen im eigenen Volk beobachten und die Arbeit der Regierungen begleiten. Deissmann hat vorausgesehen, wenn die ökumenische Arbeit nicht bei den Menschen ankommt, verschärft sich die geistige und geistliche Krise des Christentums. Die Christen verlieren die Kraft, das Gewissen der Völker zu sein.

[13] Deissmann: Rede in Stockholm, 113 - 115 (Teil II, 3.1+ II, 4.3) [Nachlass-Nr. 129] und Ad. Keller: *Die Kirchen und der Friede mit besonderer Berücksichtigung ihrer Stellung zum Völkerbund*, Berlin 1927, 54-58.

Sechster Teil

Adolf Deissmanns Standortbestimmung zur Bewegung für Praktisches Christentum wie für Glauben und Kirchenverfassung im vierten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts

Deissmann hat die Fortsetzungsarbeit der Bewegung für Praktisches Christentum wie für Glauben und Kirchenverfassung mitgestaltet. In dem Jahrzehnt zwischen 1927 und 1937 sind die Aufgaben in beiden Bewegungen wie in den Jahren zuvor die Schwerpunkte seines Wirkens gewesen.

6.1 Andauernde Bemühung um die Ökumenischen Bewegung

„Die ökumenische Erweckung“, Berliner Rede zur Verteidigung und Deutung der Ökumenischen Bewegung (1929)

Die sich 1929 abzeichnende Wirtschaftskrise und die politische Radikalisierung in ihrer Folge verschärfte die Ambivalenz des deutschen Protestantismus zur Ökumenischen Bewegung. Einerseits wurde Hermann Kapler, der Präsident des DEKA, zum Vorsitzenden der kontinentaleuropäischen Gruppe des Fortsetzungsausschusses für Life and Work als Nachfolger Nathan Söderbloms gewählt. Die Wahl galt als Ausdruck dafür, dass Persönlichkeiten des deutschen Protestantismus in der Christenheit Anerkennung gefunden hatten. Andererseits hielt es der DEKA für angebracht, anlässlich der zehnjährigen Wiederkehr des Vertrags von Versailles zu erklären: Dem deutschen Volk ist „unermesslicher Schaden“ in politischer, wirtschaftlicher, kultureller und sittlicher Hinsicht zugefügt worden. Die Kriminalisierung des deutschen Volkes ist und bleibt unerträglich. Der Fortsetzungsausschuss Life and Work hat 1925 erklärt, dass die tatsächliche Verantwortlichkeit aufzuklären sei und dass Menschen mit „Wahrheits - und Gerechtigkeitssinn“ unter den Völkern dafür eintreten sollen, das „Diktat von Versailles“ zu korrigieren. Aber weder der Völkerbund noch die Regierungen der Entente haben in dieser Hinsicht etwas unternommen. Die deutsche Sektion des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit versuchte, der drohenden Selbstisolierung Deutschlands zu begegnen. Siegmund-Schultze und Bell erarbeiteten eine Resolution für den Fortsetzungsausschuss Life and Work, der, auf

die Erklärung des DEKA Bezug nehmend, während der Tagung in Eisenach formulierte: Die umstrittenen Artikel des Vertrags von Versailles sollen durch Diplomaten der beteiligten Staaten neu verhandelt oder durch den Spruch eines paritätisch besetzten Gerichtshofes korrigiert werden, insofern ist die Revision des Vertrages einzuleiten.[1]

Vor diesem Hintergrund wird die Rede Deissmanns in Berlin als „Verteidigung und Deutung" der Ökumenischen Bewegung interpretiert.[2] Ihr Gedankengang ist durch zwei Topoi strukturiert:

Erstens fordern die materielle Not, ebenso die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Krisen den Menschen zu großen Anstrengungen heraus. Der Krieg hat einerseits Sittlichkeit und Anstand zerstört, also die kulturelle Krise verursacht, andererseits die „inneren Kräfte" des Menschen mobilisiert.

Zweitens ist aus der Erniedrigung der Menschen in Europa im Jahrzehnt von 1918 bis 1928 die Erweckung hervorgegangen. Es ist die „ökumenische Erweckung", die nicht wenige Persönlichkeiten in allen Kirchen zu dem „Ethos des Zeugnisses und der Tat" geführt hat. Sie ist sogar die Erweckungsbewegung in den Kirchen selbst geworden, im Sinne der „Selbstbesinnung, Selbstläuterung und Selbststählung" zur „Evangelisation des Kosmos".[3]

Deissmann betonte in seiner Rede, dass die Kirche die Mahnung des britischen Arbeiterführers nicht beiseite geschoben hat, von der Kirche werde das Zeugnis der Botschaft Jesu verlangt, um „Torheiten Verblendeter" zu verhindern. Darin habe sie nicht selten versagt. Deshalb haben sich die Menschen in Bedrängnis von der Kirche

---

[1] Frieling: *Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung*, Göttingen 1970, 205-207 (Hinweis Frielings: H. Kapler als Nachfolger Söderbloms führte die kontinentaleuropäische Gruppe des Fortsetzungsausschusses Life and Work. Er bereitete in dieser Funktion ab 28.05.1928 dessen Tagung in Eisenach, 02.-09.09.1929 vor.);
Erklärung des DEKA zur 10-jährigen Wiederkehr des Versailler Diktats am 01.06.1929 auf Antrag Wilhelm v. Pechmanns, der sich gegen Bedenken durchsetzen konnte, in: *Huber/Huber* Bd. IV, Dok.-Nr. 341;
Siegmund-Schultze, Bericht, in: *Die Eiche* 17.Jg. Nr.4 1929, 420, 428 (Während der Tagung der deutsche Sektion des Weltbundes in Kassel, 23.-25.08.1929 arbeiteten Siegmund-Schultze und Bell an der Resolution für den Fortsetzungsausschuss Life and Work, der in Eisenach, 02.-09.09.1929 tagen sollte.);
vgl. Besier: *Krieg-Frieden-Abrüstung,*1982, 252-254 (Trotz maßgebender Mitarbeit deutscher Delegierter in Life and Work verstummte die Kritik an ökumenischen Kontakten des DEKA nicht. Deshalb kam die Kundgebung zur „Erinnerung an Versailles" am 01.06.29 zustande.).

[2] Adolf Deissmann: *Die ökumenische Erweckung.* Ein Jahrzehnt zeitgenössischer Kirchengeschichte. Rede bei der Feier der Erinnerung an den Stifter der Berliner Universität König Friedrich Wilhelm III., gehalten am 03.08.1929, Berlin 1929 [zit. ökum. Erweckung, 1929].

[3] *ökum. Erweckung*, 1929, 8 - 9 („ökumenische Erweckung", eine Prägung Nathan Söderbloms nach Kölnischer Zeitung Nr. 454, 19.08.1928).

entfernt.[4] Deissmann erinnerte, dass sich die Bewegung Life and Work der Arbeiterschaft und der Jugend zugewandt und mit den verfolgten orthodoxen Christen Solidarität bewiesen hat. Sie hat ferner gelernt, ihre Unabhängigkeit vom Staat konstruktiv für den Aufbau des kirchlichen Lebens zu nutzen, die infolge der Nachkriegsordnung in Mittel - und Osteuropa seit 1918 erreicht worden ist. Allerdings hätte in der Landeskirche der Altpreußischen Union die Reform der Kirchengestalt nach urchristlichen Vorbildern durchgeführt werden können, wenn sie nicht durch kirchenbürokratisches Denken verhindert worden wäre.[5]

Deissmann führte weiter aus, was ihm im Blick auf das Jahrzehnt ökumenischer Arbeit wichtig erschien: Die amerikanischen Christen haben sich Anfang des 20. Jahrhunderts als Erste nach der Konzentration ihrer Kräfte im „Federal Council" auf den Weg zur Einigung gemacht und seit 1920 europäischen Christen auf diesem Weg mitgenommen. Der Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen hat nach dem Ersten Weltkrieg die „hoffnungslos schwierige Aufgabe" übernommen, das Vertrauen unter den Christen wiederaufzubauen.[6] Die Stockholmer Konferenz 1925 ist kein Forum von Privatpersonen, sondern ein Forum der Kirche in ihren „Hauptgruppen" Orthodoxie, Anglikanismus, europäischer und nordamerikanischer Protestantismus und der Missionskirchen gewesen. Nach längerem Zögern hat auch der „Deutsche Evangelische Kirchenbund" offiziell seine Delegation entsandt. Das Arbeitsergebnis ist durch die „Botschaft an die Christenheit" artikuliert. Sie hat den „Primat des christlichen Ethos" gegen die Behauptung von der „Eigengesetzlichkeit"

---

[4] *ökum. Erweckung*, 1929, 10 (britischer Arbeiterführer Ramsay Macdonald in seinem Grußwort an die Konferenz in Stockholm 1925, zu dieser Zeit war er Premierminister in Großbritannien).

[5] *ökum. Erweckung*, 1929, 12-15.

[6] *ökum. Erweckung*, 1929, 18-23 (Deissmann betont, dass die amerikanischen Zeitschriften *The Constructive Quarterly* und *The Christian Union Quarterly*, die britische Zeitschrift *The Review of the Churches* sowie *Die Eiche* und daher die Persönlichkeiten Silas Mc Bee, Peter Ainslie, Henry Lunn und Siegmund-Schultze die Geschichte der Ökumene in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geprägt haben.)
Vom 06.03. - 06.05.1929 hatte Deissmann die USA besucht. Seine Verbundenheit mit den Zeitschriften *The Constructive Quarterly* seit 1912 und mit *The Christian Union Quarterly* seit 1920, ebenso mit dem Leserkreis der *Protestant Weekly Letters* (1915-1917) war der Ausgangspunkt für Planung und Durchführung der Reise. Der Federal Council durch seinen Generalsekretär Charles S. Macfarland übernahm ihre Organisation.(Korrespondenz Deissmann und Federal Council 25.03.+ 05.04.+13.04.+16.04.1929 [Nachlass Deissmann-Nr. 550, 554, 576] und *Bulletin* by Federal Council Volume XII No 3, March 1929 [Nachlass Deissmann-Nr. 554]) Deissmann hatte Gelegenheit, unmittelbar die Wirksamkeit des Federal Council in der Gesellschaft, v.a. auf dem Bildungssektor, in der Sozialarbeit und in den politischen wie wirtschaftlichen Institutionen kennenzulernen. Mit Macfarland konnte er die Krise Europas nach dem 1.Weltkrieg, aber auch die konstruktiven Erfahrungen der Christen in den Bewegungen Life and Work wie Faith and Order erörtern. (Adolf Deißmann, Bericht, „Amerika-Fahrt", in: *ThBl* Nr.8, hg.v. K.L. Schmidt, August 1929, 207-210 [Nachlass-Nr. 550]) Ferner hatte Deissmann in Vorlesungen und Ansprachen zeigen können, dass die urchristliche Tradition zuverlässig (historical value) und in den sozialen wie politischen Konflikten des 20. Jh. wegweisend (religious value) sei.(vgl. Manuskript „The Value of the New Testament", 1929 [Nachlass-Nr. 700].

gestellt und wegweisend in der Auseinandersetzung um die Gestaltung von Politik, Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur nach den Erfahrungen des Ersten Weltkrieges gewirkt.

Als ungleich schwieriger ist die Aufgabe der Konferenz in Lausanne 1927 erschienen, die übereinstimmend als erster wichtiger Schritt auf der Suche nach der christlichen Einheit bezeichnet worden ist. Ehe das „Fernziel“ der Einheit erreicht sein wird, können die gegenseitige Einladung zur Mahlfeier praktiziert und Formen der „Konföderation“ erprobt werden.[7]

Die Rede „ökumenische Erweckung“ im Rahmen der akademischen Feier der Universität Berlin, nur wenige Monate nach der Rückkehr aus den Vereinigten Staaten, macht deutlich, dass die Mitarbeit der Christen in Deutschland seitens der Weltchristenheit nicht gering geachtet wird, vor allem aber dass der Zusammenhalt der Christen unverzichtbar ist, wenn soziale Gerechtigkeit und Verständigung der Völker das Ziel ist, wenn Auswege aus den Konflikten der „modernen“ Gesellschaft und aus der Krise Europas gesucht werden. Die Ökumenische Bewegung in allen ihren Zweigen wird als prophetische Bewegung charakterisiert, die in den Kirchen das Bewusstsein der Weltverantwortung geweckt hat.

Die Zusammenarbeit mit der Orthodoxie, die Aufgabe der Fortsetzungsarbeit in der Bewegung Life and Work (1930 -1933)

Die Mitarbeit der Orthodoxie im Rahmen der Kirchenkonferenzen Stockholm und Lausanne verstärkte ihre Annäherung an die Kirchen Westeuropas und Nordamerikas im Bereich des Hilfswerkes Life and Work und auf der Ebene theologischer Arbeit. Besonders die orthodoxen Kirchen des Balkan, ihre Selbständigkeit nutzend, und die „orthodoxe Kirche im Exil“ arbeiteten an dieser Annäherung. Seit 1929 hatte Deissmann die Kontakte zu orthodoxen Hochschullehrern und Kirchenführern ausgebaut. Die Zusammenarbeit der theologischen Fakultät Berlin mit dem Orientalischen Institut Bonn bildete den einen organisatorischen Rahmen, der andere das

[7] *ökum. Erweckung*, 1929, 25-28 (27!): Deissmann verweist auf bedeutende Ergebnisse der Arbeit von Life and Work wie von Faith and Order: Fortsetzungsausschüsse Life and Work sowie Faith and Order, die Errichtung des Sozialwissenschaftlichen Instituts in Genf unter Leitung Adolf Kellers und die dreisprachige - englisch, französisch, deutsch - Zeitschrift „Stockholm. Internationale sozial-kirchliche Zeitschrift“, hg.v. Ad. Keller, A.E. Garvie, E. Gounelle, Göttingen. London. Chicago 1928ff.
(Deissmann hebt zudem folgende Veranstaltungen hervor: britisch-deutsche Theologenkonferenz in Canterbury und Eisenach 1927/1928, die Internationale Tagung der Presse in Köln 1928, die Konferenz orthodoxer, lutherischer, reformierter Theologen in Paris 1928/1929 und die Konferenz skandinavischer, baltischer und britischer Theologen in Cambridge 1929).

durch Life and Work errichtete Sozialinstitut in Genf, welches die Entwicklung in Ost- und Südosteuropa sowie im Vorderen Orient beobachtete und die Kirchen Westeuropas und Nordamerikas über die Verfolgung aller Religionsgemeinschaften in der Sowjetunion, über die Unterdrückung christlicher Minderheiten im türkischen Nationalstaat und über die Notlage evangelischer Minderheiten in Osteuropa informierte. Deissmann erfuhr 1931, dass ihm auf der Ebene der Fortsetzungsarbeit von Life and Work der Vorsitz des „Komitees für die Zusammenarbeit mit der Orthodoxie" übertragen worden war: „Aus dem Protokoll habe ich ersehen, dass ich zum Vorsitzenden des Komitees für die Zusammenarbeit mit der Orthodoxie gewählt worden bin. Ich hatte darüber bisher keine offizielle Mitteilung erhalten, erkläre hiermit aber, dass ich die Wahl annehme".[8]

Deissmann organisierte Lehrveranstaltungen, Vortragsreihen orthodoxer Referenten in Berlin als Forum der Information und Diskussion über Lehre und kirchliches Leben der Orthodoxie. Mit Hochschullehrern und Kirchenführern erörterte er Voraussetzungen des akademischen Austausches, der Ausbildung orthodoxer Studenten und Dozenten an westeuropäischen Hochschulen, ebenso Studienaufenthalte westeuropäischer Studenten und Dozenten an orthodoxen Akademien. Mit dem Sozialinstitut in Genf wurde die finanzielle Förderung dieser Ausbildungsinstitute und von Sozialeinrichtungen in Ost- und Südosteuropa abgesprochen, denn das Sozialinstitut hatte die seit 1918 bestehenden Hilfsprogramme des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit weiter entwickelt und mit der Fortsetzungsarbeit Life and Work koordiniert.[9]

Das „Komitee für die Zusammenarbeit mit der Orthodoxie" hatte zur Lage der Ostkirchen, wie sie sich 1932 darbot, festgestellt: Die autokephalen Kirchen Südosteuropas nutzten ihre Freiräume zum Aufbau des kirchlichen Lebens. Der russischen Kirche und allen Religionsgemeinschaften in der Sowjetunion drohte die Vernichtung. Die christlichen Minderheiten im Gebiet des türkischen Nationalstaates wurden un-

[8] Deissmann, Brief an Ad. Keller, 26.11.1931 (Bitte um Anschriften der Mitglieder des Komitees, Deissmann möchte durch Rundschrieben Vorschläge für die Zusammenarbeit unterbreiten. Er übernimmt die Aufgabe zusätzlich zu seinen Pflichten als Rektor der Universität Berlin 1930/31 [Nachlass-Nr. 228]).

[9] Initiative Deissmanns, Vorlesungen und Vorträge u.a. von Lukas Str.Germanos, London und St. Zankow, Sofia nach Hinweis, in: *Die Eiche* 16.Jg. Nr.1 1928, 81 - 82;
Korrespondenz Deissmanns mit …
Stefan Zankow (Prof. in Sofia), 14.02.1929, mit Georgewitsch Irenej (Prof. in Belgrad, Bischof v. Novi Sad) und Adolf Keller (Leiter des Sozialinstituts Life and Work in Genf), 10.06.+ 26.11.+ 09.08.1932, ferner mit Gregor Peradsze (orth. Theologe in Warschau), 04.+12.+ 13.07.+ 09.10.1933 u. Metropolit Waledinsky Dionysios (Prof. in Warschau), 23.01.+19.08.+ 09.10.1933 [Nachlass-Nr. 205-207, 226-228, 586, 875].

terdrückt. Die orientalisch-orthodoxen Kirchen waren auf den Beistand der Mandatsmächte des Völkerbundes Großbritannien und Frankreich angewiesen. Es wurde hervorgehoben, dass die Orthodoxie zum ersten Male von den Grundlagen ihrer Tradition her Probleme der Industriegesellschaft anging. Die Vertreter der südslawischen und griechischen Kirchen betonten, dass sie durch die wirtschaftliche und politische Instabilität ihrer Länder gedrängt werden, sich mit den Fragen der Wirtschaft und des Verhältnisses von Religion und Politik praktisch und theoretisch zu befassen. Ferner erörterte das Komitee, wie die russische Kirche wirksamer unterstützt werden kann: Die Zentralstelle des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit in New York soll mit dem Sozialinstitut in Genf die zahlreichen Organisationen, die den Menschen in Russland helfen wollen, koordinieren und genau erkunden, wie unter den Bedingungen des Sowjetregimes von Westeuropa aus geholfen werden kann. Für die „russische Kirche im Exil“ wurde beschlossen, ihre Akademien, ihre Jugendhilfe und die Sozial- und Bildungseinrichtungen finanziell zu fördern. Unter den Mitgliedern des Komitees war umstritten, ob Proteste gegen die Machthaber in der Sowjetunion und in der Türkei den betroffenen Christen nützen könnten. Aber ihnen wurde die unbedingte Solidarität versichert; die Kirchen wurden aufgerufen, ihre bedrängten Mitchristen nicht zu vergessen.[10] In der Sowjetunion steigerte sich nicht nur die Rechtsunsicherheit, weil politische Säuberungen den Terror verschärften und den Druck auf die Glaubensgemeinschaften erhöhten. Hinzukam der Zusammenbruch der Lebensmittelversorgung aufgrund einseitiger Förderung der Industrialisierung des Landes durch die sowjetische Führung. Deissmann wurde darüber informiert: In der Sowjetunion drohe eine weitere Hungersnot. Die Kirchen stehen vor der Vernichtung. Manche hoffen auf die nordamerikanischen Christen oder auf die anglikanische Weltgemeinschaft, die sich durch den Brückenschlag zwischen Ostkirche und westlichen Kirchen ausgezeichnet hat. Andere erwarten vom Gustav-Adolf-Werk Hilfe zum Überleben. Im Rahmen der Solidarität mit den orthodoxen Kirchen bildete sich die Überzeugung: Die gemeinsame Not bringe die Kirchen verschiedener Traditionen einander näher. Russische Theologen seien an anglikanischer und lutherischer Theologie interessiert, aber westliche Theologen kaum über orthodoxe Theologie informiert. Der marxistische Bolschewismus fordere die Kirchen insgesamt heraus. Der Ansatz für die gemeinsame theologische Arbeit könne sein,

[10] Bericht A. Kellers als stellvertr. Vorsitzender des „Komitee f. Zusammenarbeit mit der Orth. Kirche“, Genf 09.08.1932 (3 Blätter) [Nachlass-Nr. 586]; Documentation, „Anti-Religious Activity“, in *Soviet-Russia* No 3-4, November 1930 (vgl. *Die Eiche* 18.Jg. Nr.4 1930, 471- 472).

dass zwar die Kirche als Institution zerstört, aber die „Sehnsucht der Seele über das Materielle hinaus unausrottbar sei“.[11]

Deissmann hat die Bedrohung des Christentums in Osteuropa und im Vorderen Orient als Symptom der Krise des 20. Jahrhunderts verstanden, durch welche die christliche Kirche herausgefordert ist, die „Solidarität der Weltchristenheit“ zu entwickeln. Durch diese Einsicht ist sein Engagement für die orthodoxen Christen motiviert.

[11] Abschriften von vertraulichen Besprechungen von Bischof Malmgren aus Leningrad mit Vertretern der ApU und Mitarbeitern des Außenministeriums am 30.07.1933 in Berlin für Deissmann, den Vorsitzenden des „Komitees für die Zusammenarbeit mit der Orth. Kirche“ mit Schröder, Bericht vom 31.07.1933 und Anlagen (Notizen, Presseausschnitte, Bittbriefe, Erlasse der sowjetischen Regierung) [Nachlass-Nr. 206]; dazu A.W. Schreiber, Bericht (6 Seiten) vom 14.08.1933 [Nachlass-Nr. 875].

6.1.1 Kirchenpolitische Gratwanderung im Ringen um die „ökumenische Orientierung“ des deutschen Protestantismus

Deissmann hat seine Arbeit für die Einheit der Christen auf die weltweite Kommunikation ausgerichtet und sich zugleich mit dem deutschen Volk solidarisch erklärt. Er hat nicht die Konfrontation mit national gesinnten oder konfessionell eingestellten Kreisen in Deutschland gesucht, sondern daran gearbeitet, dass Deutschland die Selbstisolierung durchbricht und der deutsche Protestantismus den bereits erreichten Zugang zur Weltchristenheit nicht verliert. Deissmann wagt daher die Gratwanderung, die er in der Stockholmer Rede (1925) durch die Metapher von der „Dunkelheit am Fuße des Leuchtturms“ gekennzeichnet hat: Wer sich für die Verständigung der Völker und für die Weltchristenheit einsetzt, soll im eigenen Volk mit der Verständigung beginnen und in der eigenen Kirche zuerst um die ökumenische Orientierung kämpfen.

Ringen um die ökumenische Orientierung (1930 -1933)

Von 1930 an zeichnete sich ab, dass der deutsche Protestantismus auf Distanz zur Ökumene ging. Deutlich wurde das an dem Beitrag von Paul Althaus und Emanuel Hirsch, der 1931 im „Hamburger Abendblatt“ erschien. Die Autoren führten aus: „Deutschlands Feinde aus dem Weltkriege führen unter dem Deckmantel des Friedens den Krieg wider das deutsche Volk weiter…“. Durch die Bemühung um Völkerverständigung und um die Einheit der Christen werde das deutsche Volk getäuscht und das „Gewissen“ der Menschen in Deutschland verwirrt. Denn die Verständigung sei unmöglich, wenn gegen das deutsche Volk „eine mörderische Politik“ betrieben werde. Der Beitrag von Althaus und Hirsch zielte als „Gegenrede“ auf die deutsche Sektion des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit, welche daran festhielt, für die Verständigung der Völker zu arbeiten, die drohende politische Radikalisierung durch Ideologien wie Bolschewismus und Faschismus abzuwehren und die

Einigung der Christen voranzubringen.[1] Während der DEKA den Gedankengängen von Althaus und Hirsch Verständnis entgegenbrachte, aber es nach internen Auseinandersetzungen unterließ, ihnen öffentlich zuzustimmen, erklärte Deissmann, er distanziere sich von Althaus und Hirsch, weil er in deren Ausführungen die christliche Grundlage nicht erkennen könne. Martin Rade ergänzte, dass nicht von jedem „nationalistisch befangenen Christen“ verlangt werde, die Weltgemeinschaft zu verstehen, aber die Christenheit müsse über die „nationalen Grenzpfähle“ hinausgehen.[2] Die Ausführungen von Althaus und Hirsch trafen die Stimmung eines nicht unbedeutenden Teils der Bevölkerung in Deutschland, entsprechend war das Echo in der Presse. Die „Kölnische Zeitung“ brachte die öffentliche Meinung auf den Punkt, indem sie formulierte: „Es geht hier um mehr als um einen Streit zwischen Theologen. Es geht um die auch für die große Politik entscheidende Frage, ob die deutschen Kirchen noch das Recht zu ökumenischer Friedensarbeit haben, während gleichzeitig das deutsche Volk unter dem Druck der Reparationen fast erstirbt“.[3] Mit Rücksicht auf die innenpolitische Lage, die sich infolge der Wirtschaftskrise und der Massenarbeitslosigkeit radikalisiert hatte, stellte der DEKA die Mitarbeit in den Ausschüssen der Bewegungen Life and Work wie Faith and Order ein. Im Juli 1933 war Hermann Kapler als Präsident des DEKA und ebenso von seinen Funktionen in der Ökumenischen Bewegung zurückgetreten. Er sah sich dazu durch das Ermächtigungsgesetz und durch die kirchenpolitischen Konflikte veranlasst. In Teilen des Protestantismus und in der Gesellschaft wurde die Ansicht vertreten, dass die Mitarbeit in der Ökumene dem deutschen Volk keine entscheidende Verbesserung seiner Lage gebracht habe. Die Persönlichkeiten der Weltchristenheit beobachteten mit Sorge die mit der

[1] Briefwechsel Deissmanns mit H.Rennbach (Leiter des Furche Verlages),15.12.+ 21.12.1930: Deissmann führt aus, dass nationalistische Tendenzen den Absatz ökumenischer Veröffentlichungen erschweren, denn die politische Entwicklung ist für ökumenische Dinge nicht günstig. [Nachlass-Nr. 19];
Siegmund-Schultze, Bericht, in: *Die Eiche* 19.Jg. Nr.3 1931, 334-340 macht folgende Angaben:
Die Tagung der deutschen Sektion des Weltbundes fand in Hamburg, 01.- 03.06.1931 statt. Die Zeitung „Der Tag“ druckte den Beitrag von Paul Althaus und Emanuel Hirsch aus dem „Hamburger Ta - geblatt“ am 04.06.1931 ab. Vgl. Besier: *Krieg Friede-Abrüstung*, 286 -289.

[2] Deissmann, Stellungnahme zu Althaus und Hirsch, in: *Das Evangelische Deutschland* Nr. 25, 21.06. 1931 und M. Rade, Kritik an Althaus und Hirsch, in: *Evangelischer Pressedienst* Nr. 49, 23.06.1931.

[3] Kölnische Zeitung Nr. 395, 23.07.1931.

Aufkündigung der Mitarbeit in der Ökumene einhergehende Radikalisierung der Gesellschaft in Deutschland und die Selbstisolierung des deutschen Protestantismus.[4]
Im Gegensatz zur Kursänderung des DEKA gegenüber Life and Work wie Faith and Order hielt Deissmann an den Kontakten zu Persönlichkeiten der Ökumene fest. Er beteiligte sich nicht unmittelbar an den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seit 1933 und arbeitete nicht in der Bekennenden Kirche mit. Er suchte auch nicht die Konfrontation mit den Kirchenleitungen, die der nationalsozialistischen Bewegung positiv gegenüberstanden. Sein Bestreben war, möglichst die *ökumenische Orientierung* in Deutschland zu erhalten. Er formulierte seinen Standpunkt: „Ich halte es für meine Pflicht, alles zu tun, um die ökumenische Linie zu halten. Wird sie nicht gehalten, soll es nicht meine Schuld sein".[5] Als Zeitzeugin beobachtete Gertrud Frischmuth: Deissmann sah in die „Brüche gehen", wofür er ein Leben lang gekämpft und seine besonderen „geistigen, geistlichen und menschlichen Befähigungen" eingesetzt hatte, der Verständigung unter Menschen und Völkern im christlichen Geist zu dienen.[6] Deissmann erkannte, dass seine Möglichkeiten begrenzt waren, der Radikalisierung von Kirche und Gesellschaft in Deutschland entgegenzuwirken. Er sah die Entwicklung zur Wiederholung der Katastrophe für Deutschland und Europa voraus. Umso intensiver nahm er seine Aufgaben in den Bewegungen Life and Work wie Faith and Order wahr. Er arbeitete mit den Repräsentanten der Orthodoxie und in diesem Zusammenhang mit dem Sozialinstitut in Genf zusammen. Ebenso setzte er den Dialog mit britischen und nordamerikanischen Partnern fort.

---

[4] Resolutions of the Federal Council, in: *Information Service* Vol. X No 3, New York 17.01.1931 u. Exekutivausschuss des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum (Minutes of Executive Committee on Meeting in Cambridge August 22-29, 1931) sowie in: *Die Eiche* 19.Jg. Nr.3 1931, 190-193 (In den Resolutionen wird festgehalten: Die Frage nach der Verantwortung für den Ausbruch des Krieges soll von der Pflicht zur Beseitigung von Kriegsschäden unterschieden werden. Art. 231 des Vertrags von Versailles wird durch korrigierende Zusatzerklärungen ergänzt. Das deutsche Volk wird nicht kriminalisiert. Der kaiserlichen Regierung muss der Vorwurf gemacht werden, sich zu wenig für die Verhinderung des Krieges eingesetzt zu haben ; vgl. The Times, London February 1+11+13, 1932) Weiße: *Praktisches Christentum*, 479 (Der Rücktritt H. Kaplers am 01.07.1933 und der Rückzug der deutschen Repräsentanten aus den Gremien der Ökumenischen Bewegung deuten auf die politische Radikalisierung in Deutschland).

[5] Deissmann, Brief an Martin Dibelius, 13.09.1933 [Nachlass-Nr. 180] und
Siegmund-Schultze, „Nachruf", in: *Ch W* 51 1937, 333-334 (vgl. ders., „Rückblick", in: *Die Eiche* 21.Jg. Nr.1 1933,1-3):
Siegmund-Schultze emigrierte 23.06.33 in die Schweiz. Im Nachruf für Deissmann schrieb er 1937: Er war ein „Vorkämpfer" für die ökumenische Sache in Deutschland und Ratgeber in allen Zweigen der Einigungsbewegung. Man hat verstanden, dass er sein „internationales Ansehen" nicht aufs Spiel setzen wollte, indem er die „derzeitigen Kirchenbehörden" bekämpfte.
G. Harder (als Zeitzeuge), „Zum Gedenken", in: *Neudruck* der Ki Ho Berlin, 7: Deissmann habe die „Wesensfremdheit" der völkischen Bewegung in der ev. Kirche erkannt. 1933 habe er die Grenzen seiner Möglichkeiten gesehen und doch nach Wegen gesucht, das ökumenische Anliegen festzuhalten.

[6] Gertrud Frischmuth, „Ein Leben in Christo", in: *Ökum. Profile* Bd.I, Stuttgart 1961, 280.

Deissmanns Bestreben, an der *ökumenischen Orientierung* festzuhalten, weist auf die erreichte „Solidarität der Christen“, die sich hinsichtlich der von Vernichtung bedrohten Orthodoxie bewährt hat. Ihm ist nicht verborgen geblieben, dass totalitäre Ideologien wie Bolschewismus in seiner menschenverachtenden Sozialutopie und Faschismus mit der ihm inhärenten rassisch-nationalistischen Weltanschauung das Christentum aus Europa verdrängen können. 1933 hat Deissmann aber noch nicht vorausgesehen, dass die nationalsozialistische Bewegung in Deutschland die Beseitigung von Christentum und Kirche intendiert.

Im Folgenden wird aus der den Dialog mit den ökumenischen Partnern dokumentierenden Korrespondenz ein Brief Deissmanns an Bell herausgegriffen, denn in diesem wird die Situation von 1933 in der Perspektive der nicht ohne Ambivalenzen geprägten Beziehung zwischen Christen in Deutschland und in Großbritannien reflektiert.[7] Zudem ist Bell als der ebenso kenntnisreiche wie verständnisvolle ökumenische Partner der Christen in Deutschland, besonders in der Phase ihres Widerstandes gegen die Übergriffe des Nationalsozialismus auf das kirchliche Leben, hervorgetreten.

Bell hat Deissmann um Quellenmaterial gebeten, das er für die Biographie über Ernst von Dryander auswerten will. Deissmann befürwortet Bells Vorhaben, diese Biographie zu erarbeiten, weil sie einen Bereich preußischer Kirchengeschichte in der wilhelminischen Ära darstellt und so für die britische Öffentlichkeit, zumal Bell als anglikanischer Bischof die Aufgabe übernommen hat, ein zutreffendes Bild dieser Geschichte in ihrer kulturellen Bedeutung wie in ihren Verirrungen gezeichnet werden kann. Zum anderen ist für Deissmann entsprechend seiner politischen Urteilsfähigkeit wichtig, an die Kontroverse mit Davidson, dem Erzbischof von Canterbury, zu erinnern, die im Spannungsfeld von „Krieg und Religion“ geführt worden ist. Er argumentiert, dass es dem Christen erlaubt sein müsse, politisch zu denken und zu handeln, wenn es gilt, sich gegen Diskriminierung, Unrecht und Unterdrückung zu wehren. Aber die in Europa erfahrene „Menschheitskatastrophe“ fordere nicht nur die politische Arbeit, sondern auch die Besinnung auf „moralische und religiöse Grundsätze“. In dieser Hinsicht möge die geplante Abrüstungskonferenz in Genf über poli-

[7] Deissmann, Brief an George K.A. Bell, Bischof von Chichester, Berlin 28.03.1933 [Nachlass-Nr. 132] (Inhalte des Briefes: Deissmann erläutert die Brauchbarkeit des von Bell erbetenen Materials über Dr. Ernst v.Dryander. Er erinnert ferner an die Begegnung mit Davidson 1923. Im Blick auf den als „Menschheitskatastrophe“ interpretierten 1.Weltkrieg fordert Deissmann, dass Christen nach ihren politischen Urteilsfähigkeiten friedensethische Erwägungen formulieren und nach ihren Möglichkeiten diese in Politik und Gesellschaft verwirklichen sollen.).

tische Taktik hinaus tatsächlich den Durchbruch erzielen, um die Menschheit vor Selbstzerstörung zu bewahren.[8]

[8] Deissmann, Brief an Bell, 28. 03.1933, Zeile 20 - 24 und 35 - 42.

Widerstand gegen die Übernahme des Gesetzes „Zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ durch die evangelischen Landeskirchen (1933)

Deissmann nimmt gegen die geplante Übernahme des Gesetzes „Zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ durch die evangelischen Landeskirchen Stellung.[9] Der darin bezeichnete Konflikt kann im vorliegenden Zusammenhang nur in den Grenzen von Deissmanns Handlungsspielraum dargestellt werden.

Das staatliche Gesetz bestimmte, dass Beamte nichtarischer Abstammung und solche, die mit Personen nichtarischer Abstammung verheiratet waren, in den Ruhestand zu versetzen seien, weil ihre Loyalität zu Volk und Staat in Zweifel gezogen werden müsse. Auf Angestellte und Arbeiter im öffentlichen Dienst sollte das Gesetz sinngemäß angewandt werden. Das Gesetz wurde nicht auf Personen angewandt, die im Ersten Weltkrieg für das Deutsche Reich gekämpft hatten oder deren Angehörige im Kampf gefallen waren. Gegen in Aussicht stehende Beschlüsse von Synoden, dieses Gesetz für den Bereich der zuständigen Landeskirchen zu übernehmen, verfasste im September 1933 die Theologische Fakultät Marburg ein Gutachten, dem Anfang Oktober das Votum des Marburger Neutestamentlichen Seminars gefolgt war. Beide Dokumente gingen auf die Initiative Hans v.Sodens und Rudolf Bultmanns zurück. Sie legten dar, dass durch die Taufe jeder Mensch in das *Soma* des Christus eingetreten ist, so dass die empirisch feststellbaren Unterschiede der menschlichen Existenz in Christus aufgehoben sind. Das staatliche Gesetz widerspricht dem Wesen der Kirche. Deissmann unterstützte die Marburger Initiative, hoffte aber, sich bei staatlichen und kirchlichen Dienststellen um Entschärfung des Konflikts wegen des „Arierparagraphen“ bemühen zu können. Er riet von der Unterstützung durch nichtdeutsche Persönlichkeiten ab, weil er noch überzeugt war, dass in

[9] Deissmann an R. Bultmann, Berlin 18.09.1933 [Nachlass-Nr. 180] (Erklärung Deissmanns, dass er das Marburger Gutachten vom 11.09.33 unterstützt, weil die beabsichtigte Übernahme des Gesetzes „Zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ vom 07.04.1933 durch die ev. Landeskirchen dem Wesen der Kirche widerspricht.); dazu K.Kupisch: *Deutschland im 19. u. 20. Jahrhundert*, Göttingen 1966, R 137 und Günter Wirth, Art., „Adolf Deißmann und der Arierparagraph“, in: *Deutsches Pfarrerblatt* 91.Jg. 1991, 508-510 (vgl. Dritter Teil der Untersuchung, „Die Beziehung zu Hermann Cohen“) Hauschild: *Lehrbuch der Kirchen - u. Dogmengeschichte* Bd.2, Gütersloh 1999, 872- 874: Die in der Taufe begründete prinzipielle Gleichheit der Christen war theologisch eindeutig, kirchenpolitisch jedoch nicht, weil unter Mitgliedern der ev. Landeskirchen die Tendenz zur Eindämmung jüdischen Einflusses in der Gesellschaft verbreitet war und 1933 die antisemitische Stossrichtung des NS -Staates, die auch auf die Grundlage des Christentums zielte, nicht erkannt wurde.
Vgl. D. Bonhoeffer, „Judenfrage“, in : *GS II*, hg.v. E.Bethge 1933, 44 - 53: Bonhoeffer machte auf diese Stossrichtung aufmerksam und mit Markschies, *ZNThG* (12) 2005, 84 ist auf (Hg.) Kurt Dietrich Schmidt: *Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933* 3 Bde, (1934ff.) Göttingen 1937^2, 189 - 192 hinsichtlich jener Stoßrichtung zu verweisen.

Deutschland selbst das Problem gelöst werden könnte. Deissmann versuchte ferner, Kollegen, die durch dieses Gesetz in Bedrängnis geraten waren, zu helfen, indem er seine Kontakte zu Dienststellen in Staat und Kirche im Zuständigkeitsbereich Preußens nutzte. Er setzte sich vor allem für seinen in Bonn wirkenden Schüler Karl Ludwig Schmidt ein, dem wegen seiner internationalen Beziehungen und seines Wirkens in der Friedensbewegung durch das nationalsozialistische Regime die Lehrbefugnis entzogen worden war.[10]

Die Konflikte in Deutschland wurden seitens der ökumenischen Partner mit Sorge wahrgenommen. In Charles Macfarland hatte Deissmann neben Ainslie und Brent eine führende Persönlichkeit nordamerikanischer Kirchengemeinschaften kennen gelernt. Macfarland stellte in „The New Church And The New Germany“[11] die Lage der Christen in Deutschland nach 1933 vom Standpunkt des ökumenischen Partners dar und wandte sich an die „Freunde“, welche die evangelischen Christen Deutschlands im vorangegangenen Jahrzehnt an die Ökumene herangeführt hatten. Macfarland’s Arbeit brachte zum Ausdruck, dass die „ökumenische Orientierung“, die Deissmann festzuhalten bestrebt war, sich als tragfähig erwies.

Macfarland skizziert die politische Entwicklung, die Adolf Hitler an die Macht gebracht hat, und stellt die Rolle des „neuen Deutschlands“ im europäischen Kräfteverhältnis dar. Im Mittelpunkt steht die Beziehung der evangelischen Kirche zum Staat, die exemplarisch an der Auseinandersetzung um die antijüdische Gesetzgebung erörtert wird. Die Dokumentation der Gesetzestexte, Gutachten und Stellungnahmen sowie Zeugnisse des Widerstandes gegen die staatlichen Gesetze, welche die staatsbürgerlichen Rechte jüdischer Mitbürger tendenziell aufheben, ist in die Reflexion der

---

[10] Markschies, „Ad. Deißmann“, in: *ZNThG* (12) 2005, 83 (Anm. Nr.194): Deissmann hatte sich 1933/34 für Günther Dehn, Martin Rade und Karl Ludwig Schmidt bei staatlichen Dienststellen eingesetzt. Dem war 1932/33 vorausgegangen, dass K. Barth, Ad. Deissmann, M. Dibelius, O. Piper, K.L. Schmidt für Günther Dehn eingetreten waren, der friedensethische Thesen formuliert hatte und deswegen einer Agitation der Presse ausgesetzt war. Zudem wurde er durch nationalistisch eingestellte Studenten an seiner Lehrtätigkeit in Halle gehindert. Er war einer der Ersten, dem das NS-Regime 1933 die Lehrbefugnis entzog;vgl. *K.Barth-M. Rade. Ein Briefwechsel*, Gütersloh 1981, 250-258 (Konflikt um Günther Dehn); dazu auch Kupisch: *Deutschland*…, R 128-130

[11] Charles S. Macfarland: The New Church And The New Germany. A Study of Church And State, New York 1934 [zit. Study of Church and State];
das Manuskript [Library of Congress, Washington D.C. BR 856 M 25] zeigt die Verarbeitung folgender Dokumente: The Constitution of the Evangelical Church of Germany, The Marburg Statement on the Aryan Paragraph (H.v. Soden and R. Bultmann), Abstracts of the Statement of Members of the Erlangen Faculty, (P.Althaus, W.Ehlert) and Statements of G.Wobbermin, E.Hirsch, University Göttingen on Aryan Paragraph; in addition Resolution of the General Synod of the Old Prussian Union, I -IX and Declaration of the “Gospel and Church Groups” and the Roman Catholic Concordat;
(contents: Relationship with Ecumenical Bodies, Relation between the Church and the National Socialist Movement, Conflict Parties as much as German Christians, New Reformation, K. Barth and his Followers, Followers of Non-Christian Teutonic Cults).

Begegnungen mit Repräsentanten des Staates, der nationalsozialistischen Bewegung, der Universitäten und der evangelischen Kirche anlässlich des Besuches in Deutschland im Oktober und November 1933 eingearbeitet. Macfarland merkt an, dass seine Studie von Sympathie für die Deutschen und vom Vertrauen in die Christen Deutschlands bestimmt ist.[12] Er sieht Deutschland im Status der noch „unvollendeten Revolution", der er auch positive Seiten abgewinnen kann, nämlich die scheinbar erreichte Stabilität der Gesellschaft und der Regierung, die Zielstrebigkeit der Politik, die breite Zustimmung der Bevölkerung zur Regierungstätigkeit. Unvollendet ist die Revolution nach Macfarland, weil das „neue Deutschland" noch nicht den Anschluss an die europäische Staatengemeinschaft gefunden und im Völkerbund seine internationale Rolle bisher nicht erkannt hat. Sorgen bereiten ihm die Tendenzen im deutschen Protestantismus, sich von der Ökumenischen Bewegung zu distanzieren. Im vorliegenden Zusammenhang konzentriert sich die Darstellung auf die Auseinandersetzung um die zu erwartende Übernahme des Gesetzes „Zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums" durch die evangelischen Landeskirchen.

Macfarland deutete die Situation Deutschlands 1933 durch den Hinweis, dass die Mehrheit der Deutschen Hitler zutraue, das Land aus dem „Chaos" der Weimarer Republik herauszuführen. Das Thema seiner Studie „die antijüdische Gesetze" stellte er in den Zusammenhang der Sozial- und Kulturgeschichte und erklärte so, warum das europäische Judentum, durch die Aufklärung geprägt und im 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts in Bereichen der Wirtschaft und der Kultur führend, sowohl mit dem Kapitalismus als auch mit dem Marxismus in Beziehung gesetzt wurde: Viele Deutsche wollen in der Gesellschaft Formen der Dekadenz und der marxistischen Agitation gesehen haben, die jüdischen Mitbürgern unter Industrieführern und Bankfachleuten, Sozialdemokraten und Künstlern angelastet worden seien.[13] Wenn die deutschen Landeskirchen das staatliche Gesetz für ihren Bereich übernehmen, bedeute dies, dass die Kirche in Deutschland das christliche Bekenntnis aufhebe. Gegen die Absichten der Synoden, die antijüdische Gesetzgebung zu übernehmen, habe sich Widerstand formiert. Im Marburger Gutachten „The New Testament And The Race Problem" sei eindeutig festgestellt worden, dass die Intention des staatlichen Gesetzes von 1933 dem christlichen Bekenntnis widerspreche. Diese Eindeutigkeit finde sich nicht im Erlanger Gutachten. Aber die deutsche Sektion des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit habe gegen das Gesetz und auch gegen die Miss-

[12] Macfarland: *Study of Church and State*, 63 - 65.
[13] Macfarland: *Study of Church and State*, 69, 74 -77.

handlungen und Verhaftungen jüdischer Mitmenschen protestiert, die infolge dieser Gesetzgebung beobachtet worden seien. Durch das Eingreifen christlicher Persönlichkeiten sei manchen misshandelten und verhafteten jüdischen Mitmenschen geholfen worden. Macfarland fasste den Konflikt in die Worte:

„The Jewish problem has now come before the Christian Church and it is no simple question. The adoption of the Aryan Paragraph means that Christian brotherhood ends with race and nation […] By action of the State, the German Evangelical Church is a public corporation under the national law ".[14]

Macfarland dokumentierte die Stellungnahmen Georg Wobbermins und Emanuel Hirschs, um zu zeigen, wie das lutherische Kirchenverständnis und die entsprechende Auffassung des Verhältnisses von Staat und Kirche bzw. von Kirche und Gesellschaft dazu führte, die christliche Kirche dem „nationalen Gesetz" zu unterstellen.[15]

Wobbermin argumentierte: Die evangelische Kirche Deutschlands beabsichtige, die „arische Abstammung" zur Bedingung der Anstellung von Geistlichen zu machen. Das dürfe nicht missverstanden werden. Das Wesen der christlichen Botschaft werde nicht verletzt. Das Bekenntnis, dass in Christus Juden und Nichtjuden Glieder der Gemeinde geworden sind, gelte auch weiter. Die Kirche beachte nur die gegenwärtigen Einstellungen im deutschen Volk. Die „jüdische Frage" impliziere in Deutschland die besondere Schwierigkeit, dass sich seit Anfang des 20. Jahrhunderts der jüdische Einfluss in Wirtschaft, Wissenschaft und Kultur sehr ausgedehnt habe. Deutschland sei durch Persönlichkeiten jüdischer Herkunft an den „Abgrund des Bolschewismus" geführt worden. Der Nationalsozialismus dagegen habe Deutschland gerettet. Die Kirche suche der geschichtlichen Situation gerecht zu werden, ohne die christlichen Grundsätze aufzugeben.

Hirsch hob hervor: Gemäß der lutherischen Unterscheidung der geistlichen und rechtlichen Gestalt der Kirche sei die Frage der Übernahme der Rassengesetze durch die evangelische Kirche als Handeln auf der institutionellen Ebene zu verstehen. Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments gebe es keinen Unterschied in Christus aus rassischen Gründen. Aber die Kirche als Institution fordere Eignung und

[14] Macfarland: *Study of Church and State*, 75
(The Marburg Statement on the Aryan Paragraph, "The New Testament And The Race Problem" unterzeichnet u. a. von : Brandt, Bethel / Bultmann, Jülicher, Schlier, v. Soden, Marburg / Deissmann, Lietzmann, Lütgert, Berlin / Deissner, Jeremias, Greifswald / Fitzer, Lohmeier, Breslau / Junker, Schniewind, Königsberg / K.L. Schmidt, Bonn / Heim, Tübingen / Windisch, Kiel).

[15] Macfarland: *Study of Church and State*, 81-84: Statements by Georg Wobbermin, Emanuel Hirsch, University of Göttingen October 30, 1933 (G. Wobbermin, „The Aryan Problem in the Evangelical Church of Germany" and E.Hirsch, „The Aryan Question and the German Evangelical Church").

Einsatzvermögen der Personen, die in ihr eine Funktion ausüben. In der gegenwärtigen Situation habe sie zu beachten, dass Amtsträger nichtarischer Abstammung von der Bevölkerung, besonders von der Jugend, abgelehnt werden. Die „praktische Regelung“ bedeute nicht, dass das Evangelium von der Gnade für alle Menschen beseitigt werde.

Wobbermin und Hirsch argumentieren auf der Linie des Erlanger Gutachtens, wonach die allen Christen zukommende Gotteskindschaft entsprechend schöpfungstheologischer Annahmen nicht „biologische und gesellschaftliche“ Unterschiede aufhebe. Sie bedienen sich in ihren Erklärungen des Denkmusters der Unterscheidung von spiritueller und institutioneller Gestalt der Kirche, indem sie diese beiden ekklesiologischen Kategorien voneinander trennen und ihren inneren Zusammenhang ausblenden. Die Fragwürdigkeit des Verfahrens zeigt sich darin, dass Entscheidung und Handlung auf der institutionellen Ebene von der christlichen Überzeugung losgelöst und die Möglichkeit kritischer Prüfung kirchenpolitischen Handelns preisgegeben wird. Wie Macfarland formuliert: Die evangelische Kirche in Deutschland unterstellt sich „nationaler Gesetzgebung“ und verliert die Fähigkeit, Gewissen der Gesellschaft zu sein. Das gilt umso mehr, wenn die Folgen der antijüdischen Gesetze bedacht werden, die sich schon 1933 in Misshandlungen und Verhaftungen jüdischer Mitmenschen gezeigt haben.

Die Entwicklung in Deutschland ließ die Repräsentanten der Ökumenischen Bewegung nicht gleichgültig. Für Macfarland war es wichtig, das herauszustellen:[16] Das Sozialinstitut in Genf unter Leitung Adolf Kellers hat die Flüchtlingshilfe auf Personen aus Deutschland ausgeweitet. Das Exekutiv-Komitee des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit hat erklärt, dass die intendierte Übernahme des Gesetzes „Zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ das Evangelium verfälscht. Die deutsche Sektion des Weltbundes ist bisher nicht aufgelöst, sie arbeitet im Verborgenen, um die Verbindung zum Exekutiv-Komitee aufrechtzuerhalten. Einige Mitglieder sind verhaftet, aber wieder freigelassen worden mit dem Hinweis, die Aktivität in Deutschland einzustellen und ins Exil zu gehen. Ebenso sind die internationale Vereinigung christlicher Frauen und Männer, der Studentenbund und der internationale

[16] Macfarland: *Study of Church and State*, 172-173, 174;vgl.Grotefeld: *Fr.Siegmund-Schultze,* 1995,102f.

Missionsrat durch ihre Proteste hervorgetreten.[17] Die Frage, ob die evangelische Kirche in Deutschland gegenüber dem Regime bestehen könne, beantwortete Macfarland, er habe Christen in Deutschland kennen gelernt, die mit Mut und persönlichem Einsatz den christlichen Glauben verteidigen. Sie verdienen die Anerkennung der Weltchristenheit. Es bestehe die Hoffnung, dass sich die Kirche in Deutschland behaupten werde.[18]

Für Deissmann war es nicht leicht, erkennen zu müssen, dass Staat und Gesellschaft in ihrem Selbstverständnis nicht den christlichen Grundsätzen folgten. Hinzukam, dass einerseits aus der Sicht Deissmann die Selbstachtung der Deutschen nach dem Ersten Weltkrieg nur mit großer Anstrengung wiedergewonnen worden war, dass er andererseits seine Arbeit an der Weltchristenheit orientieren wollte. Dieser Spannung zwischen seiner Überzeugung und der gesellschaftlichen Realität suchte er standzuhalten. 1936 erkannte er, dass sich diese Spannung in der durch den Nationalsozialismus bestimmten Gesellschaft verschärft hatte.

Das soll an der Gedenkrede für Reinhold Seeberg im Vergleich zu der als Vermächtnis geltenden Schrift *Una Sancta* erläutert werden.

Gedenkrede für Reinhold Seeberg, der Vermittlungsversuch zwischen Patriotismus und christlichem Ethos (1936)

Mit der „Gedenkrede für Reinhold Seeberg“ wird der Blick auf die Arbeit des Theologen in den Konflikten der Gesellschaft im Kaiserreich der Hohenzollern und in der Weimarer Republik gerichtet. Deissmann lässt sich 1936 durch die Bedingungen der

[17] Macfarland: *Study of Church and State*, 173 - 176 und Resolution des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit gegen den „Arierparagraphen“, Sofia 15.-20.09.1933, in: *Die Eiche* 21.Jg. Nr.4 1933, 379-381 (vgl. G. Wirth, „Deissmann und der Arierparagraph“, in: *Dt.Pfr.Bl.* (91) 1991, 508-510 sowie Grotefeld : *Fr. Siegmund-Schultze*, 1995, 102 - 104)

[18] Macfarland: *Study of Church and State*, 179

- Auf die Vergeblichkeit der Versuche Deissmanns, für durch das NS-Regime bedrängte Persönlichkeiten einzutreten, verweist z. B. Grotefeld -

Grotefeld: *Fr. Siegmund-Schultze*, 1995,167: Deissmann hatte sich vergeblich um die Aufhebung der Entlassungsanordnung gegen Siegmund-Schultze aus der Universität Berlin vom 21.03.34 bemüht. Ebenso vergeblich war 1932/33 und 1934 sein Eintreten für G. Dehn, M. Rade, K.L. Schmidt;

vgl. Unterlagen zu Interventionen Deissmanns bei staatlichen und kirchlichen Dienststellen, 1932-1934 [Nachlass Deissmann-Nr. 412]

(Mit dem „Ermächtigungsgesetz“vom 23.03.33 begann die Beseitigung der Institutionen der Weimarer Republik. Mit dem Aufruf zum Boykott jüdischer Geschäfte und Dienstleistungen durch die NSDAP vom 28.03.33 und dem Gesetz „Zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ vom 07.04.33 begann die 1. Phase antijüdischer Maßnahmen mit dem Ziel, das Wirken jüdischer Bürger in der „deutschen“ Gesellschaft zu unterbinden. Mit den Verfahren, durch die Personen an Schulen und Universitäten die Lehrbefugnis entzogen wurde, begann der Druck des NS-Staates auf die christlichen Kirchen.).

öffentlichen Rede in Berlin bestimmen, so dass er die Würdigung der Lebensleistung Seebergs in die Skizze fakultätspolitischer Gegebenheiten in Verbindung mit der Deutung wesentlicher Kennzeichen des deutschen Protestantismus und vor dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung seit 1919 einzeichnet. Das Verhältnis Seebergs zu seinem Fakultätskollegen von Harnack ist allerdings spannungsreicher gewesen, als Deissmann in der Gedenkrede auszudrücken für angemessen gehalten hat.[19]

Deissmann nahm die Gelegenheit wahr, die Fakultätskollegen Reinhold Seeberg und Adolf von Harnack zu würdigen. Beide repräsentierten nicht ohne Rivalität den hohen Standard wissenschaftlicher Arbeit in Berlin. Sie setzten Maßstäbe zur Anwendung der historischen Methode in der Erforschung des Christentums. Sie zeichneten sich durch Aufgeschlossenheit gegenüber gesellschaftlichen und politischen Fragen aus und haben sich in fakultätspolitischen und in kultur- und sozialpolitischen Feldern betätigt. Ihre gemeinsame „seelische Heimat“ war das „Baltische Luthertum“ gewesen. Deissmann hob hervor: In Seebergs Lebenswerk sei diese Herkunft stärker als bei von Harnack ausgeprägt, denn Seeberg habe das „echte Luthertum“ für das 19. und frühe 20. Jahrhundert interpretiert. Er habe sich die Aufgabe gestellt, in der Auseinandersetzung mit dem theoretischen und praktischen Materialismus die Industriegesellschaft und das Menschenbild des deutschem Idealismus zu vermitteln. Nach Seeberg sei das „unangetastete Evangelium in lutherischer Sicht“ den kirchenfremden Massen und der durch „Relativismus und Kritizismus umgetriebenen Bildungsschicht“ deutlich zu machen, damit die „Volksgemeinschaft“ ihren im lutherischen Christentum tragfähigen Grund wiederfinde.[20]

Die Bemerkung Deissmanns über den Lebensbezug in Seebergs Interpretation des Christentums deutete auf die Analogie zur eigenen Ausrichtung theologischer Arbeit

---

[19] Ad. Deissmann: Reinhold Seeberg. Ein Gedächtniswort, Stuttgart 1936, Vorwort Berlin 15.02.1936 [zit. Gedächtniswort]; (Hg.) Ch. Nottmeier, *Mitteilungen* 2000, 116: „Deißmann bemühte sich sowohl um ein gutes Einvernehmen mit Harnack als auch mit dessen theologie- und kirchenpolitischem Gegenüber Seeberg.“
Das Gedächtniswort gibt im Wesentlichen die Rede wieder, die Deissmann am 06.02.1936 bei der Gedächtnisfeier der Ev.-Theol. Fakultät Berlin gehalten hat.
In fakultätspolitischer Hinsicht verweist Seeberg in: *Selbstdarstellungen*, 180-185 auf Differenzen zwischen ihm und Ad.v.Harnack i.B. auf die theologische Konzeption und auf die Vorstellung zur Gesellschaftsreform (vgl. Brakelmann: *Kriegstheologie*, 106 -108 mit Anm. III, Nr.1 „R. Seeberg, der Interpret imperialistischer Ziele“).

[20] *Gedächtniswort*, 16-20 (Ad.v.Harnacks „Dogmengeschichte“ 3Bde, 1886ff.habe Seeberg zu eigenen Forschungen angeregt, die in seinem „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ Bd. I-IV, Leipzig 1922/ 23^3 und $1930/33^4$ ausgeführt worden seien.) Vgl.*Gedächtniswort*, 21 (42 - 43 mit Anm. Nr. 12, 13, 23, 25).

und leitete über zur Ethik, das aktuelle Aufgabenfeld der Theologie, in dem er sich mit Seeberg auseinandersetzte.[21]

Deissmann argumentierte: Ursprünglich sei die praktische „Gefolgstreue der Jüngerschaft Jesu" das Handlungsfeld der ersten Christen gewesen. Sie haben in der Gewissheit gelebt, in der Nachfolge Jesu Gottes Willen tun zu können, um so *Salz der Erde und Licht der Welt* zu werden. Die theologische Ethik sei das Ergebnis der Reflexion, an der Seeberg wesentlich Anteil gehabt habe. Vor dem Hintergrund der Erfahrung des Ersten Weltkrieges sei in seinem „System der Ethik" die christliche Sittlichkeit in den Bereichen Familie, Volksgemeinschaft, Kirche und Staat neu durchdacht worden. Die Denkarbeit sei von „vaterländischer Leidenschaft" begleitet gewesen, denn Seeberg habe als Berliner Universitätslehrer im „Bekenntnis zur deutschen Gesinnung" Resonanz bei Dozenten und Studenten sowie in der Gesellschaft erfahren.[22] Seine Differenz in der Auffassung christlicher Ethik zu Seeberg kennzeichnete Deissmann mit den Worten: „Seeberg als guter Lutheraner trat wie zahlreiche andere theologische(n) Ethiker grundsätzlich für das Recht der *Eigengesetzlichkeit* ein. Ich meinerseits glaubte, ihm nicht verschweigen zu dürfen, dass mich seine Beantwortung der schwierigen Frage nicht voll befriedige, weil sie uns in neue theoretische und praktische Schwierigkeiten hineinstoße".[23] Er erkenne Seebergs Lebenserfahrung und seine illusionsfreie Weltbeobachtung an, wonach er das Wirken Gottes in der Welt von der Wirklichkeit der Welt unterschieden habe. Er selbst trete aber dafür ein, dass der im öffentlichen Bereich Handelnde sich vom christlichen Ethos leiten lassen solle, und er glaube, dass er nicht im „Nebel der Weltfremdheit" umherirre.[24]

Seeberg hatte so etwas wie ein kratologisches Gesellschaftsmodell entworfen, in dem der Begriff Volksgemeinschaft eine normative Größe darstellte. Deissmann bestimmte, indem er den ökumenischen Anregungen folgte, die urchristliche Tradition,

[21] *Gedächtniswort*, 29 (42 mit Anm. Nr. 16) „… ich [sc. Deissmann] deute damit das Kämpferische in Seebergs Theologie an und hebe ihn von den Papier- und Pergamentdogmatikern ab."

[22] *Gedächtniswort*, 29-30, 33-34 (46 mit Anm.Nr. 45+46): Seeberg war durch Adolf Stöckers Bewegung beeindruckt, die gegen Materialismus, Klassenkampf, Vaterlandslosigkeit gekämpft hatte. Seeberg hatte keine Ämter in der preußischen Landeskirche übernommen. Als Prediger und Schriftsteller übte er aber bedeutenden Einfluss aus. Er wirkte vor allem als Präsident des „kirchlich-sozialen Bundes" und des „Centralausschusses der Inneren Mission".

[23] *Gedächtniswort*, 30-32; vgl. dazu 43-45 mit Anm. Nr. 37+44: Beim Versuch, die christliche Botschaft zu aktualisieren, sind nach Deissmann die in der Bevölkerung verbreiteten „antichristlichen Theorien" zu beachten, die aus dem falschen Verständnis der historischen Arbeit entstanden sind. Die Geltung des christlichen Ethos zu bedenken, ist die wichtige Aufgabe des 20. Jahrhunderts. „Staatsmänner" und „Führer des Wirtschaftslebens" lassen sich in ihrem Handeln von der „Goldenen Regel" (Mt 7,12) leiten. Deissmann folgert, dass das christliche Ethos in Politik und Wirtschaft, in Gesellschaft und Kultur zur Geltung kommen kann.

[24] *Gedächtniswort*, 45 mit Anm. Nr. 44 (Zeile 15-17).

verdichtet im Begriff Reich Gottes, als normativ für den persönlichen und gesellschaftlichen Bereich.

Deissmann wandte sich gegen Ende seiner Rede dem Wirken Seebergs als Rektor der Universität Berlin in den schwierigen Zeiten nach Ende des Ersten Weltkrieges zu. Ihm lag daran, Seebergs Amtsführung im Zusammenhang der Ereignisse von 1919 zu erklären, wohl auch zu verteidigen.

Er stellte die nationale Begeisterung der akademischen Jugend und die Bedeutung ihres Kriegseinsatzes, dann die zunehmende Sorge und die Verzweiflung am Ende des Krieges heraus. Diesen emotionalen Umschlag, die sozialen Nöte und die Probleme der Eingliederung der aus dem Krieg zurückkehrenden Studenten und Dozenten hatte Seeberg zu bewältigen. Bei der Trauerfeier für die Gefallenen der Universität 1919 hatten die Teilnehmer erfahren müssen, dass ihre Kundgebung zu Ehren der Gefallenen von der Bevölkerung Berlins, besonders von jungen Menschen verhöhnt worden war. Die durch Straßenkämpfe beschädigte Universität galt als Zentrum der „antikommunistischen Reaktion". Seeberg hatte in der Trauerfeier von der „Erniedrigung" Deutschlands und von dem „Dennoch(s)glauben" gesprochen, der den Wiederaufbau Deutschlands vorantreiben werde. Als Symbol dieser Überzeugung sollte das Denkmal für die Gefallenen im Garten der Universität errichtet werden, das er später noch selbst hatte einweihen können. Deissmann hob hervor: Die Inschrift „Invictis victi victuri" sei entgegen mancher Vermutungen von Seeberg geprägt worden. Sie artikuliere in der futurischen Form „victuri" Seebergs Vision von dem Wiederaufstieg Deutschlands. Er fügte hinzu, die Vision Seebergs sei durch den „schöpferischen Dennoch(s)glauben unseres Führers" erfüllt.[25] Das Motiv des „Wiederaufstiegs" verbinde sich mit der Bedeutung der Theologischen Fakultät Berlin, die wesentlich der Arbeit Seebergs zu verdanken gewesen sei, und mit dem Appell, diesem Vorbild zu folgen. Die Gedenkfeier 1936 stehe so im Zusammenhang mit der Überzeugung, dass Deutschland sein internationales Ansehen wiedergewonnen habe.[26]

---

[25] *Gedächtniswort*, 35 -36, 37! (Die Trauerfeier für die Gefallenen der Universität Berlin am 24.05.1919 ist in der Universitätsschrift, Berlin 1919 und die Enthüllung des Denkmals für die im Weltkriege gefallenen Studierenden, Dozenten und Beamte der Universität Berlin im Rahmen der akademischer Feier am 10.07.1926 in der Universitätsschrift Berlin 1926 dokumentiert.).

[26] *Gedächtniswort*, 45 - 46 (Anm. Nr. 44, Zeile 25-32): Deissmann nimmt Bezug auf den „olympischen Geist" durch den Ausdruck „fair play" im Zusammenhang der Erläuterung der „Goldenen Regel".
Gedächtniswort, 46 (mit Anm. Nr. 45+46): Deissmann hebt hervor, dass das internationale Ansehen Deutschlands im Jahr der olympischen Spiele (01.-16.08.36) tiefer verstanden werden muss, indem auf das „nationale und soziale Gewissen des evangelischen Deutschlands" verwiesen wird. Er sieht darin eine Verbindung zwischen dem Wirken Fr. Naumanns und R. Seebergs.

Die Würdigung der Lebensleistung Reinhold Seebergs und ihrer Bedeutung für den herausragenden wissenschaftlichen Ruf der Theologischen Fakultät und der Universität Berlin vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Krise des Kaiserreiches der Hohenzollern und des revolutionären Umbruchs nach dem Ersten Weltkrieg steht im Mittelpunkt der Gedenkrede 1936, die Deissmann in der vorliegenden Form veröffentlicht hat. Die Orientierung an der Redesituation, im Rahmen der öffentlichen Veranstaltung der Universität Berlin den Kollegen zu würdigen, hat die Gestaltung der Rede stilistisch und inhaltlich bestimmt. Sie ist durch die Erfahrung der „Erniedrigung Deutschlands“ geprägt. Deissmann deutet an, das nach seiner Ansicht die national-sozialistische Bewegung Komponenten aufweist, die den Wiederaufbau Deutschlands beschleunigen und dessen internationales Ansehen heben. Obwohl ihm das Regime in seinen terroristischen Zügen bekannt geworden ist, gleicht er Inhalt und Stil seiner Rede der politischen und psychologischen Situation in Berlin an. Er nimmt den Widerspruch gegenüber seinem Wirken für die „ökumenische Linie“ in Kauf. Deissmann will vermutlich die Würdigung Seebergs nicht beeinträchtigen, dessen Wirken er durch die Spannung zwischen Erniedrigung und Wiederaufstieg Deutschlands gekennzeichnet sieht, er intendiert, dass dieses von ihm in der Gedenkrede gezeichnete Deutschland - Bild akzeptiert wird.

6.1.2 „Una Sancta“, das Vermächtnis Deissmanns als Wegbereiter der Weltchristenheit (1936/1937)

Die Gefahr, dass die evangelischen Christen in Deutschland sich von der ökumenischen Bewegung fernhalten oder ferngehalten werden, war zwischen 1933 und 1937 gewachsen. Deissmann hatte die Vorbereitungen zu den Kirchenkonferenzen „Life and Work“ in Oxford und „Faith and Order“ in Edinburgh 1937 als Ratgeber begleitet. 1937 war durch die national-sozialistische Regierung die Teilnahme deutscher Delegierter untersagt worden. Die Bemühungen, um das Entgegenkommen der Behörden unter Wahrung deutscher Sicherheitsinteressen die Mitarbeit zu ermöglichen, hatten keinen Erfolg gehabt.[1] Deissmann veröffentlichte die Schrift „Una Sancta“ als sein Vermächtnis, um wenigstens auf diese Weise die Verbindung zur Weltchristenheit

[1] „Stellungnahme der Konferenz zur Abwesenheit der Delegation der Deutschen Evangelischen Kirche“, in: Anhang A *Kirche und Welt in ökumenischer Sicht*. Bericht der Weltkonferenz von Oxford, (Forschungsabt. des Ökum. Rates für Prakt. Christentum), Genf 1938, 267 - 268;
vgl. Frischmuth: *Ein Leben in Christo*, 280 und Weiße: *Praktisches Christentum*, 483-485 (1937 verweigert die NS-Regierung deutschen Delegierten die Ausreise zur Teilnahme in Oxford.).

aufrecht zu erhalten. Für die Einigung der Christen zu arbeiten, vor allem den Christen in Deutschland den Weg zur Christenheit zu bahnen, hatte er seit Jahrzehnten als wesentlichen Teil seines Lebenswerkes angesehen und sich entsprechend eingesetzt.[2]

Der Begriff „Vermächtnis“ deutet darauf, dass Deissmann nicht nur den Verlauf der Ökumenischen Bewegung noch einmal vergegenwärtigen, sondern auch den Ansatz der Reflexion über Möglichkeiten und Grenzen der Ökumene in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts artikulieren will.

Die Schrift „Una Sancta“ aktualisierte frühere Schriften, in denen er seine Überlegungen zur christlichen Einigung dargelegt hatte. Er verband damit die Hoffnung, die „Bitterkeit unserer innerdeutschen kirchlichen Kämpfe“ zu mildern.[3]

Deissmann hob hervor, dass nach seinem Verständnis der urchristlichen Botschaft, das er aus seinen Forschungsarbeiten zu Paulus gewonnen habe, die Einheit der Christen in der „pneumatischen Gegenwart des Christus“ geschaffen sei. Das „geistreiche“ Wort Adolf von Harnacks, dass Marcion Paulus verstanden und doch missverstanden habe, gelte, wenn „doktrinär“ nach der Rechtfertigungslehre als zentrale Aussage des Paulus gefragt und das System des Paulinismus entworfen werde. Wer aber die Christologie des Paulus aus der Perspektive des Kultes deute, erkenne, dass in den Begriffen *in Christus-sein* und *durch Christus-sein* das elementare Christuserlebnis beschrieben werde. Das bedeute: Die pneumatische Einheit des Menschen mit Christus konstituiere die pneumatische Einheit der an Christus glaubenden Menschen. Das urchristliche Zeugnis von der Einheit in Christus ist in der Kirchenge-

[2] Anna Söderblom, „Erinnerungen an G. Ad. Deißmann“, in: Zeitschrift *Die heilige Kirche* (Fortsetzung der Zeitschrift „Die Hochkirche“), hg.v. Friedrich Heiler 19.Jg. Heft 4 / 6 April/Juni, München (Marburg) 1937, 118-120 (Anna Söderblom, Ehefrau Nathan Söderbloms, über Deissmann: Er sei durch die rheinhessische Herkunft in den konfessionellen Fragen unbefangen gewesen. Er habe durch „innere Beteiligung“ und durch „Zugewandtheit“ Menschen gewinnen können.) Zudem Wilfred Monod, Art., „Zum Gedächtnis“, in: Evangile et Liberté, 27.04.1937 und in: *ChW* Nr. 7 1939, 270 (Monod erinnert sich an die „schönsten Stunden der Zusammenarbeit“ mit Deissmann. Er bewundert die „Gewissenhaftigkeit des Forschers“ und die „Standfestigkeit des Praktikers“ in der ökumenischen Arbeit.).

[3] Ad. Deißmann: Una Sancta. Zum Geleit in das ökumenische Jahr 1937, Gütersloh 1936, Vorwort, Pfingsten 1936: Die Schrift ist aus dem Vortragszyklus der Luther-Akademie Sonderhausen, August 1935, hervorgegangen. Sie ist Nathan Söderblom und seiner Gattin sowie der Theol. Fakultät Uppsala gewidmet.

Ihr Aufbau: Rahmung durch Eph 4, 3ff.+ Didache 9,4 u. Joh 17, 21+ Didache 10 (die Einheit der Kirche in Christus); Kerntext, 3-57 (Paulus der Seher der Una Sancta, 4-15 / „Die ökumenische Erweckung“, Berliner Rede, 16-48 / Verteidigung der „Botschaft von Lausanne“, 48-54 / Rom und die ökumenische Bewegung, 54-57 / ökum. Heimatbewegung, 57; ferner Beilagen: „Botschaft von Lausanne”, 18.08.27 / „Fernblick auf Lausanne“, Ev. Deutschland 20.11.27 / „Der Weg zum Ziel der Lausanner Bewegung“, 28.08.30);

Una Sancta, eine neue Komposition früherer Schriften: Paulus. Eine kultur- u. religionsgeschichtliche Skizze 2. Aufl.,Tübingen 1925 sowie Paulus, der Prophet der Una Sancta (Denkschrift für N. Söderblom), in: *Die Eiche* 13.Jg. Nr.3 1925, zudem Text der „Botschaft von Lausanne“, 1927 und „Die ökumenische Erweckung“, Berliner Rede am 03.08.1929.

schichte, auch in der Reformation, nicht verloren gegangen. Die Ökumenische Bewegung in allen ihren Zweigen habe das Bekenntnis aus „apostolischer Zeit“ von der „pneumatischen Einheit“ im 20. Jahrhundert erneuert und ihr Fernziel sei die „organische Einheit“, also jene Einheit, die durch die Gewissheit der „pneumatischen Gegenwart Christi in Wort und Sakrament“ begründet werde. Die organisatorischen bzw. institutionellen Formen der Einheit können entsprechend dieser urchristlichen Tradition geprüft werden.[4]

Auf seine Rede „Die ökumenische Erweckung“ von 1929 verweisend stellte Deissmann 1936 heraus: Die durch den Ersten Weltkrieg offensichtlich gewordene soziale, kulturelle und religiöse Krise Europas habe einzelne Christen in Bewegung gebracht und die Kirchen „aufgeschreckt“. Die Verfolgung der Christen in der Sowjetunion und im neuen türkischen Nationalstaat mache exemplarisch deutlich, welcher Gefahr das Christentum durch totalitäre Ideologien im 20. Jahrhundert ausgesetzt sei. Die evangelischen Landeskirchen in Deutschland hätten diese Bedrohung erkennen müssen und entsprechende Folgerungen für ihr eigenes kirchliches Leben ziehen sollen. Sie hätten ihre Strukturen nach urchristlichen Vorbildern der geistlichen Führung erneuern und nicht an der lähmenden Kirchenbürokratie festhalten sollen.[5] Die Bewegung der christlichen Einigung im 20. Jahrhundert sei vor allem durch einzelne Persönlichkeiten außerhalb der verfassten Kirche vorangebracht worden. Er habe in dieser Hinsicht an Silas Mc Bee als Herausgeber von „The Constructive Quarterly“ und Henry Lunn mit „The Review of Churches“, vor allem an Peter Ainslie als Herausgeber von „The Christian Union Quarterly“ sowie an Friedrich Siegmund-Schultze, Herausgeber „Der Eiche“, zu erinnern. Herausragende Vorkämpfer der Ökumene müssen Bell, Brent, Gardiner, Macfarland und Söderblom genannt werden, denn deren Lebenswerk habe die Ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts geprägt. Ferner sei darauf hinzuweisen, dass der Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit unter schwierigsten Bedingungen nach dem Krieg bei den Christen wieder Vertrauen aufgebaut habe, so dass die Bewegungen Life and

[4] *Una Sancta*, 1936, 5-6, 9-10, 14-15; vgl. Deissmann, Art., „Paulus, der Prophet der Una Sancta”, in: *Die Eiche* 13.Jg.Nr.3 1925, 272-273, 275-276:pneumatische Einheit durch den in den Sakramenten gegenwärtige Christus und 8.These in „Der Weg zum Endziel der Lausanner Bewegung“, 28.08.1930 (In der 8. These sagt Deissmann: Die zweite Weltkonferenz Faith and Order hat 1937 die Formen des Zusammenschlusses der Kirchen zu prüfen; vgl. Beilage in *Una Sancta*, 66).

[5] *Una Sancta*, 1936, 22-28.

Work wie Faith and Order in der Lage gewesen seien, für die Verständigung der Völker und die Einigung der Christen zu wirken.[6]

In dem „Vermächtnis“ von 1936 war zudem Deissmann daran gelegen, seine Arbeit an der „Botschaft von Lausanne“ zu verteidigen, die Hirsch als unzureichend kritisiert und gegen die Siegmund-Schultze Einwände erhoben hatte: Er habe 1927 mit seiner Kommission die Aufgabe übernommen, das protestantische, anglikanische und orthodoxe Verständnis des Evangeliums zu vermitteln. Dem erarbeiteten Text sei in den Delegationen der Weltkonferenz zugestimmt worden, der daher offiziell hätte angenommen werden können. Die spätere Dokumentation der Voten aus den Kirchen Europas und Nordamerikas, einschließlich orthodoxer Kirchen, zeige die Zustimmung, welche die „Botschaft von Lausanne“ gefunden habe.[7] Sie habe die Aufgabe formuliert, im Dialog der Kirchen das Verhältnis von Christologie und Ekklesiologie entsprechend der in der Christenheit aktualisierten Überzeugung von der Einheit in Christus neu zu bestimmen. Die Christenheit sei seitdem auf dem Weg, ihre Einheit zu suchen. Auch die Bereitschaft zum Dialog mit der römisch-katholischen Kirche solle erhalten bleiben. Unter der Überschrift „Ökumenische Heimatbewegung“ argumentierte Deissmann im Blick auf die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen in Deutschland: Die Bemühung um die Verständigung der Völker und um die Einheit der Christen ziele nicht darauf, die Menschen in ihren Verschiedenheiten zu verkennen und die Vielfalt christlicher Traditionen zu übergehen. Vielmehr sei in den Ortsgemeinden die Bereitschaft zu fördern, „Zäune der Verfeindung und Verbitterung niederzureißen“ und einen „neuen Anfang zu machen.“ Hinter der Arbeit für die Weltchristenheit müsse die Erfahrung der Gemeinschaft in Christus wirksam werden.

---

[6] *Una Sancta*, 1936, 32, 37-48;
die Bedeutung der Zusammenarbeit Deissmanns mit Peter Ainslie, dem (Hg.) von „The Christian Union Quarterly“, zu deren Herausgeberkreis Deissmann gehörte, wird bestätigt in: „The Scandal of Christianity“, New York. Chicago 1929 [Library of Congress Washington D.C. B_x 8 A 45] als Vorarbeit für *Some Experiments In Living* (to my Friend Prof. Dr. Ad. Deissmann with Light Regards), New York 1933, 9-10, 38-39, 48-49, 61! [Nachlass Deissmann-Nr. 955] Ainslie ruft die Kirche zur Umkehr auf: Die Kirche hat in ihrer Geschichte versagt, Selbstkritik ist v.a. hinsichtlich der europäischen Eroberung der anderen Kontinente, in der Haltung zur Sklaverei und Rassenfrage sowie im Verhältnis von Christen und Juden notwendig. Wenn die Kirche nicht den Weg in die Nachfolge Jesu findet, werden sich die Menschen radikalen Ideologien wie dem Bolschewismus und Faschismus zuwenden.

[7] *Una Sancta*, 1936, 48-52: Deissmann bezieht sich auf Leonard Hodgson: *Convictions*. A Selection from the Responses of the Churches to the Report of the World Conference on Faith and Order, held at Lausanne 1927, London 1934 [Nachlass Deissmann-Nr. 974] und auf *Una Sancta*, Beilagen, 59-61: „Die Botschaft der Kirche an die Welt: Das Evangelium“, 18.08.27 sowie „Fernblick auf Lausanne“, in: *Evangelisches. Deutschland* Nr. 47, 20.11.27)
Una Sancta 1936, 54-56 (vgl. Charles H. Brent, “Of joining together in a special *Pilgrimage* towards unity in the broken Church of Christ”, August 21, 1920, in Bell, *Documents*, First Series No 4, Report, Preliminary Meeting Held At Geneva August 12-21,1920, 21 und Deissmann: Berliner Rede, *Die ökumenische Erweckung*, 03.08.1929, 18-22).

Nicht die Ausformung der Kirchenlehre und die Definition der Kirchenordnung stelle vorrangig die Aufgabe dar, sondern das Wirken für die Verständigung der Völker und für die Einheit der Christen. „Der Sinn der Una Sancta-Arbeit ist der, noch einmal sei es gesagt, dass wir die christusgegebene Einheit der Kirche zur Darstellung bringen in Gesinnung und Wandel und dadurch auch die äußere Gemeinschaft der Christenheit stärken.“[8] Angesichts der wieder heraufziehenden Gefahr, dass Europa sich selbst zerstört, wendet sich Deissmann an die Christenheit und an die Christen in Deutschland. Sein Vermächtnis lautet: Die Einheit in Christus ist schon gegeben, die Einigungsbestrebungen können diese darstellen, nicht herstellen. In reformatorischer Orientierung ist die Gegenwart und das Wirken Christi grundlegend. Darauf gründen die Bemühungen der Menschen.

In der Situation des Abbruchs der ökumenischen Beziehungen infolge des politischen Drucks seit 1933 lenkt Deissmann die Aufmerksamkeit auf die Grundlagen des Glaubens und versucht, sein die politischen Konflikte übergreifendes Votum zu formulieren. Er blickt auf seine Gratwanderung zwischen der Sorge um die Menschen in Deutschland und der Arbeit für die Einigung der Christen, die seiner Ansicht nach der Verständigung der Völker den Weg bahnt. Er hält an der „ökumenischen Orientierung“ fest, obwohl er sie in den Jahren 1936 und 1937 von Deutschland aus kaum noch verwirklichen kann.

[8] *Una Sancta*, 1936, 57 (vgl. *Una Sancta*, 30-31) und Beilage, 65-66 „Der Weg zum Endziel der Lausanner Bewegung“, Mürren 28.08.1930: Die christliche Einheit ist Fernziel, das nur durch sorgfältige Arbeit zu erreichen ist. Die Bewegung für Faith and Order hat bereits die konfessionellen Zusammenschlüsse wie Anglikanische Weltgemeinschaft, Reformierter Weltbund, Lutherischer Konvent und die Vereinigungen der Freikirchen gefördert. Die nächste Kirchenkonferenz hat an den Lehrfragen weiter zu arbeiten und die verschiedenen Formen kirchlicher Vereinigungen zu prüfen.
Für die Einschätzung der Lage Europas zwischen den Weltkriegen und der Rolle des deutschen Protestantismus sei auf Aspekte des Briefwechsels Deissmanns mit Albert Schweitzer im Zusammenhang der britisch-deutschen Theologenkonferenzen(1927/28) verwiesen:
Schweitzer kritisiert Deissmanns Weise, in Reden, Predigten und Abhandlungen den historischen Abstand zwischen urchristlicher Tradition und Situation zu der Bewusstseinslage des 20. Jahrhunderts zu überspringen. Er stimmt ihm zu, christlicher Glaube kann nicht in Lehrsysteme gefasst werden. Daraus folge, der Christ erfülle am besten die ihm aufgegebene Sendung im Dienst für die Menschen, die Orientierung oder Hilfe im Leben suchen. (vgl. Deissmann: Rede in Stockholm, 25.08.1925 und Rede in Lausanne, 06.08.1927) Schweitzer ist wie Deissmann skeptisch gegenüber dem Lehrbetrieb theologischer Fakultäten in Deutschland. Er zweifelt wie dieser an der europäischen Überlegenheit gegenüber anderen Kulturen. Dokumentiert in: Briefwechsel zwischen Deissmann und Schweitzer, Berlin, Königsfeld/Baden, Lambaréne 13.07.1927 und 10.+12.07.1928 [Nachlass Deissmann-Nr. 930].

Siebter Teil

Resümee: Adolf Deissmann, der Theologe im Horizont der Weltchristenheit

Der Horizont der vorgelegten Untersuchung ist durch die Wirkungsgeschichte des „freien Protestantismus“ im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bestimmt. Charakteristisch für diesen ist der Versuch, die Anschlussfähigkeit der christlichen Tradition an die Industriegesellschaft zu erweisen, indem, religions - und sozialgeschichtliche Methoden anwendend, zwischen wissenschaftlicher und religiöser Ebene der Wirklichkeitswahrnehmung unterschieden wird. Dabei sind die Verteidigung der menschlichen Persönlichkeit und die Idee der Einheit der Menschheit als orientierende Kategorien entwickelt worden, insofern ist es gelungen, in religiöser und gesellschaftlicher Hinsicht Voraussetzungen für die Arbeit in Kirche und Gesellschaft zu schaffen.[1]

Vor diesem Hintergrund ist Adolf Deissmanns Lebenswerk als „Paradigma der Auseinandersetzung mit der Industrialisierung“ interpretiert worden. Er hat aber einen eigenen Weg gesucht, als Christ und Theologe Antworten auf die Fragen seiner Zeit zu finden: Die „soziale Frage“ an der Wende zum 20. Jahrhundert hat ihn beschäftigt, vor allem die Frage, welche Folgerungen aus der Erfahrung des Ersten Weltkrieges zu ziehen sind. Gestützt auf seine religions - und sozialgeschichtliche Erforschung des Urchristentums, besonders die paulinischen Schriften und ihre reformatorische Deutung aufgreifend, hat er den Geltungsanspruch christlicher Ethik in Politik und Wirtschaft, in Gesellschaft und Kultur formuliert. Er hat sowohl die Arbeit als Neutestamentler als auch die Aufgaben in Kirche und Gesellschaft in Deutschland wie seine Funktionen in der Weltchristenheit auf die gesellschaftlichen Bedingungen seiner Zeit bezogen und auf die entsprechende Situation der Menschen geachtet. Er hat sich so den gesellschaftlichen und kirchenpolitischen Konflikten wie den Anstrengungen um die Einheit der Christenheit ausgesetzt. Deissmann erkennt: Infolge der Industrialisierung stehen Bürgertum und Arbeiterbewegung gegeneinander. Die Gesellschaft differenziert sich in divergierende Interessengruppen, so dass weder der Staat, noch die Kirche erfolgreich zur Integration und damit zur Stabilität der Gesellschaft beitragen kann. Der Staat agiert als bürokratisches System, ohne wirksam die gesellschaftliche Dynamik zu beeinflussen. Die Kirche wird an den Rand der Gesellschaft

[1] Die Akzeptanz der Grundsätze des „freien Protestantismus“, die durch die *Christliche Welt* und durch ihre Entsprechung *The Constructive Quarterly* publizistisch vertreten worden sind, bestätigt Peter Ainslie, Art., „Our Fellowship And Task“, in: *The Christian Union Library* , April 1912, 17 - 18 und *American Christianity*, Documents, New York 1963, 241-249 (Rezeption des theologischen Liberalismus).

gedrängt. Hinzu kommt, dass die Volkswirtschaften das System der Weltwirtschaft entwickeln und von einander abhängig werden. Da die Nationalstaaten der globalen Interdependenz der Wirtschaft durch Nationalismus nach innen und durch Imperialismus nach außen begegnen, bringen sie die Menschheit in Gefahr. Diese Beobachtungen haben Deissmann veranlasst, sich in der Kirche und in der Gesellschaft zu engagieren. Aus den Erfahrungen des Ersten Weltkrieges, durch den die Krise der Industriegesellschaft offensichtlich geworden ist, folgert er mit anderen Persönlichkeiten der Weltchristenheit, dass Europa im Begriff ist, sich selbst zu zerstören. Er fordert deshalb politische Reformen und bejaht die republikanische Verfassung in Deutschland nach dem Zerfall des Kaiserreiches der Hohenzollern. Er bemüht sich um die Erneuerung der preußischen Landeskirche nach urchristlichen Vorbildern und nach Anregungen aus den Begegnungen mit europäischen und nordamerikanischen Christen. Er arbeitet im Projekt Evangelischer Wochenbrief für die Solidarität der Christen und unterstützt den Völkerbund als ersten Schritt zur internationalen Konfliktlösung. Er gewinnt Klarheit darüber, dass die „Ökumene“ in ihren Zweigen „Der Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen“ und die Bewegungen für „Praktisches Christentum“ wie für „Glauben und Kirchenverfassung“ das für ihn wichtige Tätigkeitsfeld darstellt.

Deissmann hat sich an folgenden Einsichten orientiert: Gegen die Behauptung der Eigengesetzlichkeit der Lebensbereiche haben die Christen das christliche Ethos zur Geltung zu bringen. Das Symbol des Kreuzes weist auf die Gefährdung der Menschheit im 20. Jahrhundert, weil es das Leiden Gottes an der Welt und das Leiden des Menschen in der Welt zum Ausdruck bringt. Diese Interpretation ist durch das Bestreben bestimmt, der geschichtlichen Situation gerecht zu werden, durch die sich der Christ herausgefordert weiss. Den Standpunkt des Christen im Weltbezug hat Deissmann durch die Denkfigur „Parallelogramm der Kräfte“[2] erfasst, die seinem Wesen, seinen Denkstrukturen und Arbeitsweisen entspricht. Die Denkfigur bezeichnet das Zusammenführen divergierender Komponenten, Kräfte und Strömungen, ohne sie aufzuheben. Sie beschreibt die Grundstruktur des Dialoges, in der die Einsichten und Erfahrungen, die Argumente und Grundsätze konvergieren. Sie deutet auf die Notwendigkeit, dass die Christen ihre Kräfte konzentrieren, um in der komplexen Industriegesellschaft die christliche Botschaft und das christliche Ethos vertreten zu können. Deissmann erläutert diese Denkfigur an der christlichen Tradition: Die

[2] Deissmann: „ Die Kirche unter dem Kreuz“, in: *Mitteilungen der Deutschen Zentralstelle für kirchliche Auslandshilfe*, Berlin 1922, 41 - 44 und Deissmann, Rede in Lausanne, 1927 [Nachlass-Nr. 849].

in der Eucharistie erlebte pneumatische Gegenwart Christi konstituiert den Wirkungsbereich, in den der an Christus glaubende Mensch eintritt und Charismen empfängt. Diese werden in die gleiche Richtung ausgerichtet. In Christus wird die *Koinonia* zwischen Gott und Mensch und die der Christen untereinander begründet.[3] Die Denkfigur beschreibt Deissmanns Modell der Kirche, die ökumenisch orientiert ist. Deissmann schlägt vor, die Potenziale der einzelnen Kirchen herauszuarbeiten und in der Konfrontation mit der Gesellschaft des 20. Jahrhunderts zu bündeln. Im Dialog der Kirchen ist die „doktrinäre" Auffassung des Christentums als Hindernis bei den Einigungsbemühungen erkannt worden. Entsprechend hat Deissmann darauf hingewiesen, dass in der urchristlichen Tradition keine „Lehrsysteme" ausgebildet worden sind, sondern das elementare Christuserlebnis und die im Kult erfahrene Gemeinschaft bezeugt wird. Sein Ansatz, von den elementaren Lebensäußerung des Christentums auszugehen, wird im ökumenischen Dialog erprobt und es ist deutlich geworden, dass ihn die Repräsentanten der Ökumenischen Bewegung in gleicher Weise vertreten. Sie haben nämlich die Rückbindung an den Ursprung christlichen Lebens als die Voraussetzung angesehen, die Einheit der Christen zu suchen, dabei ist die persönliche Begegnung und die gemeinsame liturgische Feier als wesentlich erachtet worden. Dem entspricht die Skepsis Deissmanns, die „religiöse Dimension" definieren zu können, denn die im freien Protestantismus vertretene Differenz zwischen der Ebene der Reflexion und der des religiösen Erlebnisses bezeichnet für ihn das orientierende Selbstverständnis des wissenschaftlich arbeitenden Theologen.
Deissmanns Lebenswerk kann als exemplarische Existenz des Christen und Theologen verstanden werden, der den Antagonismen der Modernisierung seit dem 19. Jahrhundert standgehalten, in ungewöhnlicher Sensibilität die Chancen und Risiken der Industriegesellschaft bedacht und Anstrengungen auf sich genommen hat, die christliche Botschaft im Modus der Interpretation der Ethik Jesu und des Kreuzes Jesu für die Menschen dieser Gesellschaft zu erschließen. Dabei leitet ihn die Vorstellung, dass jeder Christ die Spannung zwischen der christlichen Botschaft und den Bedingungen der Industriegesellschaft in seiner „inneren Haltung" auszuhalten hat.[4]

In dem Jahrzehnt nach den Kirchenkonferenzen Stockholm (1925) und Lausanne (1927) hatten das Exekutiv-Komitee Life and Work und das Continuation-Committee

[3] Deissmann, Rede in Lausanne, 1927 [Nachlass-Nr. 849], Zeile 1- 7, 19 - 21 (Der Ruf Maranatha, das Bekenntnis zu dem in der Eucharistie gegenwärtigen Christus).
[4] Deissmann, „Gedenkrede (für Friedrich Naumann)", in: *Die Hilfe* 25. Jg. Nr.36 1919, 486f .

Faith and Order daran gearbeitet, die beiden ökumenischen Zweige aufeinander zu beziehen. Ausgehend von der Erfahrung, dass in Life and Work die Zusammenarbeit der Christen eingeübt war und in Faith and Order das gegenseitige Verstehen gefördert wurde, sollte in der Vorbereitung zu den Kirchenkonferenzen in Oxford und in Edinburgh, die für 1937 geplant waren, ausgelotet werden, ob durch Präzisierung der Christologie und Pneumatologie im Sinne der christlichen Einigung die Kirche als „universale Gemeinschaft" bestimmt werden kann. In der Phase der Vorbereitung für die Kirchenkonferenzen 1937 wurde jedoch deutlich, dass die Christen, die die Botschaft und das Ethos Jesu zur Geltung bringen wollten, mit der ideolgischen Radikalisierung in Staat und Gesellschaft in Konflikt gerieten. Auf die Notwendigkeit des Widerstandes der Kirchen in den weltanschaulichen Auseinandersetzungen mit ihren sozialen und politischen Umbrüchen hatte Dietrich Bonhoeffer aufmerksam gemacht und die Unterscheidung von Wahrheit und Irrtum im Dialog der Kirchen gefordert.[5]
Nach seiner Wahl zum Jugendsekretär des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen konzentrierte er sich auf die Arbeit im Weltbund und in der Bewegung Life and Work. Zu Faith and Order hielt er Kontakt, ohne in dieser Bewegung mitzuarbeiten.[6] Bonhoeffer hatte 1932 und 1933 die Position erarbeitet, dass das Nachdenken über den ekklesiologischen Charakter der Ökumene geboten sei, um die Bereitschaft der Christen zu fördern, Verantwortung in der Gesellschaft zu übernehmen und die Verwirklichung ihrer Kirchengemeinschaft zu suchen. Während seiner Tätigkeit als Pfarrer der deutschen Gemeinde in London begegnete Bonhoeffer George Bell, Bischof von Chichester. Deissmann hatte ihn ausdrücklich Bell gegenüber als kompetenten Theologen für die ökumenische Arbeit empfohlen. Die Be-

[5] Reinhard Slenczka: *Dogma und Kircheneinheit*, in Handbuch der Theologiegeschichte Bd.3 2.Aufl., Göttingen 1998, 461 - 462, 464 (524 - 526)
R. Slenczka hebt hervor: Bei den Vorbereitungen der Kirchenkonferenzen 1937 ist durch Bonhoeffers Initiative die „Entscheidungssituation" des Kirchenkampfes gegen das NS-Regime in der Frage aufgenommen worden: Gibt es Einstellungen und Bindungen, die die Kirche als unvereinbar mit dem christlichen Glauben und daher mit der Zugehörigkeit zur Kirche Christi erklären muss ?
Vgl. *Kirche und Welt in ökumenischer Sicht*, hg.v. Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum, Genf 1938, 15 - 19 (Vorbereitung der Konferenz Life and Work in Oxford, 12. - 26. 07.1937)
Das Glaubensgespräch der Kirchen - aufgrund des Berichts „The Second World Conference on Faith and Order, ed. by Leonard Hodgson, New York 1937- deutsche Fassung hg.v. Ernst Staehelin, Zürich 1940, 9-19 („Von Lausanne bis Edinburgh 1927-1937" zur Konferenz in Edinburgh, 03. - 18.08. 1937);
„Bonhoeffer und die Ökumene", in: *Dietrich Bonhoeffer Gesammelte Schriften*, hg.v.Eberhard Bethge Band I und II, München 1958 / 59, Vorwort 10 - 12 [Abk. GS] (Die Erörterung greift auf diese Sammlung der Korrespondenz zurück, weil sie als primäre Dokumentation der frühen Phase von Bonhoeffers ökumenischem Wirken angesehen werden kann.).
[6] Das Exekutiv-Komitee, World Alliance wählte Bonhoeffer während der Tagung in Cambridge Sept. 01 - 05, 1931 zum Jugendsekretär des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit. Vgl. GS Bd. I, 113 - 117 und Korrespondenz Bonhoeffers mit Faith and Order, 1935 GS Bd. I, 230 - 239 .

gegnung mit Bell prägte Bonhoeffers Auffassung von der weltweiten Solidarität der Christen und von den Bemühungen um ihre Kirchengemeinschaft. Mit seiner Empfehlung knüpfte Deissmann an seine Zusammenarbeit mit Bell an und wies daraufhin, dass die theologische Reflexion der ökumenischen Arbeit, die er mit Bell im Rahmen der Stockholmer Konferenz 1925 und vor allem durch die britisch-deutsche Theologenkonferenzen 1927/28 geleistet hatte, fortgesetzt und vertieft werden sollte.[7]

Als Sprecher der jungen Generation stellte Bonhoeffer die so genannte angloamerikanische Konferenzstrategie in Frage. Sie zielte darauf, die Atmosphäre des gegenseitigen Verstehens aufzubauen, um ohne Hemmnisse zu Resolutionen vorzustoßen, die den christlichen Standpunkt in gesellschaftlichen Konflikten artikulierten. Die Reflexion, ob der formulierte Standpunkt der christlichen Botschaft entspreche, wurde dem Bestreben gegenüber, auf Politik und Gesellschaft einzuwirken, zurückgestellt. Bonhoeffer führte dieses Vorgehen auf die von ihm beobachteten Strukturen der nordamerikanischen Denominationen zurück. Dazu führte er aus: Die Denominationen seien aus Gemeinschaften von Dissidenten hervorgegangen, die Asyl gesucht haben, denn sie seien wegen ihres Glaubens oder ihrer politischen Überzeugung wegen in Europa verfolgt worden. Die Toleranz sei daher die Grundhaltung des amerikanischen Christen. Die Auseinandersetzung, ob die jeweilige Denomination das Christuszeugnis repräsentiere, werde nicht reflexiv geführt, eher erweise die Praxis der Christen die Geltung des Christuszeugnisses. Deshalb seien die amerikanischen Christen hoch motiviert, die sie umgebende Gesellschaft mitzugestalten. Auch der Wiederaufbau Europas nach dem Ersten Weltkrieg sei dem Engagement amerikani-

[7] Bell, Chichester to Editor „The Round Table“ (Bell schlägt vor, dass Bonhoeffer für den „Runden Tisch” britischer Kirchen, also The British Council of Churches die Krise der evangelischen Kirche in Deutschland darstellt.) 2 nd January, 1934, in: GS Bd. II, 141(line 6 to 10):
„He is Dr. Dietrich Bonhoeffer […] He has been German Pastor in London. I know him well and he was introduced to me by Professor Adolf Deissmann of Berlin as one of our best young theologians.” Briefwechsel Bonhoeffer, Bell : Briefwechsel (1933), in: GS Bd. II, 138 -196; ferner Briefwechsel zur Konferenz „Universal Christian Council for Life and Work“ … at Fanö, in Denmark 23 to 30 August, 1934, in: GS Bd. I, 182 -197, 222 und Briefwechsel (1935), in: GS Bd.II, 195 - 199.

scher Christen zu verdanken.[8] Da Bonhoeffer die Frage nach der christologischen Begründung der ökumenischen Arbeit für seine Generation als dringend erachtete, nahm er die „Theologische Konferenz“1932 zum Anlass, das Selbstverständnis der Ökumenischen Bewegung zu hinterfragen. Im Anschluss an die Referate „Die Kirche und die Kirchen“ sowie „Die Kirche und die Völker“ wurde die Frage: *Wie verhält sich das Bekenntnis zu der einen heiligen Kirche zu den geschichtlich gewordenen Kirchen* kontrovers diskutiert.[9] Deissmann argumentierte auf dieser Konferenz[10]: Die Begegnung mit dem Federal Council und mit der anglikanischen Weltgemeinschaft

[8] Bonhoeffer, Ansprache in New York (Herbst 1930), in: GS Bd. I, 66 - 74 und Bericht über den „Studienaufenthalt im Union Theological Seminary New York 1930 / 31“, in: GS Bd. I, 84 - 112 (vgl. Bericht, „Englisch-französische Jugendkonferenz des Weltbundes in Epsom“, 04 - 08.04.1932, in: GS Bd. I, 119 -120 und 159ff.)
Thesen Bonhoeffers:
a.Die Ökumenische Bewegung ist bisher ohne Theologie, weil der Praxis Vorrang gemäß dem „religious background in America“ eingeräumt worden ist. Die positive Folge davon ist das Engagement der amerikanischen Christen für Europa, denn die Christen beiderseits des Atlantik haben die „brotherhood of mankind“ entdeckt.(vgl. Zusammenarbeit des Federal Council of America mit Deissmann, Keller, Siegmund-Schultze, Söderblom, dazu Deissmann, Rede, „ökumenische Erweckung“, Berlin 1929, 18 - 23)
b. Die mangelnde Schärfe christologischer Reflexion gefährdet die Eindeutigkeit der christlichen Botschaft. Wenn die Empirie den christlichen Wahrheitsbegriff bestimmt, wird dessen Geltung an der gesellschaftlichen Situation und an der kirchlichen Praxis gemessen. Der geschichtliche Hintergrund dafür ist, dass der amerikanische Protestantismus vorreformatorisch ist. Er geht auf John Wiclif (1324 -1384) zurück. Wiclif, an Augustinus orientiert, unterscheidet zwischen Erlösten und Noch-nicht Erlösten und bestimmt das Christ-sein als persönliche Frömmigkeit. Der Individualismus und die religiöse Praxis der amerikanischen Denominationen ist durch diesen „religious background of American civilization“ begründet.
c. Die Social Gospel-Bewegung ist als sozialethische Kraft in der Gesellschaft der USA zu würdigen. Die in ihr auch vorkommende Tendenz, die Entwicklung zu mehr Gerechtigkeit mit dem allein durch Christus zu schaffenden Reich Gottes zu identifizieren, ist zurückzuweisen.
[9] Bonhoeffer, Bericht für *Die Eiche*, „Theologische Konferenz der Mittelstelle für ökumenische Jugendarbeit am 29. - 30. April 1932 in Berlin“, in: GS Bd. I, 121 - 132
Vgl. *Die Eiche* 20.Jg. Nr.4 1932, 328-330, 361-364 und Material zu Faith and Order [Nachlass Deissmann-Nr. 27] .
[10] GS Bd. I, 124-126 und Deissmann, Art., „Paulus, der Prophet der Una Sancta“ (Denkschrift für Söderblom), in: *Die Eiche* 13.Jg. Nr.3 1925, 272-273, 275-276 (Wiederaufnahme der paulinischen Verbindung von Christologie und Pneumatologie als Grundlegung des Kirchenbegriffs *Una Sancta*, Gütersloh 1936, 4 - 15)
Deissmann hatte den Zusammenhang von Life and Work mit Faith and Order v.a. mit Peter Ainslie (Disciples of Christ), mit Charles H. Brent (American Episcopal Church) und mit George Bell (Church of England) diskutiert. Vgl. Ch.H. Brent: *Understanding…*, New York. London 1925 [Nachlass Deissmann-Nr. 1305], ferner *Mysterium Christi* Christologische Studien, hg.v. G.Bell und Ad.Deissmann, London 1930. Berlin 1931 und P. Ainslie: *Some Experiments In Living*, New York 1933, 67- 68, 123 - 124, 189 [Nachlass Deissmann - Nr. 955]
Ainslie bezeichnete in *Some Experiments* die Nachfolge Jesu als den richtigen Weg zur Einheit der Christen. Die Angleichung der Verkündigung Jesu an die Bedürfnisse der Menschen müsse Häresie genannt werden, denn die „christliche Zivilisation“ ist nicht identisch mit dem Reich Gottes.Die Nachfolge Jesu weist auf die Geltung des Ethos Jesu in allen Lebensbereichen.
Brent(*Understandin*g)entwarf in Anlehung an die johanneische Christologie das Modell des ökumenischen Dialoges, indem er „Sachverstand“ und das „Verstehen des Herzens“ verknüpfte. Diese Verknüpfung konvergiert mit Deissmanns Terminus „Concordia“, der die personale Begegnung und das gegenseitige Verstehen hervorhebt. Die Konzentration auf die Christologie ist in der von Bell und Deissmann herausgegebenen Dokumentation der britisch-deutschen Theologenkonferenzen 1927/28 in *Mysterium Christi*, London 1930 belegt.

wie mit der Orthodoxie habe den Protestantismus in Europa sowohl die Weltverantwortung als auch die spirituelle Dimension der Kirche erkennen lassen. Die Entfaltung des ekklesiologischen Aspektes sei im Blick auf die bisherige Entwicklung der Einigungsbestrebungen dringend. Aufgrund des erreichten Wissensstandes in der Erforschung der paulinischen Schriften könne gezeigt werden, dass im Begriff *soma* der pneumatisch gegenwärtige Christus expliziert und dass diese Bestimmung von den institutionellen Formen der Kirche zu unterscheiden sei. Deissmann legte so seine exegetische Expertise zum Verständnis der paulinischen Ekklesiologie als Verknüpfung von Christologie und Pneumatologie vor. In Orientierung an der paulinischen Ekklesiologie begründete er die Unterscheidung zwischen der Kirche als *Una Sancta* und den Kirchen in ihrer konfessionellen und institutionellen Gestalt. Die Kontinuität seiner Paulus - Interpretation wird in dieser Argumentation sichtbar.

Bonhoeffer fragte hinsichtlich des Verhältnisses von der „einen Kirche Christi“ zu den geschichtlich gewordenen Einzelkirchen nach der gegenwärtigen Geltung der Christusverkündigung[11]: Die junge Generation sei wegen der Unschärfe der Christologie in den Bewegungen Life and Work wie Faith and Order beunruhigt. Der Hinweis auf verschiedene Christologien und Ekklesiologien im Neuen Testament, zudem auf die Differenzen der kulturellen Horizonte der Einzelkirchen werde als historische Argumentation zu beachten sein. Aber der ökumenische Dialog des 20. Jahrhunderts müsse zu klaren Begriffen vordringen, damit dieser nicht vor unbestimmtem Hintergrund vermuteter Übereinstimmung geführt werde. Von der „in Christus gegebenen Offenbarung“ sei das Verhältnis der Kirche zu den Völkern und das der Una Sancta zu den einzelnen Kirchen zu bestimmen.

Bonhoeffer präzisierte seine Argumentation[12]: Es sei bisher nicht gelungen zu zeigen, dass die Ökumenische Bewegung durch das „Selbstverständnis als Kirche Christi“ getragen werde, vielmehr erscheine sie als „zeitgemäßer kirchlicher Zweckverband“. Dann sei sie aber „politisch bedingten Konjunkturschwankungen“ ausgesetzt. Folglich müsse geklärt werden, was die „Bergpredigt“ und was die „Botschaft

[11] GS Bd.I, 126 -127, 131-132 (Der Gegensatz Bonhoeffers zu den Referenten Stählin und Zoellner, auch zu Deissmann, wurde von den Konferenzteilnehmern in Berlin als signifikant für die Auseinandersetzung um 1932 angesehen. Die Generation, geprägt durch die Diskussionslage vor dem Ersten Weltkrieg, sucht nach Anknüpfungspunkten in den Strukturen der modernen Gesellschaft für das Wirken der Kirche. Die Generation, geprägt durch die Krise seit dem Ersten Weltkrieg, fordert Klarheit in der Christusverkündigung, die zum Widerstand gegen diese Strukturen führen kann.).

[12] Bonhoeffer, Vortrag, „Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit“ (Jugendfriedenskonferenz in Cernohorske Kupele, Tschechoslowakei, 26.07.1932), in: GS Bd. I, 140 -158.

vom Kreuz“ für das Wirken der Christen in der „modernen“ Gesellschaft und für ihre angestrebte Gemeinschaft bedeute.[13]

Bonhoeffers Beobachtung, dass die ökumenische Arbeit, wenn das Selbstverständnis von Life and Work und von Faith and Order nicht deutlich beinhaltet, Kirche Christi zu sein, „politisch bedingten Konjunkturschwankungen“ ausgesetzt ist, muss als zutreffend bezeichnet werden. Die Geschichte der Ökumenischen Bewegung lässt nämlich erkennen, dass die Kirchen als Institutionen auf die öffentliche Meinung der sie umgebenden Gesellschaft geachtet haben. Die Distanz der Kirchenleitungen wie der Mehrheit der Kirchenmitglieder den Bemühung um die Einheit der Christen gegenüber ist in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht zu übersehen gewesen. Das hat sich an der Selbstbezogenheit mancher nordamerikanischer Denominationen wie in dem Bestreben der Kirche von England gezeigt, die Anglican Communion den Bemühungen um die Einigung der Christen vorzuordnen, um ihre Konflikte mit der anglikanischen Kirche in Nordamerika, Asien und Australien einzudämmen. Die französischen und belgischen Protestanten haben die Stimmung in ihren Ländern bei ihrer Mitarbeit in der Ökumene berücksichtigt. Nicht zuletzt wird Bonhoeffers Beobachtung bestätigt, wenn die ambivalente kirchenpolitische Haltung des DEKA als Gremium für die Außenbeziehungen der Landeskirchen in Deutschland gegenüber Life and Work und Faith and Order in Betracht gezogen wird. Bonhoeffers Drängen, die theologische Selbstbesinnung der Ökumene zu leisten, ist aus seiner Zeitanalyse erwachsen, denn er hat damit gerechnet, dass die radikalen Ideologien des 20. Jahrhunderts das Ende des Christentums herbeiführen werden. Angesichts dieser Bedrohung muss die Kirche eingestehen, dass ihre „Wahrheitserkenntnis“, also ihre Auffassung, Kirche Christi zu sein, zerrissen ist, umso mehr ist sie gefordert, die „gemeinsame Wahrheitserkenntnis“ zu erringen.[14]

Bonhoeffers Reflexion über die Möglichkeit „gemeinsamer Wahrheitserkenntnis“ begleitete seine Tätigkeit als Dozent, Jugendsekretär und Delegierter des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen und der Bewegung für Praktisches Christentum. Er entfaltete seine Überlegungen so: Die Suspendierung der Wahrheitsfrage im Dialog der Kirchen ließe die sozialen, kulturellen, sprachlichen, rassi-

[13] GS Bd.I, 140 -142.

[14] Bonhoeffer, Brief an Helmut Rößler (18.10.1931), in GS Bd.I, 60ff. und GS Bd. II, 144 - 147, 158
Vgl. dazu Reports and Essays, in: *New York Times*, April to June and October to December 1925:
Denominationen römisch-katholischer, anglikanischer, lutherischer, presbyterianischer, methodistischer Prägung erwarten keine Erneuerung der Kirche durch Life and Work oder Faith and Order. Sie verteidigen fundamentalistische konfessionelle Positionen. Die von Ainslie, Brent, Gardiner, Macfarland unternommenen Einigungsbemühungen werden als „Modernismus“ verstanden.

schen und ethnischen Differenzen der Menschen vordringen, so dass die Kirche Christi zersplittert werde. Die von Ernst Troeltsch definierte Absolutheit des christlichen Standpunktes müsse abgewiesen werden, weil die absolute Geltung der Wahrheit nach Troeltsch in der Persönlichkeit des einzelnen Christen ihre Grenze habe. Die Ausschließlichkeit der christlichen Wahrheit könne nur vom Bekenntnis der Kirche aus bestimmt werden, dass das Heil der Menschheit allein in Christus gegeben sei. Die johanneische Christologie zeige, dass die christliche Wahrheit nicht den in deduktivem Verfahren gewonnenen Begriff darstelle, sondern den Lebensvollzug der Menschen bezeichne, ihr Leben auf die Gemeinschaft mit Christus zu gründen.[15] In Anlehnung an die johanneische Christologie und an die paulinische Redeweise vom „Unaussprechlichen der Christuserfahrung“ griff Bonhoeffer den Terminus „Geheimnis Gottes“ auf, um den Inhalt der christlichen Wahrheit symbolisierend zu bestimmen. Er bezeichnete den Glauben an Christus als Glaube der Kirche, der in ihrem Bekenntnis, dass der Mensch Jesus von Nazareth der Christus ist, zum Ausdruck kommt. Dieses „Geheimnis“ der Inkarnation trage die Kirche in sich. Es bezeichne ihr „Wesen“ und begründe ihre Sendung in der Welt. Diesem die Kirche schaffenden und in ihr wirkenden Geheimnis denke die Theologie nach,[16] sie expliziere daher die „Bewegung Gottes in Christus zum Menschen“. Die so bestimmte Ausschließlichkeit der christlichen Wahrheit führe nicht zur Selbststeigerung des Christen und zur

[15] Hans - Jürgen Abromeit: *Das Geheimnis Christi* , Neukirchen - Vluyn 1991, 307-308, 315-316 (Bezugnahme auf GS Bd.I, 251-252, 328 und auf *Sanctorum Communio* . Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, Berlin 1930, 281-283 sowie auf die *Christologie - Vorlesung*, Berlin 1931, in GS Bd. III, 166-242: Bonhoeffer interpretiert die Christologie als Bewegung Gottes zum Menschen.).

[16] Ernst Feil: *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, München 1971, 53 - 61, 81- 82 in Bezugnahme auf die *Christologie-Vorlesung*, 1933, in: GS Bd. III, 167-168 und *Sanctorum Communio*, 24, 27-30, 80-82 (Christologische Begründung der Ekklesiologie)
Das „Unaussprechliche“ in 2.Kor.12,4 bezeichnet das Geheimnis der Christuserfahrung im Zusammenhang eines ekstatischen Erlebnisses der pneumatischen Präsens Christi. Nach Bonhoeffer kann diese Art der Erfahrung, den Menschen veranlassen, von Christus zu schweigen.
Vgl. Abromeit: *Das Geheimnis Christi*, 109 - 115: Bonhoeffer wage, im wissenschaftlichen Diskurs den Begriff „Geheimnis“ zu verwenden, weil der Mensch in der Wahrnehmung der Wirklichkeit sein Bild von dieser aufbaue. Ebenso gelte, je umfangreicher das historische Wissen geworden ist, desto unsicherer ist die Erkenntnis in Bezug auf die Geschichte. Die Theologie thematisiere nicht ein religiöses Objekt, das historisch gesichert werden könnte, sondern zeichne die Bewegung Gottes zum Menschen nach.

Selbstbehauptung der Kirche, sie begründe aber die Freiheit, diese Bewegung Gottes in Christus zur Geltung zu bringen.[17]

Auf der Grundlage seiner christologischen Konzeption entfaltete Bonhoeffer zwei Komponenten seiner ökumenischen Arbeit; einmal entwickelte er im Weltbund für Internationale Freundschaft der Kirchen und in Life and Work die Kommunikation mit Persönlichkeiten europäischer und nordamerikanischer Kirchen, zum anderen begann er, den Widerstand gegen den Nationalsozialismus aufzubauen. Er folgerte, dass die Ökumene zu der Erkenntnis kommen sollte, dass sie als „Weltchristenheit" die für die entrechteten Menschen kämpfende und an dem Bösen, d.h. an der Zerstörung der Schöpfung und der Menschheit leidende Kirche ist. Dieses Verständnis von Ökumene wurde am ehesten von George Bell, Bischof von Chichester, geteilt. Vor dem Hintergrund des sich in Deutschland formierenden Widerstandes gegen den Nationalsozialismus schrieb Bonhoeffer an Bell: „There is really a moment now as perhaps never before in Germany in which our faith into the ecumenic task of the Churches can be shakened and destroyed completely or strengthened and renewed in a surprisingly new way."[18] Bonhoeffer formulierte die Aufgabe der Christenheit: Die Ökumene selbst verwirklicht die Solidarität mit den bedrängten Menschen und wird Trägerin des Widerstandes gegen totalitäre Ideologien. Sie gewinnt dadurch an Glaubwürdigkeit. Bell verstand die Kampfsituation, von der Bonhoeffer ausging. Deshalb formulierte er zur Vorbereitung der Konferenz in Fanö folgende Botschaft an die Mitglieder des „Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum": Die Christen in Deutschland sind infolge der „Revolution im deutschen Staat" bedroht. Das in der Kirche angewandte Führerprinzip zerschlägt die christliche Gemeinschaft. Pastoren, die der christlichen Wahrheit treu bleiben, sind Repressalien ausgesetzt. Die rassistische Ideologie wirkt in Kirche und Gesellschaft verwüstend. „…respecting the nature of the Church, its witness, its freedom and its relation to the secular power […] I hope that this meeting will assist the Churches in their friendship with each other,

[17] Die Konzentration auf die Christologie verbindet Dietrich Bonhoeffer mit Karl Barth, ohne dass er sich die theologische Konzeption Barths uneingeschränkt zu eigen gemacht hat. Nähe und Eigenständigkeit im Verhältnis zu Barth ist ausgeführt bei Abromeit: *Das Geheimnis Christi*, 130-135 und bei Feil: *Die Theologie Dietr. Bonhoeffers*, 324-334 (Im Zentrum der Darstellung steht die Kritik an der Theologie des „theologischen Liberalismus" in der Form der Kritik an dessen Religionsbegriff.)
Vgl. Briefwechsel Bonhoeffer und Barth, 1932 / 33, in: GS Bd. II, 39 - 43, 126 - 137
(Inhalt des Briefwechsels: Die theol. Arbeit K. Barths ist für die Bestimmung des „status confessionis" wesentlich. Bonhoeffer zieht Konsequenzen: Nach Einführung des Arierparagraphen in der ApU verzichtet er auf ein Pfarramt in der preußischen Landeskirche. Wegen der ambivalenten Haltung theologischer Fakultäten gegenüber der NS-Ideologie lässt er sich als Dozent beurlauben. Er verteidigt die Annahme des Pfarramtes in London.) .

[18] Bonhoeffer an Bell, London March 14 th, 1934, in: GS Bd.I, 184 (line 10-14); dazu auch Briefwechsel 1934, in: GS Bd. II, 169 - 177.

and their task of reaching a common mind on the implications of their faith in relation to the dominant tendencies in modern thought and society."[19] Bonhoeffer und Bell entfalteten das Verständnis von Ökumene, das die Vorstellung vom „Zweckverband zur besseren Darstellung der christlichen Botschaft in der Gesellschaft des 20. Jahrhunderts" hinter sich ließ. In ihrem Verständnis war angelegt, dass sich die Ökumenische Bewegung als die durch Christus gestiftete Koinonia begreifen sollte. Diese wurde zunächst als Solidarität der Christen im Widerstand gegen die totalitären Regime des 20. Jahrhunderts verwirklicht und drang in die europäische und nordamerikanische Öffentlichkeit vor. Sie wurde vor allem durch den Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit und durch die Bewegung Life and Work repräsentiert.[20]

In der Beziehung zu dem Continuation Committee Faith and Order erfuhr Bonhoeffer allerdings das Defizit der Ökumenischen Bewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Bonhoeffer hatte dargelegt, dass die „Bewegung der deutschen Christen", die germanische Religionselemente mit der christlichen Botschaft vermische, nicht als Kirche Christi gelten könne. Hodgson, der Generalsekretär für Faith and Order, erwiderte: Faith and Order sei die Bewegung, der die Kirchen angehören, die „Jesus Christus als Gott und Heiland" anerkennen. Das Continuation Committee als Leitungsorgan sei nicht befugt zu entscheiden, welche Kirche dieser Definition entspreche. Es könne folglich nicht erklären, dass die „Bekennende Kirche" die Wahrheit in Christus bewahre, die der nationalsozialistischen Ideologie assimilierten „Reichskirche" diese aufgegeben habe. Bonhoeffer entgegnete: Der Kampf der Christen in Deutschland wird beispielhaft für die Weltchristenheit geführt, denn sie kämpfen gegen die „antichristlichen Kräfte" in der Welt. Der Angriff totalitärer Ideologien richtet sich gegen alle Kirchen und kann sie zerstören. Für die Lage der Christen in Deutschland gilt, dass der „Gehorsam" gegenüber Christus der Unterordnung gegenüber den Machthabern des nationalsozialistischen Regimes gleichgesetzt wird. Die Lehre und die Taten der Reichskirchenleitung zeigen, dass diese deutsch-

[19] George Bell, Chichester: A Message Regarding the German Evangelical Church to the Representatives of Churches on the Universal Christian Council for Life and Work May 10, 1934, in: GS Bd.I, 192-193 (Zitat 193).

[20] Ch. Macfarland: *The New Church And The New Germany*, New York 1934, 172 - 176
(Die Flüchtlingshilfe des Sozialinstituts in Genf wurde auf Mittel- und Westeuropa ausgedehnt. Es bediente sich z.T. konspirativer Methoden, um verfolgten Menschen zu helfen. Der Widerstand gegen das NS-Regime, v.a. gegen den Arier-Paragraphen artikulierten Resolutionen des Exekutiv-Komitee, Wold Alliance, des Exekutv-Komitee, Life and Work sowie der Weltjugend- und Studentenvereinigungen.)
Vgl. Bonhoeffer, „ Arier-Paragraph in der Kirche", Flugblatt August 1933, GS Bd. II, 62 - 69 und Telegramm an H.L. Henriod, Genf September 1933, in: GS Bd.II, 70-73 (Bonhoeffer intendiert: Life and Work soll den Widerstand gegen den Arier-Paragraphen unterstützen.).

christliche Kirche nicht Christus dient, sondern dem Antichristen „…the fight is being fought for *dividing asunder the spirits*, for drawing the line between Life and Death, between obedience and disobedience to our very Lord Jesus Christ."[21]

Die Schärfe der Argumentation Bonhoeffers machte deutlich, in welcher Gefahr die Kirche Christi stand. Die Kirchen in Osteuropa waren nahezu vernichtet und im Vorderen Orient kämpften sie um das Überleben. In West- und Nordeuropa wie in Nordamerika drohten die Kirchen in Belanglosigkeit zu versinken. Im Unterschied zum Bolschewismus verschleierte der Faschismus durch taktische Annäherung an christlich-bürgerliche Kreise die Gefährlichkeit seiner rassistischen Ideologie. Der Kirchenkampf in Deutschland sollte als „letzte Warnung" an alle Kirchen verstanden werden, dass die totalitären Ideologien des 20. Jahrhunderts die christliche Botschaft aus dem Leben der Menschen eliminieren. Bonhoeffer erklärte, dass die Christenheit die „Koinonia in Christus" gewinnen müsse, wenn sie als „prophetische Bewegung" des 20. Jahrhunderts gelten wolle, anderenfalls werde sie nur als vorübergehende Erscheinung der „Kirchentümer" angesehen.

Die Ökumenische Bewegung wird als Selbstbesinnung der christlichen Kirche zu interpretieren sein, die auf die kulturelle und spirituelle Krise der Industriegesellschaft des 20. Jahrhunderts zu antworten versucht. Diese Intention bestimmt das Lebenswerk Deissmanns und Bonhoeffers. Sie haben als Christen und Theologen erkannt, dass die christliche Kirche einer Illusion verfällt, wenn sie sich so verhält, als könnte sie den politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Konflikten ihre Zeit ausweichen, also die „Zeitgenossenschaft" aufkündigen, aber auch, wenn sie ihren Grund in Christus verliert und die „Bewegung Gottes zum Menschen" verschweigt.

Deissmann hat als Exeget der urchristlichen Tradition der Ökumenischen Bewegung Impulse gegeben, wie seine Reden in Stockholm, ebenso in Lausanne sowie seine Mitwirkung an der „Botschaft von Stockholm" und der „Botschaft von Lausanne" erkennen lassen. Er hat die Voraussetzungen seiner ökumenischen Arbeit nicht einer theologischen Theorie integriert, sondern situativ artikuliert. Die Grenze seiner Wirksamkeit, die hier markiert wird, ist diese: Die Forschungslage der Theologie seit Ende des 19. Jahrhunderts hatte die hochgradige Spezialisierung des Theologen erzwungen und die weitgehende Differenzierung der Disziplinen institutionalisiert. Die Konferenzen britischer, skandinavischer und deutscher Theologen, deren Dokumentation in *Mysterium Christi* (1930) von Bell und Deissmann vorgelegt worden war,

[21] Korrespondenz Dietr. Bonhoeffer, Leonard Hoggson, Generalsekretär für Faith and Order Juli 1935, in: GS Bd. I, 230 - 239 (Zitat 233, line 23 - 26).

hatten unterschiedliche Voraussetzungen der theologischen Disziplinen geltend gemacht - die Legitimation der historischen Methode, der Begründungszusammenhang systematischer Theoriebildung und die Kategorien der Wahrnehmung gegenwärtigen kirchlichen Lebens - so war eine komplexe Deutung der Christologie und Pneumatologie erarbeitet worden. Aber die von den Kirchen anerkannte ökumenisch orientierte Ekklesiologie war noch nicht erreicht worden. Sodann sah Deissmann nicht voraus, dass die Ideologien des 20. Jahrhunderts die christliche Kirche in Deutschland zerstören könnten. In Bezug auf Osteuropa und den Vorderen Orient war ihm die Gefahr durchaus bewusst. Es findet sich bei ihm nicht die scharf formulierte Unterscheidung von Wahrheit und Irrtum in der Interpretation des Christentums für den Verstehenshorizont des 20. Jahrhundert.

Bonhoeffer entwirft seine theologische Konzeption als Systematiker aufgrund seiner Auseinandersetzung vor allem mit Ernst Troeltsch, der, Idealismus und Historismus des 19. Jahrhunderts reflektierend, die Geschichte des Christentums als Komponente der Religionsgeschichte der Menschheit interpretiert hat. Bonhoeffer argumentiert dagegen: Der Begriff Persönlichkeit als Ort religiöser Erfahrung ist durch den Gemeinschaftsbegriff zu transzendieren. Nicht die angenommene religiöse Intention des Menschen, sondern die in Christus geschehene „Bewegung Gottes zum Menschen“ ist der Ansatz des theologischen Nachdenkens. Der Theologiebegriff wird daher im Raum der Kirche expliziert und nicht im kulturellen Horizont Europas des 19. und 20. Jahrhunderts. Bonhoeffer sucht, zu verbindlichen theologischen Aussagen vorzudringen, die der Kirche ermöglichen, in dem Kampf um ihr Bekenntnis zu bestehen und ihre Solidarität mit den Menschen zu verwirklichen.

Deissmann hat seine Arbeit für die Verständigung der Völker und für die Zusammenarbeit der Christen in den Zusammenhang der Bedrängnis gestellt, in der die Menschen während des Ersten Weltkrieges und in der Nachkriegszeit gestanden haben. Er ist davon ausgegangen, dass die Kirche ihre Christusbotschaft den Menschen des 20.Jahrhunderts erschließen kann. Bonhoeffer hat mit der Möglichkeit gerechnet, dass die Ideologien des 20.Jahrhunderts die Kirche und ihre Botschaft aus der Geschichte der Menschheit hinausdrängen. Die Ökumene gilt ihm als die Gestalt, in der die Kirche um die Geltung der Christusbotschaft kämpft, besonders vor und während des Zweiten Weltkrieges. Deissmann und Bonhoeffer zeigen exemplarisch, dass die Christen, welche in der Ökumenischen Bewegung der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gearbeitet haben, durch die Notlage der Menschen ihrer Zeit in Anspruch

genommen sind und ihre Reflexion des Selbstverständnisses der Ökumene, Kirche Christi zu sein, darauf bezogen haben. Ihr Wirken und ihre Reflexion ist in dieser Zeitbezogenheit Fragment geblieben.

Über die Anfangsphase der Ökumenischen Bewegung hinausweisende Einsichten sind diese:

- Die Sozial - und Kulturpolitik hat die divergierenden gesellschaftlichen Kräfte zu integrieren, wenn der Zusammenhalt des Gemeinwesens das Ziel sein soll.
- Nationalismus und Imperialismus führen zur Selbstzerstörung der Menschheit. Die Verständigung zwischen Deutschland, Frankreich und Großbritannien ist eine Voraussetzung für den Frieden in Europa.
- Das Ende der politischen und kulturellen Dominanz Europas in der Welt der Völker kündet sich seit Anfang des 20. Jahrhunderts an.
- In dem zunehmend differenzierten Machtgefüge in Staat, Gesellschaft und Wirtschaft wird der Einzelne nur bestehen können, wenn er sich auf Institutionen stützen kann.
- Der einzelne Christ in konfessioneller und territorialer Partikularität kann ins Leere stoßen. In der Gemeinschaft der Christen, die die Vorstellung von der Weltchristenheit einschließt, wird es ihm gelingen, sich als Nachfolger Jesu zu bewähren. Nicht nur die institutionelle Unabhängigkeit der Kirche von Staat und Gesellschaft kann die ordnungspolitische Struktur sein, in der die Kirche sich relativ frei entfaltet, sondern auch der Kampf um die Geltung des Anspruchs Christi gegenüber dem Menschen im Gegensatz zu Staat und Gesellschaft kann der Kirche aufgegeben sein.
- Die „Koinonia in Christus“ ist eine Perspektive der Christenheit, die in der Denkfigur „Parallelogramm der Kräfte“ zum Ausdruck kommt, denn sie weist darauf hin, dass die historisch bedingten Konfessionen mit ihren verschiedenen Interpretationen des Bekenntnisses zu Christus die gemeinsame Ausrichtung gewinnen werden, sofern die Kirchen sich auf den Grundsatz des „ lernenden Suchens“ einlassen.

Verzeichnis der Abkürzungen

Die Abkürzungen in der Untersuchung richten sich im Allgemeinen nach dem Abkürzungsverzeichnis der *Theologischen Realenzyklopädie*, zusammengestellt von Siegfried Schwertner, in: *TRE* (Sonderband) 2. Auflage, Berlin. New York 1994. [TRE Abk.^{2}] Darüber hinaus gelten:

AELKZ	Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung
ApU	Altpreußische Union (Landeskirche der preußischen Provinzen)
BA	Bundesarchiv Koblenz
BBKL	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon
COPEC	Christian Organisation On Politics, Economics And Citizenship
CPED	Centre Protestant d'Etudes et de Documentation Paris
DEKA	Deutscher Evangelischer Kirchenausschuss
DEKB	Deutscher Evangelischer Kirchenbund
DEKBR	Deutscher Evangelischer Kirchenbundesrat
DEKT	Deutscher Evangelischer Kirchentag
DDP	Deutsche Demokratische Partei
DNVP	Deutsche Nationale Volkspartei
DVP	Deutsche Volkspartei
EOK	Evangelischer Oberkirchenrat in Preußen
ESK	Evangelisch-Sozialer Kongress
EZA	Evangelisches Zentralarchiv Berlin
HAB	Hauptarchiv Bethel
IM	Innere Mission
Ki Ho	Kirchliche Hochschule
KJ	Kirchliches Jahrbuch
LPL	Lambeth Palace Library London
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
PAB	Politisches Archiv Bonn
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart (3. und 4. Auflage)
SÖA	Soester Ökumenisches Archiv (1962)
SPD	Sozialdemokratische Partei Deutschlands
StB	Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin

UB	Universitätsbibliothek
TRE	Theologische Realenzyklopädie
YM/WCA	Young Men's/Women's Christian Association
WR	Weimarer Republik
WRV	Weimarer Verfassung
WCCA	World Council of Churches Library and Archives Geneva
WSC	World's Student Christian Federation
ZLB	Zentral- und Landesbibliothek Berlin

Quellen und Literatur

Archivalien, die eingesehen wurden

BA — Bundesarchiv, Koblenz
[NL 17 Nr. 32 Nachlass Hans Delbrück, Nr. 32]
Neuer Deutscher Nationalverein (Protokoll der Versammlung der „jüngeren Christlich-Sozialen", Naumann-Kreis in Erfurt am 10. und 11.02.1896)

HAB — Hauptarchiv der Bodelschwinghschen Anstalten Bethel, Bielefeld
[D III, 1 / Freunde N - O - P]
Briefe von Freunden an Friedrich von Bodelschwingh, 1831-1910; zwei Briefe und eine Postkarte Friedrich Naumanns als Herausgeber *Der Hilfe* an Friedrich v. Bodelschwingh:
Brief, Frankfurt a. M. 23.01.1895 / Postkarte, Frankfurt a. M. 08.02.1895 / Brief, Berlin 08.08.1899

PAB — Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes Bonn
[PAB VI, A Band 4 „Kunst und Wissenschaft" (Kirchliche Kongresse) Nr. 359, 9]
Schreiben des deutschen Gesandten in Stockholm Frederic Hans von Rosenberg an das Auswärtige Amt in Berlin, 02.09. und 17.11.1925

RaC Recueil des actes de la Conférence, Partie 1-8, Paris 1922
[P. I, 2 ème fasc]
Conférence de la Paix 1919-1920
Plan Suggéré au Sujet de la Responsibilité et des Sanctions
(… offense contre la morale internationale et l' autorité sacrée des traités – 9 ème avril 1919 G. Clemenceau, L George, V.E. Orlando, Woodrow Wilson)

Archivalien, die der Untersuchung zugrunde gelegt sind

Ungedruckte Quellen

EZA Evangelisches Zentralarchiv Berlin
(Die Signatur bezieht sich auf das Erfassungssystem in EZA)

Bestand 1
Deutscher Evangelischer Kirchenausschuss [DEKA] im Zweiten Kaiserreich und in der Weimarer Republik

Bestand 5
Kirchliches Außenamt während des Ersten Weltkrieges und in der Weimarer Republik

Bestand 7
Evangelischer Oberkirchenrat [EOK] der älteren preußischen Provinzen, der Altpreußischen Union in der Weimarer Republik

Bestand 51
Inventarverzeichnis des ökumenischen Archivs, SÖA Bd. 1 Soester wissenschaftl. Beitr. Bd. 22 hg. v. Fr. Siegmund-Schultze, Soest 1962,8: etwa 3000 Akten

Bestand 626

Bestandverzeichnis des Nachlasses Siegmund-Schultze, hg. v. Hermann Delfs, Soest 1971: 1155 Akten und 500 Bücher; Bestand 51 und 626 sind seit 1972 Bestände des Evangelischen Zentralarchivs Berlin

Bestand 1 / DEKA

[EZA A_2 / 8 - 9]

Präsidium des DEKA

[EZA A_2 / 11 - 28]

Protokolle der Sitzungen des DEKA, 1903 - 1935 (1922 - 1926)

[EZA A_2 / 494 - 495]

Pressematerial: Kirche und Volkstum, 1927 - 1933

[EZA A_2 / 503 - 511]

Kirche im Krieg, 1914ff

[EZA A_2 / 544 - 547]

Revision des Vertrags von Versailles, Kriegsschuldfrage im Spiegel der Presse, DEKA und die Kirchen im Ausland, 1919 - 1933

Bestand 5 / Kirchliches Außenamt

[EZA C I, $_1$ / h, $^{1 - 4}$]

Kriegsschuldfrage, 1915 - 1921

[EZA C I + II (459 II, Ang. 85 II / 459 II)]

Korrespondenz: DEKA , Gardiner, Siegmund-Schultze, 1919 - 1921

[EZA CI,1 + II, 1, $_{1 - 3}$ (C I / V)]

Korrespondenz u. a. mit Siegmund-Schultze, Vorlagen und Protokolle zur Planung der Konferenz für Praktisches Christentum sowie Verhandlungsniederschriften, 1922 - 1926

[EZA CI,1 / I,1 f]

Verhandlungsniederschrift des DEKA: Bildung des „Auslandsausschusses“ und die Berufung Deissmanns in diesen, aber Fernhalten Siegmund-Schultzes von der Ausschussarbeit, 1922ff

[EZA CI, 1 (II + III + V)]

Abschriften der Berichte zu Beratungen des Komitees Life and Work sowie Faith and Order:
Executive Committee on Life and Work, Continuation Committee on Faith and Order, New York, Boston 1922-1925 und Mitschrift der Ansprache Deissmanns „Wann kommt das Reich Gottes?“, Hälsingborg, 13.08.1922
[EZA C I ,1 (V)]
Berufung Deissmanns in den Fortsetzungsausschuss Life and Work durch den DEKA, Berlin, 14.11.1925
[EZA C I, 1 / V]
Verhandlungsniederschriften des DEKA (Abwehr von Anschuldigungen der Verfälschung der Konferenzergebnisse von Stockholm, 1925, im Zusammenhang der Kritik Siegmund-Schultzes am Verhalten der deutschen Delegation in Stockholm), 1925/26
[EZA M II / CI, 1+2]
Protokoll und Gesprächsnotizen zur Konferenz Ch. Brents mit Repräsentanten des deutschen Protestantismus, durch Vermittlung Siegmund-Schultzes auch mit Mitgliedern der deutschen Sektion des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit, 21.+23.06.1926
[EZA C I,1 / IV + V]
Korrespondenz, Berichte vor allem mit kirchlichen Institutionen und Kirchenleitungen in Europa und Nordamerika, 1922-1926

Bestand 7 / EOK
[EZA Gen I, 61]
Akten betr. Präsidenten des Deutschen Reiches, 1925-1933
[EZA Gen II, 27, 1 - 12]
Trennung von Kirche und Staat, 1925-1933; Anhang: Pressematerial zu Beratungen über die (preußische) Kirchenverfassung, 1920 - 1924
[EZA Gen II, 32, 2]

Volksbegehren gegen „Versklavung des deutschen Volkes“, 1929 - 1930 (Anhang: Pressematerial)
[EZA Gen VI, 16, 2 - 4]
Evangelische Kirche und Geistliche in ihrem Verhalten zur Politik z. Z. der Weimarer Republik, 1919 - 1933
[EZA Gen IX, 67, 1 ff]
Kriegsschuldlüge (Stellungnahmen, amtliche Verlautbarungen, Presse), 1924ff.

Bestand 51 / ehemaliges Ökumenisches Archiv Soest
[51 / B IV, a (1 + 2)]
Dokumente (Notizen, Anmerkungen) zur deutsch-britischen Verständigung, 1911 - 1912
[51 / D I, 1 + 2]
Briefwechsel R.H. Gardiner, Fr. Siegmund-Schultze, DEKA und Kopien des Briefwechsels Deissmann, Gardiner, Siegmund-Schultze, Berlin, Boston 1919-1921
(Bezug: Gewinnung des DEKA für die Zusammenarbeit der Christenheit)
[51 / D II, a]
Aufruf der amerikanischen Kirchen an den Präsidenten der Vereinigten Staaten von Amerika, New York August 20, 1914
[51 / D II, b]
Entwurf einer Denkschrift von W. Dickinson: „The Church And The Peace Movement“, London October 7th ,1914
[51 / D II, b + c + d + i]
Briefwechsel Siegmund-Schultze, Deissmann, Berlin 15.+18.+ 19.03./27.04./01.07./15.08.1915/07.+10.12.1917 und
08.+19.06.1918
(Bezug: Gestaltung des Evangelischen Wochenbriefes)
[51 / D II, d]

Briefwechsel Siegmund-Schultze, Söderblom, Berlin, Upsala November/Dezember 1917
(Bezug: Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit)
[51 / D II, e + g]
Briefwechsel Siegmund-Schultze, Dickinson, Berlin, London November 1915 bis März 1920
(Bezug: Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit)
[51 / D II, e]
Brief Georg Blum an Fr. Siegmund-Schultze, Berlin, 27.02.1917
(Bezug: Predigten und Reden deutscher Kirchenmänner und Professoren im Kriegsjahr 1914/15 und die dadurch entstandenen Vorbehalte von W. Dickinson)
[51 / D II, a + c + d + i]
Friedensaufrufe des Federal Council in America, Friedensinitiativen Söderbloms, Planung einer europäischen Friedenskonferenz 1914/15 und 14.11.1917
[51 / D II, d]
Berichte der deutschen Sektion des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit, Berlin 31.07.1917 / 14.12.1917 / 25.06.1930/ 18.07.1930 (Friedensinitiativen des Weltbundes, 1917, und Tagung des Exekutiv-Komitees des Weltbundes zur Rolle des Völkerbundes wie zur Friedensfrage, 1930)
[51 / D II, i]
Dokumente zum Projekt Deissmanns „Evangelischer Wochenbrief“ in Bezug auf Vermittlung Siegmund-Schultzes an Empfänger des „Protestant Weekly Letter“ in den Vereinigten Staaten, 18.+19.03.1915/27.04.1915
[51 / D II, i]
La Revue Du Christianisme social, St. Etienne août/septembre 1921
[51 / D V, a (1, 1 + 2)]

Bericht der deutschen Sektion des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit zur Lage der russisch-orthodoxen Kirche, Berlin 20.11.1926
[51 / D V, a (1, 1 + 2) und 51 / D V, b + c]
Protokolle der deutschen Sektion des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit, Berlin April 1915 bis Dezember 1928;
Protokolle der deutschen Sektion des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit, Berlin Januar 1929 bis Dezember 1931[51 / O II y 1 + 2]
Brief Fr. Siegmund-Schultze an N. Söderblom, Berlin 04.10.1925 und Briefe August Wilhelm Schreibers an Fr. Siegmund-Schultze, Leipzig 03.+29.01.1926
(Bezug: Kontroverse um das Verhalten der deutschen Delegation in Stockholm, 1925)
[51 / O II y 3]
„Offene Briefe“ Deissmanns an Siegmund-Schultze, Berlin 02.11.1925 und 26.02.1926
(Bezug: Kontroverse um das Verhalten des deutschen Delegation in Stockholm, 1925)

Bestand 626 / Nachlass Friedrich Siegmund-Schultze
[626 / I, 21, 9]
„Erinnerungen an Adolf von Harnack“. Unterstützung der Sozialen Arbeitsgemeinschaft Berlin-Ost durch Adolf von Harnack, Berlin 1911ff.; weitere Aufzeichnungen, Berlin 1951
[626 / I, 24, 12]
Entwurf, „Theologische Ethik“, Berlin 1917
[626 / II, 12, 4]
Entwurf, „Sozialethische Bedeutung der Bergpredigt“ Sozialismus und Christentum, Berlin 1919

LPL Lambeth Palace Library London
[Bell 224ff., 192-200 / Douglas 5ff., 118]

- Auszüge von Evangelischen Wochenbriefen, 1915, 1917, 1918
- Brief John A. Douglas an Ad. Deissmann, 11. 08.1927
- Brief Ad. Deissmanns an George K. A. Bell, 28.03.1933

[Bell Papers, Volume 62-63 (Anglo-German Conference)]

Correspondence Bell, Deissmann, London. Berlin July 12+ 26+28, 1926

[Bell Papers, Volume 62, p. 250 - 287]

George K.A. Bell: ("Private") Brief Report of Conference between German and English Theologians at the Deanery April 4 - 9, 1927

Library of Congress

Library Of Congress, Washington D.C.

Being Related To Dictionary Catalogue Of The Research Libraries Of The New York Public Library 1911-1971 (79).

Peter Ainslie

[Public Library, Vol. 12, p. 502-503]

[Library of Congress 350. 157/ B_x 8 A 45]

a. An Open Letter To Protestants The Unfinished Task Of The Reformation, Baltimore, Temple Seminary Press 1910
b. The Message Of The Disciples For Union Of The Church, including Their Origin And History, New York. Chicago, 1913 (Lectures Yale Divinity School, New Haven)
c. [Library of Congress B_x 8 A 45] The Scandal Of Christianity, New York. Chicago 1929
d. „The Best Sermons On Christian Unity", in: *The New York Times*, November 1925, p. 14

Charles Henry Brent

[Public Library, Vol. 93, p. 564 - 565]

[Library of Congress SL Ms 2 L C 1, $X_{,1}$ (A 49. 2388 / B V 2063. B 7)]

manuscripts division (a register of his papers, Washington D.C. 1959) and other copyrights

a. Speech To Joint Commission Of The Protestant (American) Episcopal Church, June 14, 1917 (manuscript)

b. Declaration Brent's, Chairman Of The Preliminary Meeting To The World Conference On Faith And Order, Geneva August 21, 1920 (manuscript)
c. [New York Public Library ANC … C 3, No 21] biographical material not separately catalogued

Understanding Being An Interpretation Of The Christian Conference On Life And Work Held at Stockholm August 13-30, 1925, in: *Book Review The New York Times* November 8, 1925, p. 27 (Public Library New York)

Robert Hallowell Gardiner

[Public Library Vo. 294, p.10]
[Library of Congress F 24 0 25]

a. from his offices at Maine and the First Secretary of the American Episcopal Church's Commission to a World Conference on Faith and Order at Boston 1910 - 1924
b. from the Secretary on Faith and Order, Boston: Official Numbered Publications, Series I, 1910 - 1937
c. Das „Material Gardiners" in Maine und Boston hat Karl Christoph Epting dokumentiert, soweit für ihn 1972 zugänglich, in: *Ein Gespräch beginnt. Die Anfänge der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung in den Jahren 1910 bis 1920* (Bibliographie I) Quellen, 293 - 387. Das Material der Korrespondenz ist in Kooperation von Theological Seminary New York and University of Chicago Library als Mikrotext für „The American Theological Library Association" erfasst. Aufgrund dessen wird in The Library of Congress, Washington D.C. auf Gardiner hingewiesen. Nach Epting befindet sich 1972 das Aktenmaterial [WCC] über die christlichen Einigungsbemühungen, 1910 - 1930 im Theological Seminary New York. Ohne geeignete Maßnahmen wird der Bestand nicht erhalten bleiben. In The Library of Congress findet sich ein Hinweis auf das „Material Gardiner".
d. family Gardiner [Libr. of Congress F 24 0 25]

1. Gardiner- Correspondence, 1910 - 1924

   GK1

   Correspondence to Anglican, Presbyterian, Lutheran Church-Leaders

   GK2

   Relations towards Roman Catholic (Correspondence R.H. Gardiner to Cardinal P. Gaspari: Gaspari Adress To Pope, Rome May 16, 1919)

   GK5

   Correspondence to Orthodox, Europe and Asia Minor

   GK8

   Correspondence to Protestant and Orthodox Denominations in America, Europe, Asia Minor
2. World Conference Clippings [WCC], Band I - XI, 1910 - 1916
3. Circular from the Joint Commission (The Protestant American Episcopal Church):
   – Rundschreiben an die Bischöfe der Protestant Episcopal Church in den Vereinigten Staaten, 25.01.1911
   – Rundschreiben der Joint Commission an die Kirchenleitungen anderer Denominationen in den Vereinigten Staaten, 06.01.1912
   – Rundschreiben der Joint Commission „TO All Brethern in Christ“, Jahreswende 1912/13

     Rundschreiben „An Appeal for Prayer“, 23.07.1919 (vgl. Korrespondenz Gardiner, Siegmund-Schultze [EZA 51 / DV, 1 / 2])
4. Bulletin (Information by Secretary of Joint Commission on Faith and Order):

   Nr. 3 List for 35 Commissions (towards the World Conference on Faith and Order) in the United States

and the British Commonwealth, January 1914

Nr. 4 Summary of Progress towards the World Conference on Faith and Order, February 1914

Nr. 18 Anglican Relations to Tikhon, Patriarch of All Russians, December 1917-September 23, 1918

Nr. 21 Deputation of the American Episcopal Church to Europe, June 2, 1919

Nr. 22 Preliminary Meeting on Faith and Order Geneva, March 16, 1920

Charles Stedman Macfarland

[Public Library Vol. 451, p. 420 - 421]

[Library of Congress B_x 6 F 4 A 7/BR 115 W_2 F_4 / B_x M 17/BR 856. M 25]

manuscripts:

1. The Christian Unity at Work, 1912/13
2. The Church of Christ in the time of War, 1917
3. The Federal Council-Report on International and European Relations, 1922 (cf Editor Macfarland: Library of Christian Cooperation, New York 1917); manuscripts No 1-3 in: Report for Executive Committee of the Federal Council, New York 1924 [Libr. of Congress B_xM17]
4. Report, New York 1924 has been published: „The International Christian Movements", New York. Chicago 1925 (translated by Adolf Keller, Berlin 1925)
5. manuscript [Libr. of Congress BR 856. M 25] „The New Church And The New Germany. A Study On Relations Of Church And State", New York 1934

   [Library of Congress Washington D.C.], catalogue, 1904ff (historical references):

   – List of references on the cost of the European War, Washington 1918 [Nu 02.02.161]
   – List of references on the French occupation of the Ruhr Washington March 1, 1923 [Nu 02.02.211]

– List of references on the Inter-Allied debts to the United States, Washington November 12, 1932 [Nu 02.02.233]

[c f. British Foreign Policy, 1919 - 1923 in:
Documents On British Foreign Policy, 1919-1939 (1st Series Vol. II - XXVI / 2nd Series I - XXI / 3rd Series I - X), London 1947 - 1961 und 1978]

[New York Public Library]:

a. Annual Report: Debt Treasury on War Finance, in: *The New York Times* February, 9+26, 1919

b. Dispute: William II to Allies Surrender, in: *The New York Times* July 3 - 26, 1919

St B Autogr — Staatsbibliothek zu Berlin:
handschriftlicher Lebenslauf des Privatdocenten G. Adolf Deissmann zu Marburg, 1892 in: Preußischer Kulturbesitz Berlin *Sammlung Darmstädter* 2d + (1897)

WCCA — World Council of Churches Archives, Geneva
[WCCA 23. 0. 003 - 23.0. 014]
Correspondence Robert H. Gardiner (Series), 1911ff.
[WCCA 23.0.014 / 16]
In Memoriam Robert Hallowell Gardiner / In Memoriam Charles Henry Brent / Historical notes on the early period of Faith and Order
[WCCA 23.0.005/ 30 + 23.0. 014 / 4 + 42.0053 / 2]
Correspondence Macfarland, Gardiner July 21+October 29, 1919, December 31,1920 / January 5+10, 1921 / May 22, 1922 Correspondence Macfarland, Gounelle, Jézéquel January 28+ 0, 1919 / May 27, 1919 / July 15, 1919 / 1er juin 1922
[WCCA 23.0.00 9 /11]
Minutes of the Meeting of the American Section of the Committee On Arrangement for the Universal Conference of the Church of

Christ on Life and Work, New York November 2, 1921 Minutes of the Meeting of the International Executive Committee, Farnham Castle June 18+19, 1925

ZLB Zentral - und Landesbibliothek Berlin
- Privater Nachlass Adolf Deissmann -
(Die vorangestellten Nummern beziehen sich auf Mappen, in denen das Material vorläufig aufbewahrt worden ist. Sie bezeichnen ein Erfassungssystem der ZLB insgesamt, nicht das Ordnungssystem des Nachlasses.)

Korrespondenz, Sachakten, Sammlungen, Material zu Evangelischen Wochenbriefen, Manuskripte

Nr. 17
a. Sachakten, 1913 (Material über die Entstehung von Faith and Order)
b. Korrespondenz, 1920/21(Kopien des Briefwechsels Deissmann, DEKA, Gardiner, Siegmund-Schultze)

Nr. 23 Sachakten, 1927 (Report, Continuation Committee on Faith and Order)

Nr. 32, 33, 75
a. Korrespondenz, 1922-1925 (Briefwechsel Dickinson, DEKA zur Vorbereitung der Konferenz Stockholm, 1925)
b. Sachakten,1924ff. (Berichte, Stellungnahmen zur Vorbereitung der III. Kommission in Stockholm, 1925)

Nr. 122 Korrespondenz, 1919ff. (Briefwechsel Deissmann, Davidson, Dickinson, Monod, Rambaud zur Arbeit des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit nach dem Ersten Weltkrieg)

Nr. 127 Sammlungen: The Constitution Of The World Alliance, New York 1915, in: The Handbook Of The World Alliance Containing Information As To The Constitution And Work Of The Alliance Together With Reports Of The National Councils, London. New York 1925

Nr. 128-135
a. Korrespondenz, 1919, 1924 -1926 (Briefwechsel Brent, Bell, Deissmann, Davidson, Dickinson, Siegmund-Schultze, Söderblom über Arbeit des Weltbundes nach dem Krieg und zur Vorbereitung, Durchführung, Nacharbeit der Konferenz Stockholm, 1925)
b. Sachakten (Protokolle, Berichte der europäischen Weltbundsektionen, 1914ff. / COPEC-Reports, 1924ff. / Konferenzakten Life and Work, 1925ff.)

Nr. 129
a. Sammlungen (Presse zur Kirchenkonferenz Stockholm): Semaine Religieuse, Genève, 07.02.1925 / Nya Tidning, *Upsala* 31.08.1925
b. Manuskript: Entwurf zur „Rede in Stockholm“, 25.08.1925

Nr. 131-133 (159)
a. Sammlungen (Presse zur Haager Konferenz und Deissmanns Auseinandersetzungen, 1919ff.):
Bremer Kirchenblatt, 26.10.1919/25.01.1920
Evangelischer Presseverband Nr. 98, Berlin 03.07.1919
Tägliche Rundschau, Berlin 15.+31.10.1920
Chrétien Belge Revue Protestante Evangélique, Bruxelles 1919f.
Semaine Religieuse, Genève, 1919 - 1920
The Christian World, London 1922/23
The Christian Work, New York 1920
Pressematerial, Notizen Deissmanns zur Arbeit des Weltbundes und zur Bewegung Life and Work, 1923ff.

Nr. 131 b. Manuskript: Entwurf für Siegmund-Schultze, betrifft Erklärung der deutschen Delegation in Oud Wassenaer, 02.10.1919 zur Verletzung der belgischen Neutralität (nicht veröffentlicht)

Nr. 132 Sammlungen: Deissmann, „Epilog zur Englandreise in: *Die Eiche* (Sonderdruck) 11. Jg., 1923

Nr. 132 Brief Deissmanns an Bell, 1933 (Rückblick auf die deutsch-britischen Beziehungen)

Nr. 138 (228)
a. Korrespondenz, 1929f. (Briefwechsel Deissmann, Keller als Leiter des Sozialinstituts in Genf zur Lage der Orthodoxie)
b. Sachakten, 1925 - 1927 (Material Life and Work)
c. Sammlungen (Wilfred Monod, article, L' encyclique *Mortalium animos* Réflexions d'un Pan-Chrétien, in: *La Revue Du Le Christianisme social*, juin 1928, 1-8

Nr. 139 Material Ev. Wochenbriefe: Namen und Anschriften der Empfänger, 1914 - 1921

Nr. 145-149 Material Ev. Wochenbriefe: Themen der Wochenbriefe und Zuschriften, 1915ff / Schreiben Deissmanns an Empfänger des „Protestant Weekly Letter", Berlin 15.08.1915 [Nr. 145] / Exemplare des „Protestant Weekly Letter", 1914f. in: *The Constructive Quarterly* Vol. III, 1915, 555 - 583

Nr. 157, 159
a. Korrespondenz, 1921ff. (Briefwechsel Deissmann, Dickinson. Monod, Rambaud über Europa nach dem Ersten Weltkrieg und Kriegsschuldfrage)
b. Sachakten, 1919 - 1924 (Protokolle, Berichte, Voten der europäischen Weltbundsektionen zur Lage Europas nach dem Vertrag von Versailles)

c. Sammlungen (Broschüre, Julius Richter: Zur Lage Deutschlands, Berlin 1924)

Nr. 157-166 Material Ev. Wochenbriefe: Erklärungen europäischer und nordamerikanischer Regierungsstellen, 1915 - 1916

Nr. 180 Korrespondenz, 1933 (Bultmann, Deissmann, Dibelius betr. Marburger Gutachten zum „Arier-Paragraphen“)

Nr. 186 Berichte über Deissmanns Tätigkeit in der „Notgemeinschaft deutscher Wissenschaft“, 1919 - 1922

Nr. 205, 206
a. Korrespondenz, 1901-1911 (Briefwechsel zu „Licht vom Osten“ und Briefwechsel Deissmann,Söderblom,1908ff. zur Vorbereitung der Paulusvorlesung in Uppsala, 1910)
b. Manuskript: Vorarbeit „Paulusvorlesungen“, *Upsala* 1910

Nr. 210
a. Sachakten, 1908 - 1910 (Vorbereitung der Paulusvorlesung in Uppsala)
b. Manuskript: Entwurf der Rede in der Verfassung gebenden Versammlung der ApU, 1922

Nr. 209-217 Akten der ApU, 1922-1927 zur Bischofsfrage
(284) Manuskripte: Vorarbeit zur Denkschrift „Bischofsfrage“ in der ApU, 1925 / Vorarbeit zu Leitsätzen „Der Bischof in Altpreußen“, 1926

Nr. 226, 229 Korrespondenz, 1901-1911 zu „Licht vom Osten“ und zur Vorbereitung der Paulusvorlesung in Uppsala, 1910

Nr. 259 Briefwechsel Deissmann, H. Cohen, 1896/1924

Nr. 270, 277 Material Ev. Wochenbriefe: Stellungnahmen und Berichte aus den Bereichen Politik, Militär, Wirtschaft, 1915 - 1917

Nr. 276 Sammlungen (The Times, London April 13, 1923 / The Christian Century, Chicago April 24,1923 i. B. zur Reise Deissmanns nach Großbritannien, 1923)

Nr. 279, 281/282, 289/299
a. Korrespondenz, 1901 -1911
(betr. Entstehung des Werkes „Licht vom Osten“ und der Paulusvorlesung in Uppsala)

Nr. 299
b. Sammlungen (Beziehung zur Orthodoxie):
Report, Commission Of The Ecumenical Council On Relationship With The Orthodox Churches, Geneva 25.08.1933

Nr. 299, 300 Rezensionen und Berichte zu „Licht vom Osten“
Werkankündigung des Verlags Mohr (P. Sieberg), Tübingen 1907
Paul Schmiedel, Rezension, in: Theologische Rundschau XII 3. Heft, Tübingen 19.02.1909, 81-91
Wilhelm Nestle, Rezension, in: Protestantenblatt. Wochenschrift für den Deutschen Protestantismus Nr.18, Bremen. Berlin 05.05.1909, 410 - 419;
Besprechungen und Berichte zu „Licht vom Osten“:
Deutsche Literaturzeitung, 30.07.1909
Frankfurter Zeitung, 15.08.1909
Münchener Neueste Nachrichten, 18.10.1909
Westminster Gazette, 23.09.1910
The Times Literary Supplements, 16.12.1910

Nr. 299, 300, 302
a. Briefwechsel Deissmanns mit Verlagen und Lionel R. M. Strachan zur Gestaltung von „Licht vom Osten“, 1907ff.
b. Manuskripte: Problem der Charakteristik neutestamentlicher Texte, Kapitel I, 1-55; Kapitel II, 23 als Vorarbeit zu „Licht vom Osten“, 1906 - 1907 und der Entwurf „Licht vom Osten“, 1908

Nr. 308 Material Ev. Wochenbrief: Dokumentation „Foreign Missionary“, 1915

Nr. 346

a. Korrespondenz (Briefwechsel Deissmann, Monod, Rambaud zur Arbeit der deutschen und französischen Weltbundsektion, 1921-1924 / Briefwechsel Deissmanns zur Vorbereitung der britisch-deutschen Theologenkonferenzen, 1927/28)
b. Sachakten (Stellungnahmen, Berichte zu britisch-deutschen Theologenkonferenzen, 1927/28)
c. Sammlungen (Pressematerial zu britisch-deutschen Theologenkonferenzen, 1927/28)

Nr. 352

a. Korrespondenz (Briefwechsel Deissmann, Dickinson, Naumann, Siegmund-Schultze, 1912-1914 i. B. britisch-deutsche Verständigung / Briefe verschiedener Persönlichkeiten zur französisch-deutschen Verständigung, 1918 -1924)

Sammlungen: Material zur Beziehung Deissmann, Naumann, 1908-1919 / Material zur britisch-deutschen Verständigung, 1912ff. / Die Magdeburgische Zeitung, 28.03.1912 (Information über die erste Begegnung Deissmanns mit Davidson und Bell)

Nr. 365

Briefwechsel Deissmann, Siegmund-Schultze zur Arbeit in Life and Work sowie Faith and Order, 1922-1929 und Vorbereitung der britisch-deutschen Theologenkonferenzen, 1927/28

Nr. 381

Material Ev. Wochenbrief: Verlautbarungen europäischer und nordamerikanischer Kirchenleitungen und einzelner Persönlichkeiten aus Kirche, Gesellschaft, Wissenschaft und Kultur, 1915 - 1917 und Feldpostbriefe, 1915 - 1918

Nr. 394 (400)

Sachakten (Vorlesungsplan „Selly Lectures“, in Großbritannien, 1923) und Sammlungen (Pressematerial und Notizen Deissmanns zur Reise nach Großbritannien, 1923)

Nr. 397-399

Material Ev. Wochenbrief: Presseberichte,
1918 - 1921

Nr. 403	Sammlungen (Material zur „Bischofsfrage“, 1924 - 1927)
Nr. 407	Sachakten (Berichte über Tätigkeit Deissmanns in „Notgemeinschaft deutscher Wissenschaft“, 1919 - 1921)
Nr. 412 Nr. 415	Unterlagen über Interventionen Deissmanns für bedrängte Kollegen bei staatlichen Dienststellen, 1932 - 1933 Material Ev. Wochenbrief: Voten aus Kirche und Gesellschaft, 1915 - 1916 und Anschriften von Empfängern, 1915
Nr. 419-431	Material Ev. Wochenbrief: einzelne Briefe 1915, ein Brief 1916, Pressematerial
Nr. 432-440 (457)	Material Ev. Wochenbrief: Exemplare des „Protestant Weekly Letter“, 1916 und Berichte zu „Protestant Weekly Letter, 1914 - 1917
Nr. 461	Material Ev. Wochenbrief: Dokumentation zur „Neuen Folge“, 1917-1920
Nr. 481	Material Ev. Wochenbrief: Pressematerial, Aufzeichnungen i. B. „Protestant Weekly Letter“, 1915/1916
Nr. 481	Korrespondenz, 1918 -1924 (Deissmann, Söderblom über europäische Weltbundsektionen und das Exekutivkomitee des Weltbundes in New York)
Nr. 489	Sammlungen, Deissmann und Macfarland: „Das Kriegsmanifest“ (Federal Council of the Churches in America), 10.05.1917, und Rede Macfarlands, in: Semaine Religieuse No 29, Genève 20.07.1918 (einzige erreichbare Information über die Rede von Macfarland, Paris 1918)

Nr. 527 (583) Material Ev. Wochenbrief: Bericht über die Arbeit am Ev. Wochenbrief, 04.11.1916 / Dokumentation und Inhaltsangabe der „Neuen Folge“, 1917ff. / Fragmente der Deckblätter mit Impressum (Anlass und Ziel des Projektes, Werbung zur Erweiterung des Leserkreises)

Nr. 532 Sammlungen (Presse, Veranstaltungen betr. Beziehung Deissmann und Naumann, 1908 - 1919)

Nr. 546, 559 Sachakten, 1921 - 1925 (Protokolle der deutschen Sektion des Weltbundes)

Nr. 550, 554, 576
a. Briefwechsel Deissmann, Federal Council in Vorbereitung der Reise in die Vereinigten Staaten, 1929
b. Sachakten (Bulletin Federal Council, Vol. XII No 5, New York March 1929)
c. Sammlungen (Deissmann, Bericht, in: *ThBl* 8 August 1929, 207-210 / The Christian Century, Chicago August 1929 [Nr. 700])

Nr. 555 Manuskript: Vorarbeit für den Bericht „Reise in die Vereinigten Staaten“, veröffentlicht in: *ThBl* 8, August 1929

Nr. 566 Sammlungen (Material des Sekretariats Life and Work in New York, 1925ff.; Presse zur Kirchenkonferenz Stockholm: Chrétien Belge, Bruxelles 04.10.1925)

Nr. 577 Brief Max Webers an Deissmann, 04.05.1908

Nr. 578
a. Briefe verschiedener Persönlichkeiten zu „Licht vom Osten“, 1901 - 1911 / Brief Naumanns an Deissmann, 1908

Sammlungen (Material über die Beziehung Naumann und Deissmann, 1908 -1919)

Nr. 581 Material Ev. Wochenbrief: Korrespondenz hinsichtlich der Wirkung der Wochenbriefe im In- und Ausland, 1915 / Feldpostbriefe, 1915 - 1918

Nr. 582
a. Korrespondenz (Briefwechsel Deissmann, Macfarland, 1916)
b. Sachakten (Berichte über Friedensinitiativen des Federal Council, 1914 - 1917)
c. Manuskript: Entwurf für den Bericht „Begegnung mit Macfarland“, 02.01.1916 in: The Protestant Weekly Letter (Gesprächsnotizen, 31.12.1915/01.01.1916)

Nr. 583, 585, 586
a. Korrespondenz (Briefwechsel Deissmann, Söderblom über Deutschland im 1. Nachkriegsjahr, 1919, und Briefwechsel Deissmann, orthodoxe Kirchenführer, 1929 - 1933)
b. Sachakten (Rede des Prinzen Max von Baden, 1917 / Berichte, Stellungnahmen zur Vorbereitung der Rede Deissmanns in Uppsala, 1918) / Berichte Exekutiv-Komitee des Welt des Weltbundes zur Lage in Osteuropa, 1923ff.)
c. Sammlungen (Pressematerial aus den Vereinigten Staaten und Material der amerikanischen Weltbundsektion, 1919 - 1924)
d. Material Ev. Wochenbrief: Neue Folge, 1918 - 1919 / Front- („Feldpost“) und Gefangenschaftsbriefe, 1915 - 1920

Nr. 583 Manuskript: Entwurf zu „Entstehung und Ziele des Ev. Wochenbriefes“, Berlin. Frankfurt a. M. 16.11.1917, verarbeitet sind Anlagen, 06.+23.11.1917 und Bericht, Basel 27.12.1918 über Lage der „Menschen im Krieg“ (Der Entwurf ist nicht veröffentlicht)

Nr. 611
a. Korrespondenz (Briefwechsel Deissmann, Söderblom betr. Vorbereitung und Weiterarbeit in der Bewegung Life and Work, 1927 - 1928)
b. Sachakten (Material über die Arbeit Deissmanns im deutschen Ausschuss für den Völkerbund, 1919 - 1921 / Protokol-

le, Berichte, Notizen betr. britisch-deutsche Theologenkonferenzen, 1927/1928)

Nr. 615-625 Material Ev. Wochenbrief: Briefe Nr. 1-111 (Nr. 97 fehlt), 1914-1916 / Aufzeichnungen, Essays, Presse aus den Bereichen Politik, Militär, Wirtschaft, Wissenschaft, Kultur, 1915-1918 / Dokumente über Friedensinitiative des Federal Council, 1914 - 1917

Nr. 645-652 Material Ev. Wochenbrief: Erklärungen von Persönlichkeiten aus Wissenschaft und Kultur, 1915 - 1917 und Bericht zur Edition „Protestant Weekly Letter“ von 1915 - 1917

Nr. 663 Manuskript: „Die Frage der Wiedergutmachung von Kriegsschäden“, verarbeitet Aufzeichnungen, Statistiken, Presseberichte zur Veröffentlichung im Ev. Wochenbrief NF Nr. 95/96, datiert 20.12.1918

Nr. 683 Material Ev. Wochenbrief: Dokumentation „Neue Folge,1917-1920

Nr. 700 (707-723) Material Ev. Wochenbrief: Liste der Namen und Anschriften von Empfängern der Wochenbriefe, 30.05.1920 / Anschriften, 1914 - 1921 / Briefe der „Dritten Reihe“, 1920 - 1921

Nr. 705 Notizen Deissmanns zur „Bischofsfrage“, 1922 - 1924

Nr. 726 a. Korrespondenz, 1927- 1928 (Briefwechsel Deissmann, Söderblom Fortsetzungsarbeit Life and Work sowie Faith and Order / Briefwechsel Deissmann, u. a. zur Vorbereitung der britisch-deutschen Theologenkonferenzen / Briefwechsel zur Entstehung des „Amtlichen Berichts Lausanne“, 1927/28)

Sammlungen (Karl Ludwig Schmidt, Berichte, „Theologenkonferenzen in Canterbury und Eisenach 1927/28“, in: *ThBl* 6, 1927, 113-142 und 7, 1928, 237-282)

Nr. 743 Sammlungen (Zeitschriftenkonvolute): The Christian Century, Chicago 1921 - 1937

Nr. 773 Manuskript: Vorarbeit zu „The Value of the New Testament", 1929 (als Arbeitsergebnis der Reise in die Vereinigten Staaten)

Nr. 805, 806 Sachakten (Dokumente über die Arbeit Deissmanns in der deutschen Liga für den Völkerbund, 1919 - 1922)

Nr. 814
a. Sammlungen (Einzelblätter „Contemporary Review" New York, August 1917)
b. Manuskript: Vorarbeit zu „The Protestant Churches in Germany since the War, 1918

Nr. 819, 822-825 Material Ev. Wochenbrief: „Protestant Weekly Letter" Nr. 14+20, 1915 / Wochenbrief Nr. 20, 1915 / Zuschriften zur „Dritten Reihe", 1920 - 1921

Nr. 840 Manuskript: Vorarbeit auf der Grundlage von „The Protestant Churches since the War" für Vortrag in Uppsala: „Die deutsche Theologie und die Einheit der der Kirche", 1918 (veröffentlicht in Ev. Wochenbrief, in nordamerikanischen und deutschen Zeitschriften)

Nr. 849
a. Korrespondenz (Briefwechsel Deissmanns mit Teilnehmern der Konferenz von Lausanne, 1926-1928 / Briefwechsel Deissmanns mit orthodoxen Delegationsmitgliedern in Stockholm und Lausanne, 1926 - 1927)
b. Sachakten (Dokumente der Vorbereitung der Konferenz Lausanne durch das Sekretariat des Continuation Committee on Faith and Order in Boston, 1926-1928 / Berichte, Vorlagen, Resolutionen der Konferenz von Lausanne durch das Sekretariat Boston, 1927 / Dokumente für den Amtl. Bericht von Lausanne, 1927 - 1929)

Nr. 849+875	c. Sammlungen (Presse zur Kirchenkonferenz Lausanne: Chrétien Belge, Bruxelles 17.09.1927 / The Christian World, London 15.09.1927) Sammlungen (Beziehung zur Orthodoxie): The Christian Century, Chicago March 4, 1926 und September 1, 1927 / Evangelisches Deutschland Nr. 29, Berlin 15.07.1928
Nr. 868	Notizen Deissmanns zur „Bischofsfrage“, 1922 - 1924
Nr. 870-872 (867) 891, 913, 936	Material Ev. Wochenbrief: Entwürfe als Vorbereitung für eine geplante Buchausgabe, 1917f. / Front- und Gefangenschaftsbriefe, 1917-1920 / Material zu „Protestant Weekly Letter“, 1917 und zu Friedensinitiativen des Federal Council, 1914 - 1917
Nr. 873	Korrespondenz Deissmanns zu „Licht vom Osten“, 1907 - 1909
Nr. 875	a. Korrespondenz, 1927-1933 (Briefwechsel Deissmann, orthodoxe Kirchenführer) b. Sachakten (Berichte des Weltbund-Sekretariats zu Osteuropa, 1923 ff / Material, Secretary on Faith and Order in Boston, 1927 ff. / Reports, Secretary on Faith and Order, Boston 1927 / Dokumente des Sekretariats Faith and Order über Beziehungen zur Orthodoxie, 1929 - 1934)
Nr. 904, 905	Sachakten (Dokumente zur Arbeit Deissmanns im deutschen Ausschuss für den Völkerbund, 1919 - 1922)
Nr. 911	Sammlungen (Material des Sekretariats, New York zur Weiterarbeit in Life and Work, 1925f.)
Nr. 917	Manuskript: Entwurf für Monod, betrifft Stellungnahme des Fortsetzungsausschusses Life and Work zur Enzyklika „Mortalium animos“, 01.08.1928 (nicht veröffentlicht)

Nr. 930 Briefwechsel Deissmann, Albert Schweitzer, 1927/28

Nr. 1090 (805) Sammlungen (Zeitschriftenkonvolute): Deutsch-Türkische Vereinigung, Berlin 1922-1929 / Zeitschrift der Deutschen Liga für den Völkerbund-Wöchentliche Zeitschrift, Genf 1932/33

Nr. 1142-1144 Sammlungen (Presse, Auszüge aus Abhandlungen und Stellungnahmen zu Lausanne durch das Sekretariat, Boston 1926ff.)

Nr. 1141-1145 Sachakten (Protokolle, Berichte, Notizen über die Einigungsbemühungen der American Episcopal Church, Secretary Gardiner, Maine, Boston 1913 - 1915)

Nr. 1148 Sammlungen (Material zur Fortsetzungsarbeit von Lausanne, Secretary on Faith and Order, Boston 1927)

Nr. 1151
a. Sachakten (Report, Continuation Committee on Faith and Order Boston April 10-12,1927)
b. Manuskript: Entwurf der „Rede in Lausanne", Juli 1927 (gehalten am 04.08.1927)

Nr. 1183 Sammlungen (Zeitschrift f. Orthodoxie): Massis An Organ Of Armenian Interest No 5, London September+October 1934/35

Nr. 1223, 1288
a. Sachakte (Orthodoxie): Non Political Bulletin Based On Information Contained In The Soviet Press No 3+4, London November 30, 1930
b. Sammlungen (Zeitschriften/Orthodoxie):The Christian East A Quarterly Review Devoted To The Study Of Eastern Churches, London 1927/28

Nr. 1242 Sammlungen (Zeitschriftenkonvolute): Deutscher Evangelischer Kirchenbund, Berlin 1927-1930

Nr. 1303 - 1308, 1318 — Sachakten (Reden anlässlich der Konferenz in Stockholm, 1925 durch das Sekretariat Life and Work, New York)

Nr. 1372-1374, 1376 — Material Ev. Wochenbrief zur „Neuen Folge“, 1917-1920 und zur „Dritten Reihe“, 1920-1921: Aufzeichnungen, Erklärungen der Regierungsstellen und der Kirchenleitungen, Interpretationen von Persönlichkeiten aus Politik, Militär, Wirtschaft, Wissenschaft zum Ausgang des Ersten Weltkrieges. Ferner finden sich Statistiken und Berichte zur Lage der Bevölkerung in Europa nach dem Krieg, 1918 bis 1921

Nr. 1408 - 1411 — Sachakten (Memoranden des Weltbundes zur Lage in Osteuropa durch das Exekutivkomitee in New York, 1923 - 1925 / Veröffentlichungen der „orthodoxen Kirche im Exil“ durch Institutionen auf dem Balkan, in Polen und Finnland sowie in Westeuropa, 1923 - 1926)

Nr. 1440 - 1447 (1127) — Sammlungen (Zeitschriftenkonvolute): Zeitschrift „Irenikon“ und neugriechische Zeitungsausschnitte

Gedruckte Quellen

A. *Adolf Deissmann, seine wichtigen Veröffentlichungen*
Fundort: **ZLB,** Berlin, und **EZA,** Berlin, sowie v. a. **UB Marburg**, Abt. Religionswissenschaften

Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu“ untersucht, Marburg 1892.

Bibelstudien: Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judenchristentums und des Urchristentums, Marburg 1895.

Neue Bibelstudien: Sprachgeschichtliche Beiträge, zumeist aus Papyri und Inschriften, zur Erklärung des Neuen Testamentes, Marburg 1897.

Theologie und Kirche (Dem Andenken meines am 25. 07.1900 vollendeten Vaters), Tübingen. Leipzig 1901.

Religiöse Fragen aus der unteren Schicht, in: Patria, Jahrbuch „Der Hilfe", 1905, 137 - 154.

The philology of the Greek Bible: its present and future, Translation by Lionel R. M. Strachan, London 1908.

Das Urchristentum und die unteren Schichten (zuerst in Verhandlungen des 19. Evangelisch-Sozialen Kongresses in Dessau), Göttingen 1908, 8 - 47.

Licht vom Osten.
Das Neue Testament und die neutestamentlichen Texte der hellenistisch-römischen Welt 1. Aufl., Tübingen 1908 (2+3. Aufl., Tübingen 1909) 4. völlig neu bearbeitete Aufl., Tübingen 1923.

Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung, Tübingen 1910
Paulus: Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze, 1. Aufl. Tübingen 1911;
2. Aufl. Tübingen 1925.

Der Krieg und die Religion, Rede am 12.11. 1914, in: Deutsche Reden in schwerer Zeit, Band I, Berlin 1915, 281-305, hg. v. Zentralstelle für Volkswohlfahrt und dem Verein für volkstümliche Kurse von Berliner Hochschullehrern, Berlin 1915.

Deutscher Schwertsegen. Kräfte der Heimat fürs riesige Heer, Stuttgart. Berlin 1915 (28. Aufl. 1916).

Inneres Aufgebot. Deutsche Worte im Weltkrieg, Berlin 1915.

Die deutsche Theologie und die Einheit der Kirche (Olaus-Petri-Vorlesung in Uppsala 1918), in: *Internationale Monatsschrift für Wissenschaft*, *Kunst und Technik* 13, 1919, 337 - 362.

Grabrede für Friedrich Naumann, in: *Die Hilfe* 25, 1919, 486f.

Die gegenwärtige Lage Deutschlands und die christlichen Kirchen Amerikas, Lund 1920.

The Religion of Jesus and the Faith of Paul. The Selly Oak Lectures 1923 on the Communion of Jesus with God and the Communion of Paul with Christ. Translated by William E. Wilson, London 1923.

De Profundis: Dienst am Wort, Berlin 1925.

„Paulus, der Prophet der Una Sancta“, in: *Die Eiche* 13. Jg. Heft 3 (Denkschrift für Nathan Söderblom) 1925, 272-276 (ferner „Sonderheft“ *Die Eiche* 13. Jg. 1925, 1-82, eingefügt in: *Die Eiche* 13. Jg. Heft 3, 1925, 259-340).

Deissmann, „Adolf Deissmann“, in : *Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Band 1, hg. v. Erich Stange, Leipzig (Meiner), 1925, 43-78 (Autograph).

Die Ökumenische Erweckung. Ein Jahrzehnt zeitgenössischer Kirchengeschichte (Rede bei der Feier der Erinnerung an den Stifter der Berliner Universität Friedrich Wilhelm III. am 03.08.1929), Berlin 1929.

Schicksale des Neuen Testaments: Rede zum Antritt des Rektorats der Friedrich Wilhelms-Universität am 15.10.1930, Berlin 1930.

Reichsverfassung und Kirchenverfassung: Rede zur Verfassungsfeier am 05.07.1931, Berlin 1931.

Forschungen und Funde im Serai, Berlin 1933.

Die Armenbibel des Serai, Berlin. Leipzig 1934.

Reinhold Seeberg. Ein Gedächtniswort, gehalten am 06.02.1936, Stuttgart 1936.

Herstellung oder Darstellung der Una Sancta. Zum Geleit in das ökumenische Jahr 1937, Gütersloh 1936, in: *Evangelische Monatsschrift für geistiges Leben* XXIII Jg., hg. v. Hans Lilje, Furche Verlag, Berlin 1937.

B. *Die Presse als Forum des Diskurses in Kirche und Gesellschaft*

Die angeführten Zeitungen und Zeitschriften sind „Foren“ des Diskurses um Kultur und Gesellschaft des späten 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Sie sind außer in anderen UB in Konvoluten des Nachlasses Deissmanns [ZLB] und im Evangelischen Zentralarchiv [EZA Bestand 51] zu finden. Im Mittelpunkt ihrer Veröffentlichungen stehen die Themen:
Christentum und Kultur sowie Kirche und Gesellschaft, die soziale Frage, die Verständigung der Völker, die Zusammenarbeit der Christen.
Die in Klammern angegebenen Jahreszahlen beziehen sich auf den in der Untersuchung berücksichtigten Zeitraum.
The Constructive Quarterly and *The Christian Union Quarterly* [Fundort: UB Göttingen 8 Th Misc 256 / 10 und UB Heidelberg Q1 - 50 / y 6 y 12 (sowie ZLB)] sind Organe, in denen sich das Wirken Deissmanns und Siegmund-Schultzes für die Verständigung der Völker und für die Zusammenarbeit der Christen besonders darstellt. In dieser Hinsicht sind sie neben *Die Christliche Welt* und *Die Eiche* z. T. Primärquellen; (vgl. auch die Beziehung Ad. Deissmanns, M. Rades, Fr. Siegmund-Schultzes zu europäischen und nordamerikanischen Persönlichkeiten, die für die Verständigung der Völker sowie für die Zusammenarbeit der Christen gearbeitet haben. Sie sind Mitarbeiter in *„The Editorial Board“* für *The Constructive Quarterly* und des „Editorial Council” für *The Christian Union Quarterly*).

Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, Leipzig 1868ff, begründet durch Ch. E. Luthardt; (Hg.) Wilhelm Laible seit 1911/ Lebenszeit Laibles 1856 - 1943 (1896 - 1927).

Christliche Welt. Evangelisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände, 1886-1931, Leipzig. Marburg, (Hg.) Martin Rade [01.01.1932 Schriftleiter und Hg. Hermann Mulert, 1941 Einstellung der publizistischen Arbeit der Ch W]
(1886 -1939).
Das Evangelische Deutschland. Kirchliche Rundschau für das Gesamtgebiet des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes, Berlin 1924 - 1941, (Hg.) August Hinderer, seine Lebenszeit 1877 - 1947
(1924 - 1927).

Die Eiche, (Hg.) Friedrich Siegmund-Schultze

– Vierteljahrsschrift zur Pflege freundschaftlicher Beziehungen zwischen Großbritannien und Deutschland, Berlin 1913 - 1914.
– Vierteljahrsschrift für Freundschaftsarbeit der Kirchen. Ein Organ für soziale und internationale Ethik, Berlin 1915 - 1920.
– Vierteljahrsschrift für soziale und internationale Arbeitsgemeinschaft, München 1921 - 1929; Gotha 1929 - 1933
(1913 - 1933).

Die Hilfe. Wochenschrift für Politik, Literatur und Kunst, Berlin 1894/95 -1941, (Hg.) Friedrich Naumann; Patria. Jahrbuch der „Hilfe“, hg. v. Friedrich Naumann, Berlin 1902/03
(1898-1919).

Evangelischer Pressedienst [EPA] seit 1891, seit 1910 als „Evangelischer Presseverband" für Deutschland vereinigt Nachrichtenagentur und Redaktion für Gemeindezeitungen und für die allgemeine Presse, Direktor des Ev. Presseverbandes seit 1918 August Hinderer
(1918 - 1927).

Goodwill A Journal Of The International Friendship
Editor: J.H. Rushbrooke, London 1915ff.
A Review Of International Christian Friendship Life And Work, London 1922-1939; published by the British Council Of The World Alliance
(1922-1933).

Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, Leipzig. Berlin 1906 - 1920 (Hg.) Scherl, Teubner u. a.
(1914 - 1919).

Internationale Kirchliche Zeitschrift [IKZ] Neue Folge der Revue Internationale De Théologie (Revue Internationale Ecclésiastique / International Church Review); die Zeitschrift setzt fort das vom internationalen Altkatholikenkongress 1892 gegründete Organ der romfreien Kirchen und Bewegungen, Bern 1 (= 19), 1911ff., (Hg.) Fr. Kenninck, R. Keussen, A. Küry
(1919 - 1926).

La Revue Du Christianisme Journal puis des Églises réformées de France (depuis 1872), Paris
La Revue Du Christianisme Pratique. Revue de théologie pratique et d' etudes sociales, Paris < Fédération Protestante de France >
(1919 - 1920).

La Revue Le *Christianisme Social*, depuis 1909, St. Etienne Directeur Elie Gounelle, 1922 - 1929 < Bibliothèque aris Nr. 75005, 75007 Sainte-Geneviéve >
(1918 - 1927).

L' Amitie (Alliance mondiale), Paris 1919ff.
Directeur Jules Jézékell
(1922 - 1924).

La Semaine Religieuse
Journal Évangélique Du Protestantisme (Journal du Protestantisme évangélique voir < rédigé par une reunion de ministres et de lai'ques >), Genève 1853 - 1940
Rédaction Alexander Guillot
(1919 - 1927).

Le Chrétien Belge
La Revue Protestante Évangélique, Bruxelles 1850-1932, Rédaction M. Aloys Gautier
(1919 - 1927).

News Letter. The American Council Of The World Alliance For Promoting International Friendship Through The Churches, New York, Editor Frederick Henry Lynch
(1914 - 1926).

Stockholm
International Review for the Social Activities of Churches
Internationale sozial-kirchliche Zeitschrift
Revue Internationale d'Etudes sociales
Année 1- 4, Editée Genève Adolf Keller
Mitherausgeber: Alfred E. Garvie, London / Arthur Titius, Berlin / Elie Gounelle, St. Etienne
Göttingen. London. Chicago 1928 - 1931
(1928 - 1929).

The Christian Century
Undenominational Journal Of Religion since 1884, Chicago. Editor since 1908 Charles Clayton Morrison, Lebenszeit 1874 - 1966.
The Christian Century Pulpit (Forum)
a periodical of contemporary preaching since 1929, Ch. C. Morrison
(1908 - 1929).

The Constructive Quarterly
A Journal Of The Faith And The Work And The Thought Of Christendom, New York 1913 - 1922 Theology-Period edited by Silas Mc Bee, Lebenszeit 1853 - 1924
(1913 - 1922).

The Christian Union Quarterly.
Interdenominational and International Journal July 1911 bis April 1935, Chicago edited by Peter Ainslie, Lebenszeit 1867 - 1934
(1911 - 1933).

The Review Of The Churches
A Constructive Quarterly Editor: Henry Simpson Lunn, Lebenszeit 1867 - 1934 New Series, London. Paris. Straßburg 1924ff.
(1924 - 1927).

The Christian Work,
New York. Chicago, since 1866
since 1906 Editor: Frederick Henry Lynch, Lebenszeit 1867-1934 < The Christian Work A Religious Weekly Review united with Christian Century since 1926 >
(1919 - 1927).

The Christian Advocate
An Organ Of The Methodist Episcopal Church, since 1823 For Pennsylvania/Pittsburgh . Philadelphia. Ohio. Louisiana. Illinois. California
(1919 - 1924).

Tageszeitungen in Bezug zu Deissmanns Wirken in Kirche und Gesellschaft. Exemplare und Ausschnitte (noch nicht nummeriert) finden sich im Nachlass
[Zentral- und Landesbibliothek Berlin] für den Zeitraum 1912-1934:
Baseler Nachrichten, Berichthaus Basel A.G.
Berliner Morgenpost
Berliner Tageblatt
Deutsche Allgemeine Zeitung
Frankfurter Zeitung (Nähe zur Deutschen Demokratischen Partei, 1918ff.)
Kölnische Zeitung (Nähe zur Deutschen Volkspartei, 1918ff.)
Tägliche Rundschau, bürgerlich nationale Tageszeitung (gegründet 1880), Berlin
(Hg.) Heinrich Rippler (1866 - 1934)
Vossische Zeitung, Berlin

C. *Quellen zum Diskurs des Protestantismus in Bezug auf die Gesellschaft des späten 19. und der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts*
(Herkunft aus der privaten Bibliothek Deissmanns in ZLB in eckiger Klammer angegeben)

American Christianity An Historical Interpretation with Representative Documents, hg. v. H. Shelton Smith, Robert T. Handy, Lefferts A. Loetscher,
Volume I (1607-1820), Volume II (1820-1960), New York 1960/1963.

Barth, Karl : *Der Römerbrief - Erste Fassung 1919* -
(herausgegeben von Hermann Schmidt, Zürich 1985).

Bismarck, Otto von, Gesammelte Werke Band 6,c (Berlin 1935), in: „Deutsche Sozialgeschichte“, Dokumente und Skizzen Band II 1870-1914, München 1974.

Bonhoeffer, Dietrich: *Widerstand und Ergebung*. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. Eberhard Bethge (erste Veröffentlichung August 1951) Neuausgabe, München 1970.

Das Christentum der Tat
Festschrift zum 75-jährigen Jubiläum des Centralausschusses für Innere Mission 1848-1923, hg. v. Gerhard Füllkrug , Berlin 1923[1], 1925[2] [ZLB 1073].

Der Briefwechsel der Brüder Theodor und Julius Kaftan 2 Teile (1910-1926),
hg. v. Walter Goebell, München 1967.

Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft.
Ein Quellenband, hg. v. Günther Brakelmann und Traugott Jähnichen, Gütersloh 1994.

Die Barmer Theologische Erklärung .
Einführung und Dokumentation, hg. v. Alfred Burgsmüller und Rudolf Weth
(Geleitwort von Eduard Lohse), Neukirchen-Vluyn 1983.

Giese, Friedrich: „Staat und Kirche im neueren Deutschland“. Systematische Übersicht über die quellengeschichtliche Entwicklung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche im Reich und in den Ländern seit dem Umsturz im November 1918, in: *Jahrbuch des öffentlichen Rechts* (13)1925, 249-357.

Hundert Jahre Evangelischer Oberkirchenrat der Altpreußischen Union, hg. v. Oskar Söhngen, Berlin 1950, 195-208.

Karl Barth - Eduard Thurneysen. Ein Briefwechsel aus der Frühzeit der Dialektischen Theologie mit einer Einleitung von Eberhard Busch, Zürich 1966.

Karl Barth - Martin Rade. Ein Briefwechsel
Mit einer Einleitung herausgegeben von Christoph Schwöbel, Gütersloh 1981.

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelischen Kirchen Deutschlands (vorher Theologisches Jahrbuch, später Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland von 1897-1934), gegründet und hg. v. Johannes Schneider in Nachfolge von Hermann Sasse, Gütersloh 1897ff.

Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Ein Arbeitsbuch Band IV. 2, hg. v. Heiko A. Obermann, A.M. Ritter, H.- W. Krumwiede, Neukirchen 1980.

Kirche, soziale Frage und Sozialismus, Band 1 (Kirchenleitungen und Synoden über die soziale Frage und Sozialismus, 1871-1914) Quellensammlung, hg. v. Günter Brakelmann, Gütersloh 1977.

Leonhard Ragaz in seinen Briefen, I. Band: 1887-1914, hg. v.
Christine Ragaz, Markus Mattmüller, Arthur Rich (H. U. Jäger), Zürich 1966.

Martin Rade, Theologe-Publizist-Demokrat. Aspekte seines Wirkens (Korrespondenz, Vorlesungsmanuskripte, Broschüren) Schriften der Universitätsbibliothek Marburg: Nr. 27, a + b (Die Christliche Welt, 1888) / Nr. 38+39 (Ethik und Gesellschaft, 1894 / 98) / Nr. 56+57 (Evangelisch-Sozialer Kongress, 1898) / Nr. 71+72 (Liberalismus, 1907) / Nr. 105 (Beginn des Ersten Weltkrieges, 1914) / Nr. 138 (Gedenken, 1940), Marburg 1990.

Mitteilungen der Zentralstelle für kirchliche Auslandshilfe, hg. v. der deutschen Sektion des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit, Berlin 1921
[ZLB 1231].

Naumann, Friedrich (1860-1919), „Ausgewählte Schriften", eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Hannah Vogt, Frankfurt a. M. 1949.
Naumann, Ausgewählte Schriften:
„Was heißt Christlich-Sozial ?", Leipzig 1894.
„Nationalsozialer Katechismus". Erklärung der Grundlinien des National-Sozialen Vereins, Berlin. Leipzig 1897.
„Briefe über Religion“, Berlin 1902.
„Politik der Gegenwart" Wissenschaftliche Vorträge, gehalten in Hamburg. Heidelberg. Berlin 1905.
„Neudeutsche Wirtschaftspolitik", 3. veränderte Aufl., Berlin 1911.

Naumann, Friedrich, Werke (Erster Band) „Religiöse Schriften“, hg. v. Walter Uhsadel, Köln. Opladen 1964.
Ders., Werke (Dritter Band) „Schriften zur Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik,
hg. v. Th. Schnieder, bearb. v. M. Mommsen, Köln. Opladen 1964.

Preußische Jahrbücher, Band 65 und Band 163 - 174 (Band 163, 372-375 / Band 169, 132-140, 156ff.), hg. v. Hans Delbrück, Berlin 1890 und 1916 - 1918.

Quellen zur Geschichte der Diakonie
Band I-III, hg. v. Herbert Krimm, Heidelberg 1960/1963/1966.

Seeberg, Reinhold: „Die wissenschaftlichen Ideale eines modernen Theologenlebens und die Versuche ihrer Verwirklichung“, in: *Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen* Band 1, hg. v. Erich Stange, Leipzig (Meiner) 1925, 173 -206.

Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, hg. v. Ernst Rudolf und Wolfgang Huber Band III Staat und Kirche von der Beilegung des Kulturkampfes bis zum Ende des Ersten Weltkrieges, 1983 Band IV Staat und Kirche in der Zeit der Weimarer Republik, 1988 Berlin 1983/1988.

Weber, Max, Werk und Person
Dokumente ausgewählt und kommentiert von Eduard Baumgarten, Tübingen 1964.

Wichern, Johann Hinrich (Sämtliche Werke), Band III, Teil $_{1 + 2.}$
Die Kirche und ihr Soziales Handeln, hg. v. Peter Meinhold, Berlin. Hamburg 1968/1969.

D. *Quellen zum Ersten Weltkrieg als kulturelle Krise* (Herkunft aus der privaten Bibliothek Deissmanns in ZLB und aus EZA in eckiger Klammer angegeben)

Deutsche Theologen über den Krieg Stimmen aus schwerer Zeit, gesammelt und hg. v. Wilhelm Laible 2. Aufl., Leipzig 1915.

Deutsche Kriegsgefangene in Feindesland , hg. v. der deutschen Sektion des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit, Berlin. Leipzig 1919
[ZLB 1164].

Die protestantischen Kirchen Europas im Ersten Weltkrieg
Ein Quellen- und Arbeitsbuch, hg. v. Gerhard Besier, Göttingen 1984.

Ver sacrum
Was die im Krieg gefallenen Mitarbeiter der „sozialen Arbeitsgemeinschaft“ dem deutschen Volk zu sagen haben. Mitteilungen und Aufzeichnungen, hg. v. Friedrich Siegmund-Schultze, Leipzig 1919/20
[Inventarverzeichnis SÖA, 1962, 8 / EZA 51].

Versailles Volkskommentar des Friedensdiktates, hg. v. Freiherr Kurt von Lersner, Berlin 1921 [ZLB 1353] .

E. *Quellen zur Zusammenarbeit der Christenheit* (Herkunft aus der privaten Bibliothek Deissmanns in ZLB, aus EZA und WCCA in eckiger Klammer angegeben)

Ainslie, Peter: Some Experiments In Living, New York 1933 (Experiments on Christian Unity) [ZLB 955]

Aktiver Frieden Gedenkschrift für Friedrich Siegmund-Schultze 1885 - 1969 (Schriften SÖA, Band VII), hg. v. Hermann Delfs, Soest, 1972
[Verzeichnis SÖA, 1972 EZA 51].

Bell, George K. A.: Randall Davidson, Archbishop of Canterbury, (1935[1], 1938[2]) 3. Aufl. London. New York, Toronto 1952.

Bonhoeffer, Dietrich: *Gesammelte Schriften*, Band I - III
Band I (Ökumene), Band II (Kirchenkampf und Ökumene), Band III (Theologie und Gemeinde), München 1958 - 1960.

Brent, Charles Henry*: Understanding Being*
An Interpretation Of The Universal Christian Conference On Life And Work Held At Stockholm August 15-30, 1925, New York. London 1925 [ZLB 1305] .

Conviction A Selection From The Responses Of The Churches To The Report Of The World Conference On Faith And Order Held At Lausanne 1927, ed. by Leonard Hodgson, London 1934 [ZLB 974].

Das Landeskonzil der Orthodoxen Kirche in Russland 1917/18 - ein unbekanntes Reformpotential, hg. v. Günther Schulz (Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde Band 23), Göttingen 1995.

Das Glaubensgespräch der Kirchen Die zweite Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, abgehalten in Edinburgh, bearbeitet von Leonard Hodgson, deutsche Übersetzung von Ernst Staehelin, Zürich 1940.

Deissmann, Adolf: *Die Stockholmer Bewegung*
Die Weltkirchenkonferenzen zu Stockholm 1925 und Bern 1926 von innen betrachtet, Berlin 1927.

In [EZA 2303 /4 $^{e+h}$ II B. b. $^{11+18}$ und WCCA 280. 241 B 41 Bs]:

a. *The Stockholmer Conference* 1925 The Official Report of the Universal Christian Conference on Life and Work Held in Stockholm 19 - 30 August, 1925 ed. by George Kennedy Allen Bell, London 1926.
b. Die Stockholmer Kirchenkonferenz
   Vorgeschichte, Dienst und Arbeit der Weltkirchenkonferenz für Praktisches Christentum 19.-30. August 1925 (Amtlicher Bericht), hg. v. Adolf Deissmann, Berlin 1926.
c. *Conférence universelle du Christianisme Pratique* (La), tenue à Stockholm 19-30 Août 1925, in: La Revue du Christianisme Social (NS), octobre/novembre 1925 (Éditeur Elie Gounelle).

Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung
Deutscher Amtlicher Bericht über die Weltkonferenz zu Lausanne 03.-21. August 1927, hg. v. Hermann Sasse, Berlin 1929.

Die Weltkirchenkonferenz in Stockholm
Gesamtbericht über die Allgemeine Konferenz der Kirche Christi für Praktisches Christentum (Evangelischer Presseverband für Deutschland), hg. v. Friedrich Siegmund-Schultze, Berlin 1925
[Inventarverzeichnis SÖA 1962,8 / EZA 51].

Die Weltkonferenz in Lausanne

Erster Gesamtbericht: Ein Schritt zur Einigung der Kirche Christi in Glauben und Kirchenverfassung (Evangelischer Presseverband für Deutschland), hg. v. Friedrich Siegmund-Schultze, Berlin 1927

[Inventarverzeichnis SÖA 1962,8 / EZA 51].

„Dokumente zur Bewegung für Praktisches Christentum“, in: *Luthertum und Ökumenische Bewegung für Praktisches Christentum 1919-1926* (Teil B Dokumente), 349-514, hg. v. Hanns Kerner, Gütersloh 1983.

„Dokumentation Life and Work“, in: *Praktisches Christentum und Reich Gottes* 1919-1937, (Anhang), 509-553, hg. V. Wolfram Weiße, Göttingen 1991.

Documents On Christian Unity

A Selection From First And Second Series (1920 - 1930), Third Series (1930 - 1948), Fourth Series (1948 - 1957) The Volumes, First Series (1920 - 1924) published in 1924 And Second Series (1930) Combined Edition Issued 1930 As Documents On Christianity (1920 - 1930) This Selection first published 1955 (1^{st}, 2^{nd}, 3^{rd}, 4^{th} Series Oxford University Press, London), ed. by George Kennedy Allen Bell, London. New York. Toronto 1948, 1955, 1958 [EZA 51].

Documents with reference to Bell’s *Documents on Christian Unity* as much as Archives [EZA 51] und [WCCA 23. 0]:

1. Preliminary-Documents
   - Duty of the Churches of America in the Light of National And of the World Condition, in: *The Library of Christian Cooperation*, Volume I-VI (Church of Christ in Council / Church And the International Relations / Christian Cooperation and the The World Redemption/ Cooperation in the Christian Education), ed. by Charles S. Macfarland, New York 1917.
   - Records of the Preliminary Meeting to Consider a Universal Conference of the Church of Christ on Life and Work August 9 -12, 1920, Geneva 1920.

– Verhandlungen der allgemeinen Kirchenkonferenz der Kirche Christi für Praktisches Christentum: Protokoll der Versammlung des Exekutiv-Komitees in Hälsingborg (Schweden) im August 1922, Zürich 1923, 22 - 53.

2. Reports from COPEC and from Sections on Life and Work:
   a. COPEC-Conference Handbook, ed. by Frank Theodor Wood, Birmingham 1924.
   b. COPEC Commission Reports. Being the report presented to Conference on Christian Politics, Economics and Citizenship at Birmingham, April 5-12, 1924, 12 Bände, London 1925.
   c. Life and Work: American, British, European Section (31 Volumes), New York. London. Stockholm 1925
   d. Reports of Commissions, Life and Work No 1-5, Stockholm 1925 [EZA 51 / 2303/ 4 $^{e+h}$ II B. b 11+ 18 und WCC A 280. 241 B 41 Bs].
   e. The Handbook Of The World Alliance, London. New York 1925 [ZLB 127].

Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, 39. Aufl., hg. v. Peter Hünermann (Enchiridion H. Denzinger Nr. 3683), Freiburg. Basel. Rom. Wien 2001.
Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517-1948 1. und 2. Teil, hg. v. Ruth Rouse/Stephen Charles Neill Göttingen 1957/1958.

Handbuch der Ökumene
Band I-III, hg. v. Hans Jörg Urban, Harald Wagner im Auftrag des Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn 1985 - 1987.

Hogg, William Richey: *Ecumenical Foundation* A History Of The International Missionary Council And Its Nineteenth Century Background, New York 1951.

Internationale Kirchliche Einheitsbestrebungen (Dokumenten-Beilage), hg. v. August Wilhelm Schreiber, Leipzig 1921 [ZLB 1137].

Keller, Adolf (Hg.):
[Inventarverzeichnis SÖA 1962,8 in EAZ 51 parallel WCCA 23.0. 005 / 10]
a. „Von Protestantischer Not und Hilfe" Erster Bericht der europäischen Zentralstelle

für Kirchliche Hilfsaktionen von September 1922 bis Mai 1924, Zürich 1924.
b. On The Conditions Of European Protestantism Hands Across The Sea Bulletin of European Central Bureau, Zürich 1924.
c. Die Kirche und die soziale Arbeit. Der Bericht des Generalsekretärs des Sozialwissenschaftlichen Instituts an den Fortsetzungsausschuss der Bewegung für Praktisches Christentum für seine Sitzung in Winchester (Juli 1927), Zürich 1927.
d. Life and Work Bulletin Of The International Social Institute, No 1-10, Geneva 1927-1930.
e. Die europäische Zentralstelle für kirchliche Hilfsaktionen 1922-1932, Gotha 1933.

Kirche und Welt in ökumenischer Sicht
Bericht der Weltkirchenkonferenz von Oxford über Kirche, Volk und Staat, hg. v. Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum, Genf 1938.

Maurice, Frederick Denison: The Kingdom of Christ or Hints to a Quaker respecting the principles, constitution and ordonances of The Catholic Church, Volumes 1 and 2, 1838[1] 1842[2] New Edition by Alec. R. Vidler (Vol. I, 258), London 1958
[Fundstelle in Deutschland: Bibliothek der erzbischöfl. Akademie Paderborn].

Mysterium Christi. Christologische Studien britischer und deutscher Theologen, hg. v. George K. A. Bell und G. Ad. Deissmann (Christological Studies, London 1930), Berlin 1931.

Ökumenische Dokumente. Quellenstücke über die Einheit der Einheit der Kirche, hg. v. Hans-Ludwig Althaus, Göttingen 1962.

Ökumenisches Jahrbuch
Fortsetzung der Zeitschrift Die Eiche, hg. v. Friedrich Siegmund-Schultze, Zürich. Leipzig 1934/35, 1936/37 und 1939
[Inventarverzeichnis SÖA, 1962,8 / EZA 51].

Siegmund-Schultze, Friedrich, Friedenskirche, Kaffeeklappe und ökumenische Vision (Texte 1910-1969), hg. v. Wolfgang Grünberg in Zusammenarbeit mit Elisabeth Hesse u. a. sowie mit Geleitwort von Wolfgang Huber, München 1990[EZA 51].

Söderblom, Nathan: Briefe und Botschaften an einen deutschen Mitarbeiter. Gedächtnisheft zum 100. Geburtstag des schwedischen Erzbischofs, hg. v. Fr. Siegmund-Schultze, Marburg 1966
[Inventarverzeichnis SÖA, 1962,8 / EZA 51].

Texte zur ökumenischen Bewegung 1910 - 1947, hg. v. Kurt Böhme, Berlin 1947.

The American Church History,
Series consisting of denominational histories published under auspicies of the American Society, Volumes I, 1819 - 893 / II, 1834 - 908 / III, 1851 - 912, ed. by Philipp Schaff, Samuel M. Jackson, New York 1819ff.

Hilfsmittel

Nachschlagewerke und Lexika

Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Band I - XXVI, hg. v. Friedrich Wilhelm Bautz, Hamm. Nordhausen 1975 - 006 [BBKL].

Friedrich Wilhelm Bautz , Artikel, „Deissmann, Adolf“, in:
BBKL 1 1990, 1248f.

Lexikon für Theologie und Kirche [LThK], Band 1-11, hg. v. Walter Kasper, Freiburg. Basel. Rom. Wien 1993.

Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Auflage Band 2, Tübingen 1999 Hans-Josef Klauck, Artikel, „Deissmann, (Gustav) Adolf”, in: *RGG* [4], 623.

Theologische Realenzyklopädie [TRE], Band 1-36, Berlin. New York 1977-2004 Eckard Plümacher, Artikel, „Deissmann, Adolf“, in:
TRE 8 1981, 406ff.

Wolf Dieter Hauschild, Artikel, „Evangelische Kirche in Deutschland", in:
TRE 10 1983, 656 - 677.

The National Union Catalog (catalogue) Pre - 1956 Imprints
Mansell Information / Publishing Limited, London 1968f. The American Library Association, Chicago/Illinois. Cincinnati 1968 - 981 Volumes 1 - 54 (Vol. 105 - 10, 116 - 121, 169 - 73, 346 - 48, 390 - 396).

Who Was Who in Great Britain. An Annual Biographical Dictionary Volumes I-V, London 1897-1960, London, Third Edition 1967.

Who Is Who In America. A Biographical Dictionary Of Notable Men And Women Of The United States Of America, Chicago/Illinois Founded 1897 And Published 1899ff. Volumes: No 7 (1912/13), No 15 (1928/29), No18 (1934/35), No 31 (1960/61)
(Volume 27 umfasst Gesamtaufstellung Vol. I-XI und 12-27), Chicago 1954.

Who Was Who In America (A Comp. Volume To Who´s Who in America). Biographies Of The Nonlivings with Dates Of Death Appended, Chicago 1897ff.; Volumes: No 1 (1897-1916), No 2 (1916-1928); No 3 (1929-1940), No 4 (1941-1950), No 5 (1951-1960), London 1920/1929/1941 /1952 / 1961.

Who´s Who in France (Qui Est Qui En France).
Dictionnaire biographique depuis 1953, Paris 1967-1970.

Who´s Who in Switzerland - A Biographical Dictionary, Zürich 1955.

Weitere Literatur

A. Lehr- und Handbücher, Monographien; Zeitschriftenaufsätze, Beiträge in Sammelbänden

Veröffentlichungen vor 1945

Asmussen , Hans, Art., „Barmen“, in: *Theologische Existenz heute* Heft 24, hg. v. Karl Barth und Eduard Thurneysen, München 1935, 3 - 48.

Ders., Art., „Theologie und Kirchenleitung“, in: *Theologische Existenz heute* Heft 31, hg. v. Karl Barth und Eduard Thurneysen, München 1935, 3 - 40.

Barth, Karl, Art., „Das Evangelium in der Gegenwart“, in: *Theologische Existenz heute* Heft 25, hg. v. Karl Barth und Eduard Thurneysen, München 1935, 3 - 36.

Bornhausen, Karl, Art., „Die Weltkonferenz für Praktisches Christentum und die Opfer des Weltkrieges. Ein Brief an den Herausgeber“, in: *Die Eiche* 14. Jg. 1926, 33-36.

Brown, William Adams: The Church In America A Study Of The Present Condition And Future Prospects Of The American Protestantism, New York 1922.

Bultmann, Adolf, Art., „Ethische und Mystische Religion Im Urchristentum“ (Vortrag Auf der Wartburg am 29.09.1920), in : *Die Christliche Welt* 34. Jg. Nr. 46, Sp. 725-731 und Nr. 47, Sp. 738 - 743 (Neudruck in : Anfänge der dialektischen Theologie Teil 2, hg. v. Jürgen Moltmann, München 1963, 29-47).

Deissmann, Adolf, Art., „Widersprüche gegen die Kritik des Herausgebers an der Stockholmer Delegation. Offener Brief an Herrn D. Siegmund-Schultze“, in: *Die Eiche* 14. Jg. 1926, 189 - 192.

Dibelius, Otto: Das Jahrhundert der Kirche, Berlin 1927.

Ders., Nachspiel. Eine Aussprache mit den Freunden und Kritikern des "Jahrhunderts der Kirche", Berlin 1928.

Dickinson, Willoughby, Art., „Disarmament A Moral Obligation“ in: *Stockholm* Internationale sozial-kirchliche Zeitschrift (2) 1929, 251 - 255.

Germanos, Lucas P. Strenopoulos, Art., „Der Geist der orthodoxen Kirche und ihre Teilnahme an den allchristlichen Bewegungen“, in: *Die Eiche* 15. Jg. 1927, 28 - 39.

Gloubokowski (y), Nicolai: Die orthodoxe Kirche und die christliche Vereinigung der Kirche, Sofia 1925 [ZLB 1418].

Harnack, Adolf von, Bericht, „Der Evangelisch-sociale Congreß zu Berlin“, in: *Preußische Jahrbücher* Band 65, hg. v. Hans Delbrück, Berlin 1890, 566 - 576.

Ders., „Aus dem Weltkrieg“, in: *Aus der Friedens- und Kriegsarbeit* Band III, Gießen 1916, 279ff. (*Erforschtes und Erlebtes*. Reden und Aufsätze Neue Folge Band I-V, Gießen 1923).

Hirsch, Emanuel, Art., „Anglican Essays A collective review of the principles and special opportunities of the Anglican Communion as Catholic and Reformed”, in: *ThLZ* (50) Nr. 19 1925, 451 - 454.

Ders., Art., „Die Einheit der Kirche“, in: *ZSTh* 1926, 378 - 400.

Ders., Art., „Faith and Order“, in : *Deutsche Literaturzeitung* Heft 1 1928, 10 - 19.

Heiler, Friedrich, Art., „Die religiöse Einheit auf der Stockholmer Konferenz“, in: *ChW* (39) 1925, 865 - 875.

Ders., Art., „Ein Zerrbild von Stockholm“, in: *ChW* (39) 1925, 991 - 997.

Ihmels, Ludwig, Art., „Die soziale Aufgabe der Gegenwart und das Luthertum“, in: *Stockholm* Internationale sozial-kirchliche Zeitschrift (1) 1928, 17 - 20.

Kaftan, Theodor, Art., „Amerikanisches Luthertum“, in: *AELKZ* (57) 1924, 390-393 / (58) 1925, 389 - 393, 403 - 406.

Ders., Art., „Die Stockholmer Konferenz und das Luthertum“, in: *AELKZ* (58) 1925, 164 - 168.

Ders., Art., „Nachträgliche Glossen zu Stockholm“, in: *Die Eiche* 14. Jg. 1926, 177-185.

Keller, Adolf: Dynamis. Formen und Kräfte des Amerikanischen Protestantismus, Tübingen 1922.

Ders. : Die Kirchen und der Friede mit besonderer Berücksichtigung ihrer Stellung zum Völkerbund, Berlin 1927.

Ders.: Der Schweizer Evangelische Kirchenbund, Zürich 1928.

Ders. :Das Christentum und der heutige Wirtschaftsmensch, Zürich 1931 [ZLB 1135].

Laible, Wilhelm, Art., „Der Weltkongreß für Praktisches Christentum in Stockholm 19. - 30.08.1925“, in: *AELKZ* (58) 1925, 663-666, 685-689, 707-714, 724 - 727.

Laun, Justus Ferdinand: Geschichte und Gedankenwelt der COPEC-Bewegung, Berlin 1926.

Monod, Wilfred, Art., „L’un des aspects de l’esprit de Stockholm“, in: *Stockholm* 1 (1928), 106 - 111.

Ders., Art., „Le Message de Stockholm et les Intellectuels Français“, in: *Stockholm* 4 (1931), 24 - 32.

Ders., „Zum Gedächtnis Adolf Deissmann“, in: *ChW* Nr. 39, 1939, 270ff.

Pechmann, Wilhelm Freiherr von, Art., „Die Reiche Gottes“, in: *AELKZ* (58) 1925, 922 - 926.

Rost, Hans, Art., „katholizierendeTendenzen im heutigen Protestantismus“, in: *ThLZ* Nr. 18 (05.09.25), 1925, 418f.

Rothbarth, Margarete: Geistige Zusammenarbeit im Rahmen des Völkerbundes, in: *Deutschtum und Ausland*, Heft 44, Münster 1931.

Oldham, Joseph H.: „Kirche, Volk und Staat". Ein ökumenisches Problem (Studien und Dokumente, hg. v. Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum in Genf) Band 6 2. Auflage, Berlin 1936.

Sasse, Hermann, Art., „Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung und ihre kirchengeschichtliche Bedeutung“, in: *Christentum und Wissenschaft* (3) 1927, 490 - 501.

Ders., Art., „Die ökumenische Bewegung und die deutsche Theologie“, in: *Christentum und Wissenschaft* (5) 1929, 317 - 347.

Seeberg, Reinhold: An der Schwelle des 20. Jahrhunderts. Rückblicke auf das letzte Jahrhundert deutscher Kirchengeschichte 2. Aufl., Leipzig 1901.

Ders. : *Geschichte, Krieg und Seele*. Reden und Aufsätze aus den Tagen des Weltkrieges, Leipzig 1916:
„Die weltgeschichtliche Bedeutung des gegenwärtigen Krieges“, 29ff.
„Krieg und Kulturfortschritt“, 89ff.
„Das Wesen des deutschen Volkstums“, 189ff.

Ders. : Zum Verständnis der gegenwärtigen Krise in der europäischen Geisteskultur, Leipzig. Erlangen 1923.

Schreiber, August Wilhelm, Art., „Die Kirchen Amerikas und die Not Europas“, in: *AELKZ* (54) 1921, 566ff, 580ff.

Ders., Art., „Allgemeine Konferenz für Praktisches Christentum“, in: *Die Eiche* 11. Jg. 1923, 39 - 42.

Ders., Art., „Von Stockholm nach Bern“, in: *Deutsche Allgemeine Zeitung* (65) Nr. 424, 11.09.1926, 1.

Siegmund-Schultze, Friedrich, Art., „Die evangelische Kirche der Vereinigten Staaten von Amerika 1914 - 1917, in: *Die Eiche* 5. Jg. 1917, Vorwort und 6. Jg. 1918, 77 - 98.

Ders., Bericht, „Präliminarversammlung der Weltkirchenkonferenz über Glauben und Kirchenverfassung in Genf (12.08.-20.08.1920) “, in: *IKZ* (11), 1921, 30 - 65.

Ders., Art., „Die Vorbereitung der Ökumenischen Konferenz über Leben und Wirken in Genf (10.-12.08.1920)“, in: *Die Eiche* 9. Jg. 1921, 98 - 118.

Ders., Art., „Offener Brief des Herausgebers [Der Eiche] an Nathan Söderblom“, in: *Die Eiche* 14. Jg. 1926, 174 - 177.

Ders., Art., „Ein Wort der Dankbarkeit an die griechisch-orthodoxe Kirche. Ihr Martyrium in jüngster Zeit“, in: *Die Eiche* 15. Jg. 1927, 1 - 26.

Ders., Art., „Adolf Deissmann“, in: *Die Christliche Welt* Nr. 51 1937, 333ff.
(Hg.) Siegmund-Schultze, Friedrich: Ekklesia. Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen, Band I-X, Gotha. Leipzig 1934 - 1941.

Söderblom, Nathan, Art., „Die Aufgabe der Kirche: Internationale Freundschaft durch evangelische Katholizität“, in: *Die Eiche* 7. Jg. 1919, 129 - 136.

Ders., Art., „Offener Brief an den Herausgeber [der Eiche]“, in: *Die Eiche* 14. Jg. 1926, 172ff.

Ders., Art., „Die Enzyklika Mortalium animos“, in: *Die Eiche* 16. Jg. 1928, 137 - 153.

Söderblom, Anna, Art., „Erinnerungen an Adolf Deissmann“, in: *Hochkirche* (19) 1937, 188ff.
[*Hochkirche*. Organ der Hochkirchlichen Vereinigung, Monatsschrift, (Hg.) Paul Schorlemer, Friedrich Heiler u. a. (später „Eine heilige Kirche und Ökumenische Einheit“) Berlin. München. (Siegen) 1. Jahrgang 1919ff.].

Stange, Erich: Vom Weltprotestantismus der Gegenwart, Hamburg 1925.

Ders.: Die kommende Kirche, Dresden. Leipzig 1925 [ZLB 1029].

Ders., Art., „Das Ringen um das Verständnis des Reiches Gottes im Weltprotestantismus der Gegenwart“, in: *AELKZ* (58) 1925, 226-231, 251 - 255.

Ders., Art., „Das Ergebnis der Aussprache über das Reich Gottes in Stockholm“, in: *Pastoralblätter* (68) 1926, 397 - 411.

Ders., Art., „Ein Jahrzehnt ökumenische Arbeit. Bericht der Europäisch-Kontinentalen Gruppe des ökumenischen Rates über den Zeitraum 1925 - 1936 erstattet an die Ratssitzung im August 1936 in Chamby und für die Weltkonferenz in Oxford 1937“, in: *Pastoralblätter* (79) 1936/1937, 1-10.

Wallau, René Heinrich: Die Einigung der Kirche vom evangelischen Glauben aus, Berlin 1925.

Ders., Art., „Die dreisprachige Fassung der Botschaft der Weltkirchenkonferenz zu Stockholm. Eine literarische und textkritische Würdigung“, in: *Neuwerk* (7) 1925/1926, 365-374, 392 - 395.

Ders., Art., „Die Einigung der Kirche und die deutschen Landeskirchen. Vom Weltprotestantismus der Gegenwart“, in: *Theologische Blätter* (4) 1925, 38-42,171 - 174.

Ders., Art., „Recent Discussions of Christian Unity“, in: *The Lutheran Church Quarterly* (4), 1931, 76-90.

Werner, Paul: Die Evangelisch-Christliche Einheit zwischen deutschen und französischen Christen, 2. Aufl., Karlsruhe 1927 [ZLB 805].

Wolf, Walter: Die Verfassung der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union. Eine Einführung, Berlin 1925.

Zankow, Stephan, Art., „Die orthodoxe Kirche und die Bewegung für die Vereinigung der Kirche“, in: *Una Sancta* (3) 1927, 290-297.

Zoellner, Wilhelm, Art., „Gottes Königsherrschaft in der gegenwärtigen Epoche auf Erden“, in: *Pastoralblätter* (67) 1925, 565 - 572.

Ders., Art., „Streit um Stockholm.“, in: *AELKZ* (59), 1926, 225 - 230.

Ders., Art., „Der Fortsetzungsausschuß des Stockholmer Weltkongresses in Bern“, in: *AELKZ* (59) 1926, 972-976, 995 - 996.

Ders.: Die ökumenische Arbeit des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses und die Kriegsschuldfrage, Berlin 1931.

Veröffentlichungen nach 1945

Abromeit, Hans-Jürgen: Das Geheimnis Christi
Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie, Neukirchen - Vluyn 1991.

Aland, Kurt: Die Geschichte der Christenheit Band II
Von der Reformation bis in die Gegenwart, Gütersloh 1982.

Bell, George K. A.: Bekennende Kirche. Martin Niemöller zum 60. Geburtstag, München 1952.

Besier, Gerhard: Preussische Kirchenpolitik in der Bismarckära. Die Diskussion in Staat und Evangelischer Kirche um eine Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse

Preußens zwischen 1866 und 1872 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin Bd. 49), Berlin. New York 1980.

Ders.: Krieg-Frieden-Abrüstung. Die Haltung der europäischen und amerikanischen Kirchen zur Frage der deutschen Kriegsschuld 1914-1933. Ein kirchenhistorischer Beitrag zur Friedensforschung und Friedenserziehung, Göttingen 1982.

Brakelmann, Günter: Protestantische Kriegstheologie im 1. Weltkrieg Reinhold Seeberg als Theologe des deutschen Imperialismus, Bielefeld 1974.

Ders., Art., „Der Krieg 1870/71 und die Reichsgründung im Urteil des Protestantismus“, in: Kirche zwischen Krieg und Frieden, hg. v. Wolfgang Huber und Johannes Schwerdtfeger, Stuttgart 1976, 293 - 320.

Born, Karl Erich: „Der wirtschaftliche und soziale Strukturwandel in Deutschland am Ende des 19. Jahrhunderts“, in: Moderne deutsche Verfassungsgeschichte 1815-1918, hg. v. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Köln 1972, 451 - 469.

Brown, William Adams: Toward A United Church. Three Decades Of Ecumenical Christianity, New York 1946.

Bruendel, Steffen: Volksgemeinschaft oder Volksstaat. Die „Ideen von 1914“ und die Neuordnung Deutschlands im Ersten Weltkrieg, Berlin 2003.

Cavert, Samuel Mc Crea: The American Churches In The Ecumenical Movement 1900 -1968, New York 1968.

Claussen, Johann Hinrich : Die Jesus-Deutung von Ernst Troeltsch im Kontext der liberalen Theologie (Beiträge zur historischen Theologie 99), Tübingen 1997.

Clayton, John: „Paul Tillich, ein verjüngter Troeltsch oder noch ein Apfel vom Baume Kierkegaards“, Band 4, 259 - 284, in: Troeltsch-Studien: Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltsch, hg. v. Friedrich-Wilhelm Graf, Horst Renz, Gütersloh, 1987/1993.

Craig, Gordon Alexander: Deutsche Geschichte 1866-1945. Vom Norddeutschen Bund bis zum Ende des Dritten Reiches, München 1980 (aus dem Englischen übersetzt von K.H. Siber, Ausgabe G. A. Craig, Germany 1866-1945), Oxford 1978.

Eckart, K.-G., Art., „Adolf Deissmann, Licht vom Osten“, in: 450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin, hg. v. G. Besier und Ch. Gestrich, Göttingen 1989, 381 - 385.

Erbe, Michael: „Das Problem des Historismus bei Ernst Troeltsch, Otto Hintze und Friedrich Meinecke“, Band 4, 73f. und 90 in: Troeltsch-Studien: Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltsch, hg. v. Friedrich-Wilhelm Graf, Horst Renz, Gütersloh 1987/1993.

Epting, Karl-Christoph: Ein Gespräch beginnt. Die Anfänge der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung in den Jahren 1910 bis 1920 (Baseler Studien zur Historischen und Systematischen Theologie, hg. v. M. Geiger, Bd. 16), Zürich 1972.

Feil, Ernst: Die Theologie Dietrich Bonhoeffers
Hermeneutik. Christologie. Weltverständnis, München 1971.

Fink, Barbara E.: Der Weg zur Bewegung für Praktisches Christentum (Life and Work). Der Hintergrund der deutschen Beteiligung von der „Freundschaft" bis zur Konferenz in Stockholm 1925 (Baseler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie Band 54), Frankfurt a. M. New York 1985.

Frieling, Reinhard: Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910-1937 unter besonderer Berücksichtigung der deutschen evangelischen Theologie und der evangelischen Kirche in Deutschland (Veröffentlichung des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, Bd. 16), Göttingen 1970.

Ders.: Der Weg des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumenekunde (Zugänge zur Kirchengeschichte Bd.10, hg. v. Manfred Jacobs), Göttingen 1992.

Frischmuth Gertrud: „Adolf Deissmann - Ein Leben in Christo für die Una Sancta“, in: Ökumenische Profile. Brückenbauer der einen Kirche, Band 1, hg. v. Günther Gloede, Stuttgart 1961, 280 - 290.

(Hg.) G. Gaßmann, P. Nörgaard-Höjen, "Die Einheit der Kirche. Neue Entwicklungen und Perspektiven", Frankfurt a. M. 1948.

Gaßmann, Günther: Das historische Bischofsamt und die Einheit der Kirche in der neueren anglikanischen Theologie (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Bd. 15, hg. v. Edmund Schlink), Göttingen 1964.

Ders.: Konzeptionen der Einheit in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910 - 1937 (Forschungen zur syst. und ökum. Theologie Bd. 39, hg. v. Edmund Schlink), Göttingen 1979.

Geck, Albrecht: Schleiermacher als Kirchenpolitiker. Die Auseinandersetzung um die Reform der Kirchenverfassung in Preußen 1799 - 1823 (Unio und Confessio Bd. 20), Bielefeld 1997.

Gerber, Albrecht, Art., „G.Ad. Deissmann: trailblazer in biblical studies, in the archaeology of Ephesus, and in international reconciliation”, in: Buried History Journal of the Australian Institute of Archaeology Volume 41, 2005, 29 - 42.

Gerber, Albrecht, Art., „G.Ad. Deissmann and the revival of archaeological excavations at Ephesus after the First World War”, in: Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien Band 75, 2006, 40 - 46.

Graf, Friedrich-Wilhelm: „Die Protestantische Theologie in der Gesellschaft des Kaiserreichen“, Band 2, Teil 1, 1992, 13 - 88.

Ders. und Ruddies, Hartmut: „Religiöser Historismus“ Ernst Troeltsch (1865-1923), Band 2, Teil 2, 1993, 302ff.

Ders. und Tanner, Klaus: „Lutherischer Sozialidealismus“ Reinhold Seeberg (1859-1935), Band 2, Teil 2, 1993, 378ff. in: (Hg.) Friedrich-Wilhelm Graf, Profile des neuzeitlichen Protestantismus, Gütersloh 1992/1993.

Greschat, Martin: Das Zeitalter der Industriellen Revolution. Das Christentum vor der Moderne. (Christentum und Gesellschaft Bd. 11), hg. v. Henneke Gülzow und Hartmut Lehmann, Stuttgart. Berlin. Köln. Mainz 1980.

Grotefeld, Stefan: Friedrich Siegmund-Schultze. Ein deutscher Ökumeniker und christlicher Pazifist, Gütersloh 1995.

Grünberg, Wolfgang, Art., „Die soziale Erneuerung des Christentums“, in: Friedrich Siegmund-Schultze. Ein Leben für Kirche, Wissenschaft und soziale Arbeit, hg. v. Heinz-Elmar Tenorth, Rolf Lindner, Frank Fechner, Jens Wietschorke, Stuttgart 2007, 13 - 21.

Günther, Matthias: Die Frühgeschichte des Christentums in Ephesus (Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums Bd. 1), Frankfurt a. M. 1995.

Hammer, Karl: Deutsche Kriegstheologie (1870-1918), München 1971.

Harder, Günther, Art., „Zum Gedenken an Adolf Deissmann“, in: *Kirche in der Zeit*. Evangelische Kirchenzeitung, Düsseldorf Juli 1967 Jahrg. XXII Heft 7, 297–303.

Haudel, Matthias: Die Bibel und die Einheit der Kirchen. Eine Untersuchung der Studien von „Glauben und Kirchenverfassung“ (Kirche und Konfession Bd. 34), Göttingen 1993.

Hauschild, Wolf-Dieter: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2 „Reformation und Neuzeit", Gütersloh 1999.

Heiler, Friedrich, Art., „Erzbischof Nathan Söderblom. Religions-Forscher und Herold christlicher Einheit“, in: *Ökumenische Einheit* Heft 1 1950, 69 - 110.

Heiler, Friedrich: Die Ostkirchen, München. Basel 1971.

Henning, Friedrich-Wilhelm: Die Industrialisierung in Deutschland 1800 bis 1914 4. Aufl., Paderborn 1978.

Heuss, Theodor: Friedrich Naumann. Der Mann, das Werk, die Zeit, Stuttgart. Berlin 1937 (3. Aufl. München. Hamburg 1968).

Honecker, Martin, Art., „Weltliches Handeln unter der Herrschaft Christi. Zur Interpretation von Barmen II“, in : *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 69.Jg. Heft 1 1972, 72-99.

Huber, Ernst-Rudolf: Deutsche Verfassungsgeschichte. Seit 1789 Band IV und V (Bd. IV: Struktur und Krisen des Kaiserreiches; Bd. V: Weltkrieg, Revolution und Reichserneuerung, 1914 - 1919), Stuttgart. Berlin. Köln. Mainz 1969/1978.

Hübinger, Gangolf: „Kulturkritik und Kulturpolitik des Eugen-Dietrich-Verlages. Auswege aus der Krise der Moderne“, Band 4, 92ff.

Ders., „Die liberale Paradoxie. Die Veralltäglichung liberaler Ideen und der Niedergang der liberalen Bewegung“, Band 7, 52-82, in: *Troeltsch-Studien: Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltsch*, hg. v. Fr.-W. Graf, H. Renz, Gütersloh, 1987/1993.

Jacke, Jochen: Kirche zwischen Monarchie und Republik. Der preußische Protestantismus nach dem Zusammenbruch von 1918 (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte Bd. XII), Hamburg 1976.

Karlström, Nils: Nathan Söderblom. Seine Entwicklung zum ökumenischen Kirchenführer (deutsche Übersetzung hg. v. Fr. Siegmund-Schultze), Soest 1968.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Gestalten und Typen des Neuluthertums. Beiträge zur Erforschung des Neokonfessionalismus im 19. Jahrhundert, Gütersloh 1968

Kerner, Hanns: Luthertum und Ökumenische Bewegung für Praktisches Christentum 1919-1926, Gütersloh 1983.

Knight, Frances: The Nineteenth-Century Church And The English Society, Cambridge Press 1995.

Kluge, Ulrich: Die deutsche Revolution 1918/1919, Frankfurt a. M. 1985.

Kupisch, Karl: Der Deutsche CVJM. Aus der Geschichte der Christlichen Vereine Junger Männer Deutschlands, Kassel 1958.

Ders., Zwischen Idealismus und Massendemokratie. Eine Geschichte der Evangelischen Kirche in Deutschland von 1815 - 1945 (1. Aufl. 1960) 4. Aufl., Berlin 1964.

Ders., Die Kirche in ihrer Geschichte. Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert. Ein Handbuch, hg. v. Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf, Göttingen 1966.

Lange, Dietz: Ethik in evangelischer Perspektive, Göttingen 1992.

Lehmann, Paul L.: Ethik als Antwort . Methodik einer Koinonia-Ethik, München 1966.

Lindt, Andreas, Art., „Friedrich Naumann und Max Weber" Theologie und Soziologie im wilhelminischen Deutschland, in: *Theologische Existenz heute* Nr. 174, München 1973, 5 - 37.

Lietzmann, Hans: „Adolf Deißmann zum Gedächtnis" (Rede bei der Gedenkfeier der Theologischen Fakultät Berlin am 18.06.1937), 316-324 (vgl. ZNW 35, 1936, 299-306), in: *Kleine Schriften* Bd. III, Studien zur Liturgie- und Symbolgeschichte, zur Wissenschaftsgeschichte, hg. v. Kommission für Spätantike Religionsgeschichte durch Walter Eltester, Erich Klostermann, Berlin 1962.

Malhin, Jan: Churches And Social Issues In Twentieth-Century Britain, Oxford Press 1998.

Markschies, Christoph Art., „Adolf Deißmann - ein Heidelberger Pionier der Ökumene“, in: *ZNThG* Bd. 12, 2005, 47–88.

Maurer, Ernst-Peter: Rechtfertigung. Konfessionstrennend oder konfessionsverbindend (Ökumenische Studienhefte Nr. 8 / Bensheimer Hefte Nr. 87), Göttingen 1998.

Maurer, Wilhelm: Das synodale Bischofsamt seit 1918 (Fuldaer Hefte, Nr. 10, hg. v. Fr. Hübner), Berlin 1955

Mommsen, Wolfgang Justin: Max Weber Und Die Deutsche Politik 1890-1920, 2. Aufl., Tübingen 1970.

Ders., „Deutschland und Westeuropa. Krise und Neuorientierung der Deutschen im Übergang vom Kaiserreich und Weimarer Republik“, Band. 4, 117-120, in: *Troeltsch-Studien: Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltsch*, hg. v. Fr.-W. Graf, H. Renz, Gütersloh 1987/1993.

Mommsen, Hans: Die verspielte Freiheit. Der Weg der Republik von Weimar in den Untergang 1918-1933, Frankfurt a. M. 1990.

Mottek, Hans: Wirtschaftsgeschichte Deutschlands. Ein Grundriss Band 2, Berlin 1969.

Müller, Reinhart: Walter Rauschenbusch. Ein Beitrag zur Begegnung Des Deutschen Und Des Amerikanischen Protestantismus. (Ökumenische Studien, hg. v. Ernst Benz), Leiden. Köln 1957.

Niebuhr, Reinhold: Glaube und Geschichte. Eine Auseinandersetzung zwischen Christlichen und Modernen Geschichtsanschauungen, München 1951.

Nipperdey, Thomas: Deutsche Geschichte 1800 - 1866. „Bürgerrecht und starker Staat“, München 1983.

Ders.: Religion im Umbruch. Deutschland 1870 - 1918, München 1988.

Ders.: Deutsche Geschichte 1866 - 1918, Band I „Arbeitswelt und Bürgergeist" 2. Aufl., München 1991.

(Hg.) Nottmeier, Christian, Art., „Ein unbekannter Brief Max Webers an Adolf Deißmann“, herausgegeben und kommentiert, in: *Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft* XIII, Augsburg 2000, 99 - 131.

Ders., Art., „Hermann Cohen und Adolf Deißmann“, eingeleitet und herausgegeben, in: *ZNThG* Bd. 9, 2002, 302 - 317.

Nowack, Kurt: Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 - 1932, Göttingen 1981.

Obermayer, Klaus: „Die Konkordate und Kirchenverträge im 19. und 20. Jahrhundert“, in: *Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte*, hg. v. Walter Peter Fuchs, Berlin. Köln. Mainz 1966, 166 - 181.

Penkert, Detlev J. K.: Die Weimarer Republik, Frankfurt a. M. 1982.

Pollmann, Klaus Erich: Landesherrliches Kirchenregiment und die soziale Frage. Der evangelische Oberkirchenrat der altpreußischen Landeskirche und die sozialpolitische Bewegung der Geistlichen nach 1810, Berlin. New York 1973.

(Hg.) Plechticha, Heinrich: *Deutsche Geschichte* in *12 Bänden* Band 10 „Bismarck-Reich und Wilhelminische Zeit, 1871-1918“; Band 11 „Republik und Diktatur, 1918-1945“, Berlin. Darmstadt. Wien 1983/1984.

Rathje, Johannes: Die Welt Des Freien Protestantismus. Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte. Dargestellt am Leben und Werk von Martin Rade, Stuttgart 1952.

Rendtorff, Trutz: Kirche und Theologie. Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie, Gütersloh 1966.

Ders. : Ethik. Grundelemente, Methodologie und Kongretionen einer ethischen Theologie (Theologische Wissenschaft. Sammelwerk für Studium und Beruf Bd. 13,1) Band I und II, Stuttgart. Berlin. Köln. Mainz 1980/81.

Ders., Art., „Wenn Kontroversen alt werden, stellen sich ihre Fragen neu," Band 7, 13- 43, in: *Troeltsch-Studien: Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltsch*, hg. v. Fr.-W. Graf, H. Renz, Gütersloh 1987/1993.

Rohde, Joachim: „Die Geschichte des Berliner Lehrstuhls für Neues Testament", in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt Universität zu Berlin* Gesellschaftswissenschaften R / 7 XXX IV, 1985, 539 - 558.

Ruddies, Hartmut: „Liberales Luthertum" Martin Rade (1857-1940), Band 2, Teil 2, 1993, 399ff., in: (Hg.) Friedrich-Wilhelm Graf, *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*, Gütersloh 1992/1993.

Rudolph, Kurt: Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft, Leiden. New York. Köln 1992.

Sachße, Christoph, Art., „Friedrich Siegmund-Schultze, die soziale Arbeitsgemeinschaft und die bürgerliche Sozialreform in Deutschland", in: Friedrich Siegmund-Schultze. Ein Leben für Kirche, Wissenschaft und soziale Arbeit, hg. v. Heinz-Elmar Tenorth, Rolf Lindner, Frank Fechner, Jens Wietschorke, Stuttgart 2007, 35 - 49.

Sasse, Hermann, Art., „The Ecumenical Movement and the Lutheran Church", in: *Concordia Theological Monthly* (31) 1960, 87 - 104.

Schlink, Edmund: Ökumenische Dogmatik, Göttingen 1983.

Schoeps, Hans-Joachim: „Der Christliche Staat im Zeitalter der Restauration", in: *Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte*, hg. v. Walter Peter Fuchs, Berlin. Köln. Mainz 1966, 146 - 165.

Schulze, Hagen: Weimar. Die Deutschen und ihre Nation (Deutschland 1917-1933), Berlin 1982.

Siegmund-Schultze, Friedrich, Art., „Zur Geschichte der ökumenischen Bewegung in deutscher Sprache. Rezension der Geschichte der ökumenischen Bewegung von R. Rouse und St.Ch. Neill“, in: *Ökumenische Rundschau* (8) 1959, 88-110.

Slenczka, Reinhard: Dogma und Kircheneinheit, Vierter Teil, in: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte (Band 3) 2. Aufl. „Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität“, Göttingen 1988.

Smith, Ronald Gregor: Secular Christianity, London 1966.

Schwabe, Klaus: Wissenschaft und Kriegsmoral. Die deutschen Hochschullehrer und die politischen Grundfragen des Ersten Weltkrieges, Göttingen. Zürich. Frankfurt a. M. 1969.

Schwengler, Walter: Völkerrecht, Versailler Vertrag Und Auslieferungsfrage. Die Strafverfolgung wegen Kriegsverbrechen als Problem des Friedensschlusses 1919/1920, Stuttgart 1982.

Stegemann, Ekkehard W. und Wolfgang :Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt 2. Aufl., Stuttgart. Berlin. Köln 1995.

Stuhlmacher, Peter: Das paulinische Evangelium I, Vorgeschichte, Göttingen 1968.

Ders.: Schriftauslegung. Auf dem Weg zur biblischen Theologie, Göttingen 1975.

Ders.: Biblische Theologie des Neuen Testamentes, Göttingen 1997 / 1999.

Stürmer, Michael: „Das ruhelose Reich“. Die Deutschen und ihre Nation (Deutschland 1866 - 1918), Berlin. Darmstadt. Wien 1985.

Taylor, David: Mastering Economic And Social History, Hampshire and London 1988.

von Thadden, Rudolf (Autor und Herausgeber):

- Kirchengeschichte als Gesellschaftsgeschichte, 11ff.
- Wahrheit und institutionelle Wirklichkeit der Geschichte, 29ff.
- Schleiermacher und die Preußen, 117ff.
- Protestantismus und Liberalismus zur Zeit des Hambacher Festes 1832, 126ff.
- Bismarck - ein Lutheraner?, 146ff.
- Protestantismus und Demokratie bei Ernst Troeltsch, 164ff.
  in: *Weltliche Kirchengeschichte*. Ausgewählte Aufsätze, Göttingen 1989.

Thiesen, Werner: Christen in Ephesus. Die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe (TANZ 12), Tübingen. Basel 1995.

Ulrich, Peter: Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie, 2. Aufl., Bern. Stuttgart. Wien 1998.

Visser't Hooft, William A., Art., „Mutiger Anfang der Ökumene. Die stimulierende Konferenz von Stockholm 1925“, in: *Lutherische Monatshefte* (14) 1975, 534 - 540.

Ders., Art., „Nathan Söderblom (1866 - 1931)“, in: *Ökumenische Rundschau* (30) 1981, 229ff.

Voigt, Friedemann, Art., „Das protestantische Erbe in Max Webers Vorträgen“, in: *ZNTh G* (9) 2002, 245 - 267.

Wendland, Heinz-Dietrich: Die Kirche in der Modernen Gesellschaft, Hamburg 1956.

Weiße, Wolfram: Praktisches Christentum und Reich Gottes. Die ökumenische Bewegung Life and Work 1919-1937 (Kirche und Konfession Band 31), Göttingen 1991.

Weiße, Wolfram, Art., „Einheit der Kirche und praktisches Christentum. Impulse von Friedrich Siegmund-Schultze für die ökumenische Bewegung“, in: Friedrich Siegmund-Schultze. Ein Leben für Kirche, Wissenschaft und soziale Arbeit, hg. v. Heinz-Elmar Tenorth, Rof Lindner, Frank Fechner, Jens Wietschorke, Stuttgart 2007, 23 - 34.

Wirth, Günter, Art., „Adolf Deißmann und der Arierparagraph“, in: *Deutsches Pfarrerblatt* 91. Jg. 1991, 508 - 510.

Wolf, Ernst, Art., „Die Bedeutung des deutschen Kirchenkampfes für die ökumenische Bewegung“, in: *Ökumenische Rundschau* (14) 1965, 222 - 236.

Zelger, Manuel: „Modernisierte Gemeindetheologie“ Albrecht Ritschl (1822 - 1889), Band 2, Teil 1, 1992, 185ff., in: (Hg.) Friedrich-Wilhelm Graf, *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*, Gütersloh 1992/1993.

B. Festschriften

Festgabe für Adolf Deißmann zum 60. Geburtstag (07.11.1926) hg. v. M. Dibelius und K. L. Schmidt, Tübingen 1927; in der Untersuchung berücksichtigt
Dibelius, Martin, Beitr., „Johannes 15, 13. Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannesevangeliums“, 168 - 186.
Lohmeyer, Ernst, Beitr., „Syn Christoo“, 218 - 257.
Schmidt, Karl Ludwig, Beitr., „Die Kirche des Urchristentums“, 258 - 319.
Söderblom, Nathan, Beitr., „Die Evangelische Katholizität“, 327 - 334.

Lebendige Ökumene. Festschrift für Friedrich Siegmund-Schultze zum 80. Geburtstag, (Schriften des Ökumenischen Archivs Soest, hg. v. Hermann Delfs), Witten 1965; in der Untersuchung berücksichtigt Hermann Delfs, „Der Weg der Freundschaft“, 45 - 51.

Vierzig Jahre „Christliche Welt“. Festgabe für Martin Rade zum 70. Geburtstag (04.04.1927), hg. v. Hermann Mulert, Gotha 1927; in der Untersuchung berücksichtigt von Harnack, Adolf, Brief an M. Rade,1ff.

Bornemann, Wilhelm, Beitr., „Die Ursprünge der Christlichen Welt“, 4 - 11.

Baumgarten, Otto, Beitr., „Die Christliche Welt und die weltliche Kultur“, 24 - 29.

Deissmann, Adolf, Beitr., „Das Verhältnis zur Christlichen Welt“, 56f.

Dungern, Helene, Beitr., „Die Christliche Welt und die Frauen“, 67ff.

Fuchs, Emil, Beitr., „Die Christliche Welt“, 73 - 76.

Wünsch, Georg, Beitr., „Die Christliche Welt und die soziale Frage“, 80 - 86.

„Die Bedeutung der Christlichen Welt für den Religiösen Sozialismus“, Kurzbeiträge von H. Hartmann, G. Fritze, M. Wenk, G. Wobbermin, W. Loew, R. Liebe, E. Krukenberg-Conze, H. Hoffmann, Ad. Keller, O. Michaelis, A. Schowalter, E. Rolfs, M. Dibelius, 87 - 142.

Weinel, Heinrich, Beitr., „Die Christliche Welt und das Neue Testament“, 142 - 151.

Gunkel, Hermann, Beitr., „Die Christliche Welt und die alttestamentliche Wissenschaft, 151 - 156.

Hermelink, Heinrich, Beitr., „Die Auseinandersetzung der Christlichen Welt mit dem Katholizismus“, 191 - 201.

Biogramme

Die Biogramme berücksichtigen Persönlichkeiten, denen Deissmann in den Tätigkeitsfeldern sozialpolitisches und kirchenpolitisches Handeln, Verständigung der Völker und Einigung der Christenheit begegnet ist. Die Intensität der Beziehungen und der Grad der Zusammenarbeit ist allerdings unterschiedlich gewesen. Die biographischen Angaben stützen sich auf Nachweise in den angeführten Veröffentlichungen, in biographischen Lexika und Kompendien:
Deissmann: *Selbstdarstellungen*, Berlin 1925; ders., *Die Stockholmer Bewegung … von innen betrachtet*, Berlin 1927, 24 - 79.
H. Sasse: *Deutscher Amtlicher Bericht über die Weltkonferenz zu Lausanne*, Berlin 1929, Vorwort III-IV (vgl. RGG III und [F.W. Bautz] BBKL 1).

Who Was Who in Great Britain An Annual Biographical Dictionary, Volumes I-V, London 1897-1960 (Vol. II–IV, 1916-1950!), Third Edition, London 1967
Who's Who in America A Biographical Dictionary Of Notable Men And Women Of The Unites States Of America, Chicago (Illinois), Founded 1897 And Published 1899 (Volumes I-XI / XII-XXVII, XXXI), 1912 /13, 1928/29, 1934/35, 1960/61.
Who's Who in Switzerland A Biographical Dictionary, Zürich 1955.
Reinhard Frieling: Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910 - 1937, Göttingen 1970 (Personenregister).

1. Peter Ainslie (1867-1934)

Doctor of Divinity, LLD, Minister of Christian Temple in Baltimore, Leiter der Disciples of Christ in North America und Präsident der „Association for Promoting of Christian Unity" von 1910 - 1925; Herausgeber der Zeitschrift „The Christian Union Quarterly" (Es war ihr publizistisches Ziel, die Denominationen in den Vereinigten Staaten und in Kanada zusammenzuführen und die ökumenische Bewegung zu fördern.) Ainslie war Delegierter für die Kirchenkonferenzen Stockholm und Lausanne und wirkte in der Ökumenischen Bewegung, indem er zur Erneuerung der Kirche auf der Grundlage der Botschaft Jesu aufrief.

2. George Kennedy Allen Bell (1883 - 1958)

Dean D.D. von Canterbury, 1924-1929, Bischof von Chichester und Sekretär der anglikanischen Bischofskonferenz, 1929-1957; als Delegierter in Stockholm hat er die Theologenkonferenzen, 1926-1928 mitgestaltet. Seit 1932 war er in Funktionen der Bewegungen Life and Work (Ökumenischer Rat für Praktisches Christentum) wie Faith and Order und nach 1948 im „Ökumenischen Rat der Kirchen“ tätig. Für die Geschichte der Ökumene war seine Dokumentation „Documents of Christian Unity“ bedeutsam. Sein Lebenswerk zwischen den Weltkriegen hatte kirchengeschichtliche Bedeutung, weil er nach 1933 zwischen der Ökumenischen Bewegung und den Christen im Widerstand gegen das NS-Regime vermittelte.

3. Charles Henry Brent (1862-1929)

American Episcopal Church, DD, LLD,
Missionsbischof auf den Philippinen seit 1901, während des Ersten Weltkrieges in Frankreich Militärseelsorger und seit 1918 Bischof der Protestant (American) Episcopal Church von New York / West. Er übernahm leitende Funktionen in der Joint Commission der Protestant Episcopal Church und bei den Vorbereitungen der Kirchenkonferenz für Faith and Order. Er war Leiter der Kommission „Die Kirche und die internationalen Beziehungen“ in der Konferenz zu Stockholm (1925). Als Präsident der Kirchenkonferenz Faith and Order in Lausanne(1927) hatte er kirchengeschichtliche Bedeutung erlangt, weil durch seine Kompetenz die Bewegung Faith and Order ihre Bedeutung neben Life and Work behaupten konnte.

4. William Adams Brown (1865 - 1943)

Presbyterian Church, Ph. D.D.D., Professor am Union Theological Seminary New York; Verfasser zahlreicher Veröffentlichungen zur Analyse der kirchlichen Situation in den Vereinigten Staaten und in Europa: In seiner Fachkompetenz konnte er als Mitglied der amerikanischen Delegation in Stockholm und in Lausanne wesentlich zur theologischen Profilierung der Ökumenischen Bewegung beitragen.

(Arthur Judson Brown, Presbyterian Church, DD, LLD, General Secretary Board of Foreign Missionary, Chairman of the American Delegation Life And Work, Faith And Order)
(Ralph William Brown, American Episcopal Church, Assistant von Gardiner, 1924 - 1932 General Secretary on Faith And Order, Boston).

5. Randall Cantuar Thomas Davidson (1848 - 1930)

Church of England, D.D, LLD Bischof von Rochester und Winchester seit 1891, Erzbischof von Canterbury, von 1903 bis1928; 1920 wurde er Präsident des Internationalen Ausschusses des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen und 1925 Präsident der Weltkirchenkonferenz Life and Work in Stockholm. Er repräsentierte die besonderen Interessen der Kirche von England, dennoch unterstützte er die Ökumenischen Bewegung im Jahrzehnt nach dem Ersten Weltkrieg, denn in dieser Bewegung sah er die mögliche Bewältigung der Katastrophe des europäischen Christentums.

6. Martin Dibelius (1883 - 1947)

Schüler Deissmanns in Berlin, seit 1910 Privatdozent in Berlin und Professor in Heidelberg seit 1915 (aus dem religions- und sozialgeschichtlichen Ansatz hat er die „formgeschichtliche“ Methode entwickelt).

7. Willoughby Huet Dickinson (1859 - 1943)

Rt. Hon., Fliegeroffizier im Ersten Weltkrieg, nach dem Krieg Sozialpolitiker und Abgeordneter der Labour-Party, in internationalen Organisationen der Sozialpolitik und der Friedensbewegung tätig und Leiter der britischen Sektion des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit; seit 1924 britischer Delegierter beim Völkerbund in Genf und seit 1924 Nachfolger Davidsons als Präsident des Internationalen Ausschusses im Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit: In diesen Funktionen, vor allem als Delegierter für die Weltkirchenkonferenz Life and Work in Stockholm (1925) artikulierte er die sozialethische Dimension der christlichen Botschaft im Rahmen der Ökumenischen Bewegung.

8. Robert Hallowell Gardiner (1855 - 1924)

Jurist, Anwalt in Boston, American Episcopal Church, in leitender Funktion für den Generalkonvent der American Episcopal Church und im Exekutiv-Komitee des Federal Council seit 1910 und der Joint Commission (Vorbereitung der Kirchenkonferenz für Faith and Order), 1910 - 1924 General Secretary on Faith and Order, Boston ("Die Hauptlast der großen Arbeit lag auf den Schultern des Mannes, der von 1910 bis zu seinem Tode im Jahre 1924 das Amt des Sekretärs verwaltet hat". - H. Sasse: Amtl. Bericht Lausanne, 28 dokumentierte den Wortlaut dieses Nachrufes für Gardiner anlässlich der Konferenz in Lausanne 1927).

9. Lucas Pantaleon Strenopoulos Germanos (1872-1951)

Studium in Chalki, Halle a. S., Leipzig, Straßburg, Lausanne, Dr. Phil. und Professor, Metropolit von Thyatira und Exarch des Patriarchats von Konstantinopel für West- und Mitteleuropa mit Sitz in London; Mitverfasser der Enzyklika von 1920 und Veröffentlichungen zur Deutung der Orthodoxie im westlichen Kontext: Er leitete die orthodoxe Delegation zur Vorbereitung und Durchführung der Kirchenkonferenzen Life and Work in Stockholm und Faith and Order in Lausanne von 1920-1928 und arbeitete als Mitglied des Präsidiums der Kirchenkonferenz in Stockholm (1925) und in Lausanne(1927).

10. Nikolaj Nikanorovitsch Gloubokowsky (1863 -1937)

Russ.-orth. Professor in Petersburg 1891ff., in Uppsala 1918, in Belgrad 1923, in Sofia 1924ff. : Er war ein bedeutender Vertreter der russ.-orth. Kirche in der Emigration und Verfasser zahlreicher Arbeiten zur Erforschung des Urchristentums und zur Deutung der Ökumenischen Bewegung in orthodoxer Perspektive.

11. Charles Gore (1853 - 1932)

Church of England, Bishop D.D.LLD. :1902ff. in Worcester,1905ff. in Birmingham, 1911ff. in Oxford, seit 1919 Professor am King's College in London (Repräsentant

der Kirchen von England in den Vorbereitungen der Kirchenkonferenzen Life and Work wie Faith and Order von 1920 bis1927 und Delegierter in Lausanne 1927).

12. Ludwig Ihmels (1858 -1933)

Theologieprofessor in Leipzig,seit 1922 Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Sachsen: Er arbeitete als Delegierter in den Vorbereitungen für Life and Work, für die Weltkirchenkonferenz in Stockholm 1925 und in der Fortsetzungsarbeit Life and Work.

13. Hermann Kapler (1867-1941)

Als Jurist in leitenden Ämtern: 1925-1933 Präsident des Evangelischen Oberkirchenrates der Altpreußischen Union und des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses; (Nachfolger von Reinhard Moeller, 1855-1927 als Präsident des EOK, 1919 - 1925 und des DEKA, 1922-1925). Er leitete die deutsche Delegation in der Vorbereitung von Life and Work und während der Kirchenkonferenz in Stockholm und war Mitglied des Präsidiums dieser Kirchenkonferenz. Ferner führte er die deutsche Delegation im Fortsetzungsausschuss Life and Work und seit 1928 als Nachfolger Söderbloms die kontinentaleuropäischen Gruppe in diesem Ausschuss.

14. Adolf Keller (1872-1963)

Pfarrer in Kairo und in reformierten Gemeinden der Schweiz, Dozent 1926ff. und Professor, 1929ff. in Zürich: Er war Delegierter für die Kirchenkonferenzen in Stockholm 1925 und Lausanne 1927 und leitete das Sekretariat des Schweizerischen Ev. Kirchenbundes. Seine wichtige Funktion in der Ökumenischen Bewegung übte er als Leiter des „Internationalen Sozialinstituts“ in Genf aus, dass nach der Kirchenkonferenz Stockholm(1925) durch die Bewegung Life and Work geschaffen worden war.

15. Charles Stedman Macfarland (1866 - 1956)

Aus der Jugendbewegung hervorgegangen, Theologiestudium, DD , Geistlicher der Congregational Church, von 1911-1930 General Secretary of the Federal Council of

the Churches of Christ, New York und Autor zahlreicher Arbeiten zu Grundlagen des Federal Council, zum kirchlichen Leben in den Vereinigten Staaten und in Europa sowie zur Vorbereitung der Kirchenkonferenz Life and Work; er war Mitherausgeber des „Bulletin Federal Council“ und Mitglied des „Internationalen Ausschusses“ Life and Work und des Präsidiums der Kirchenkonferenz in Stockholm. Aufgrund dieser Funktionen arbeitete er in der amerikanischen Gruppe des Fortsetzungsausschusses Life and Work. Als führende Persönlichkeit des Protestantismus in den Vereinigten Staaten hat er die Ökumenische Bewegung vor und nach dem Ersten Weltkrieg geprägt.

16. Wilfred Monod (1867-1943)

Lic. Phil. Dr. theol., Pasteur à L’Oratoire du Louvre, seit 1909 Professeur à la Faculté à Paris, Président d’honneur de l’ Union Nationale des Eglises Réformées und Präsident der französischen Sektion des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit: Er war Delegierter für die Kirchenkonferenzen Stockholm und Lausanne sowie Mitglied der französischen Delegation im Fortsetzungsausschuss Life and Work sowie Faith and Order (Zusammenarbeit mit Elie-Joel Gounelle, 1865-1950, Pasteur de L’Eglise Réformée, St. Etienne, Éditeur «Le Christianisme Social», Delegierter in Stockholm und in Lausanne). Er hatte sich für die Verständigung mit den Christen in Deutschland ebenso bemüht wie für die Einigung der Christen im Rahmen der Kirchenkonferenzen Stockholm und Lausanne.

17. Friedrich Naumann (1860 - 1919)

Nach dem Theologiestudium Helferdienst im „Rauhen Hause“ in Hamburg, Pfarramt im Industrieort Langenberg in Sachsen (Begegnung mit der Arbeiterbewegung), 1886ff und Pfarramt für Innere Mission in Frankfurt a. M., 1890ff. und Mitarbeit im Evangelisch-Sozialen Kongreß; er wurde Initiator des National-Sozialen Vereins, 1896, danach wirkte er als Abgeordneter im Reichstag für die „freisinnige Vereinigung“, 1903ff. In der wilhelminischen Ära war er politisch in der „Fortschrittlichen Volkspartei“ tätig in Verbindung mit der Arbeit an Verfassungsfragen von 1907-1918. Nach dem Ersten Weltkrieg gründete er die „Deutschen Demokratischen Partei“ (DDP) und wurde 1919 deren Vorsitzender.

18. Jules Rambaud (1870 - 1949)

Rambaud stammte aus einer südfranzösischen Hugenottenfamilie. Er war Sekretär der deutsch-französischen Studentenbewegung. Im Ersten Weltkrieg war er Sanitäter und Militärseelsorger, danach Pastor einer belgischen Missionsgemeinde. 1920 gründete er den „Verein für deutsch-französische Versöhnung“ und wirkte als Pastor im Rhein-Main-Gebiet. Sein Wirken als Vermittler zwischen Franzosen und Deutschen war von Bedeutung für die Arbeit der deutschen und französischen Sektion des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit.

19. Martin Rade (1857-1940)

Nach Theologiestudium Hauslehrer in Leipzig, 1878 - 1881 und Pfarramt in Schönbach, Sachsen; Gründung der Zeitschrift „Die Christliche Welt“, 1886/87 und Mitarbeit im Evangelisch-Sozialen Kongreß, 1890ff. : Er wirkte danach als Pfarrer in Frankfurt a. M. (Frankfurter Periode 1892-1899). Als Theologe und Publizist arbeitete er in Marburg, habilitierte sich 1899/1900 und wurde 1905 a.o. Professor für Systematik und Religionsgeschichte in Marburg. Die ordentliche Professur in Marburg erlangte er 1921. Danach wirkte er außerdem als Vorsitzender der „Deutschen Demokratischen Partei“ in Hessen, zudem arbeitete er von 1919 an in der Verfassung gebenden Versammlung in Preußen (Landesversammlung) sowie als Abgeordneter der DDP im preußischen Landtag.

20. Hermann Sasse (1895 -1976)

Lutherischer Pfarrer in Oranienburg und in Berlin, 1920ff., Professor in Erlangen seit 1933 und in Australien seit 1949: Er wirkte als Berichterstatter der Kirchenkonferenz in Lausanne und verfasste den deutschen „Amtlichen Bericht“, darüber hinaus veröffentlichte er Beiträge zur ökumenischen Bewegung in besonderer Hinsicht auf die Auseinandersetzungen um die Bewertung der Bewegungen Life and Work wie Faith and Order im deutschen Protestantismus. Seine Arbeit als Dolmetscher für Englisch im Rahmen der Fortsetzungsarbeit beider Bewegungen war für die deutschen Delegierten eine wichtige Orientierung.

21. Friedrich Siegmund-Schultze (1885 -1969)

Nach Theologiestudium lutherischer Pfarrer in Potsdam seit 1910;er gründete und leitete 1911 in dieser Position die „Soziale Arbeitsgemeinschaft Berlin - Ost“. Er wirkte als Sekretär des deutsch-britischen Ausschusses von 1908 - 1914 und war Herausgeber der Zeitschrift „Die Eiche“(1913-1933): Seine Bedeutung für die Ökumenische Bewegung erwies er als Mitbegründer des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit 1914 und als Sekretär der deutschen Sektion des Weltbundes seit 1914 . Er leitete zudem das Jugendamt in Berlin nach 1917. Siegmund-Schultze wirkte in verschiedenen Organisationen zur Vorbereitung der Kirchenkonferenzen Stockholm und Lausanne wie in der Fortsetzungsarbeit Life and Work und Faith and Order. Er verfasste Berichte zur Konferenz in Stockholm (geladen durch Internationalen Ausschuss) und in Lausanne (Beobachter - friendly visitor). Er dokumentierte das Echo auf die Kirchenkonferenzen in der deutschen und internationalen Presse, sowie die Auseinandersetzungen um die Bedeutung der Ökumenischen Bewegung. Seit 1926 wirkte er als Professor für Jugendkunde in der philosophischen Fakultät Berlin und emigrierte 1933 nach Zürich. Seit 1948 war er als Direktor und Honorarprofessor am sozialpädagogischen Institut in Dortmund, in Münster und Soest tätig. (Die Bestände seiner Korrespondenz, das Schriftgut des Weltbundes, die Ausgaben der „Eiche“ und seine Schriften und Stellungnahmen sind durch die schwedische Botschaft in Berlin sichergestellt und in Uppsala aufbewahrt worden. Nach dem Zweiten Weltkrieg ist das Schriftgut zurückgegeben worden, so dass er 1959 das „ökumenische Archiv“ in Soest gründen konnte. Heute befindet sich das „Material Siegmund-Schultze“ im Evangelischen Zentralarchiv Berlin.)

22. Karl Ludwig Schmidt (1891-1956)

Schüler Ad. Deissmanns, seit 1918 Privatdozent in Berlin, Professor in Gießen 1921ff. / in Jena 1925ff. / in Bonn 1929ff. / in Basel 1935 - 1953; mit Martin Dibelius hatte er den religions- und sozialgeschichtlichen Ansatz zur formgeschichtlichen Methode weiterentwickelt. Dibelius und Schmidt waren in der Fortsetzungsarbeit von Faith and Order tätig, vor allem wirkten sie in den Theologenkonferenzen zwischen 1926 und 1929. Sie veröffentlichten Beiträge zur theologischen Grundlegung der Ökumenischen Bewegung.

23. Nathan Söderblom (1866 - 1931)

In Deutschland, Frankreich und in Schweden als Theologe, Jurist und Mediziner ausgebildet, hatte er als Pfarrer der schwedischen Botschaft in Paris gewirkt, danach seit 1901 als Professor für Religionsgeschichte in Uppsala und in Leipzig seit. Er war durch zahlreiche Veröffentlichungen zu Fragen der Religionsgeschichte und zu Grundsatzfragen der ökumenischen Arbeit sowie durch Lutherstudien hervorgetreten. 1914 wurde er zum Erzbischof von Uppsala, zugleich als Professor der dortigen Universität berufen. Söderblom hatte wie kaum ein anderer die Ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts in ihren Zweigen: den Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit, die Bewegungen Life and Work wie Faith and Order geprägt. Als Leiter der schwedischen Sektion des Weltbundes und des Episkopats hatte er sich mit Friedensinitiativen während und nach dem Ersten Weltkrieg an die europäische Öffentlichkeit gewandt. Er war Mitglied des Präsidiums der Kirchenkonferenz in Stockholm und in Lausanne, in dieser Funktion und durch sein Wirken in der Fortsetzungsarbeit Life and Work und Faith and Order kämpfte er für die ökumenische Orientierung der Kirchen in Europa und in Nordamerika. Ihm war es zu verdanken, dass die evangelischen Landeskirchen in Deutschland und die lutherischen Denominationen in den Vereinigten Staaten den Weg zur Ökumenischen Bewegung gefunden hatten.