

**Arthur Titius – Theologische Wissenschaft und Kirchenpolitik,
soziales und ökumenisches Engagement zwischen 1890 und 1936**

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines
Doktors der Philosophie

im Fachbereich 01 Erziehungswissenschaft / Humanwissenschaften,
Institut für Evangelische Theologie/Religionspädagogik
der Universität Kassel

vorgelegt von
Heinz-Georg Henning
Künzell

Datum der Disputation (mündliche Prüfung): 27.11.2008

Arthur Titius –Theologische Wissenschaft und Kirchenpolitik, soziales und ökumenisches Engagement zwischen 1890 und 1936

1.1.	Einleitung	1
1.2.	Methodisches Vorgehen	3
1.3.	Lebensdaten bis zum 1. Weltkrieg	5
2.	Titius‘ sozialpolitisches Engagement bis zum 1. Weltkrieg	11
2.1.	Die soziale Lage im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts und die sozialdemokratische Agitation	11
2.2.	Der Beginn der christlich-sozialen Bewegung	13
2.3.	Die Gründung des Evangelisch-sozialen Kongresses	15
2.4.	Der Kongress für Innere Mission und der evangelisch-soziale Kongress	17
2.5.	Erste Konflikte zwischen den „Jungen“ und den „Alten“	20
2.6.	Die Krise des Evangelisch-sozialen Kongresses	21
2.7.	Titius‘ Position in der Aufspaltung und Neuformierung der Christlich-Sozialen Bewegung	26
2.8.	Bewertung Naumanns und Titius‘	29
2.9.	Titius‘ Verteidigung des evangelisch-sozialen Anliegens	31
2.10.	Zwischenbilanz Titius‘ sozialen Engagements	35
2.11.	Die Gründung des Nationalsozialen Vereins	37
2.12.	Polarisierungen, Scheidungen und Auflösung	42
2.13.	Rückblick und Ausblick – Titius‘ Versuch einer vorläufigen Bilanz der christlich-sozialen Arbeit	45
2.14.	Zusammenfassung	52
3.	Titius‘ wissenschaftliche Arbeit bis 1914	54
3.1.	Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart	54
3.2.	Titius‘ Stellung in der neutestamentlichen Wissenschaft	64
3.3.	Frühe systematisch-theologische Arbeiten	65
3.3.1.	Titius‘ rezensierende Arbeiten	66

3.3.2.	Der Ursprung des Gottesglaubens	71
4.	Die Kriegszeit	74
4.1.	Titius' Stellung zu verschiedenen Aspekten des Krieges in dessen Anfangsphase	78
4.2.	Die Kriegsziel-Resolutionen	83
4.3.	Bewertung der Stellung Titius' zum Krieg	85
4.4.	Das Krisenjahr 1917	88
4.5.	Titius auf dem 26. Evangelisch-sozialen Kongress im April 1917	90
4.6.	Positionen und Ereignisse nach der Beendigung des Burgfriedens	96
4.7.	Bewertung der Entwicklung Titius'	99
4.8.	Titius' Ausblick auf die Nachkriegszeit	101
5.	Titius' Rolle in der kirchlichen Neuordnung nach der Novemberrevolution	103
5.1.	Der Neubeginn im November 1918	103
5.2.	Die Erneuerungsbestrebungen in den evangelischen Kirchen	105
5.3.	Titius' Gedanken über die kirchliche Neuorganisation nach den Wirren der Revolution	117
5.4.	Zusammenfassung: Die Arbeit des Volkskirchenbundes	120
5.5.	Titius und die vorbereitenden Maßnahmen zur Neukonsolidierung der Kirche	128
5.5.1.	Die Vorbereitung des Kirchentages	129
5.5.2.	Die Arbeit an den Grundsätzen über Synodalverfassung und kirchliche Wahlen	137
5.6.	Die Verfassungsreform des Evangelischen Oberkirchenrates in Preußen	145
5.7.	Der Kirchentag in Dresden 1919	148
5.8.	Reaktionen auf Titius' Rede	154
5.9.	Der Konflikt um die außerordentliche verfassungsgebende Kirchenversammlung	163
5.10.	Titius' Rückblick auf die Neugestaltung der kirchlichen Verhältnisse	171

5.11.	Die Theologen, die Kirche und die Republik	174
5.12.	Bilanz der Umbruchphase	179
6.	Titius' kirchliches und kirchenpolitisches Wirken in der Weimarer Zeit - seine Mitarbeit im Deutschen Evangelischen Kirchengausschuss, bei den Deutschen Evangelischen Kirchentagen und sein Beitrag für die ökumenische Öffnung der deutschen evangelischen Kirchen	184
6.1.	Die Bewegung für praktisches Christentum	186
6.1.1.	Belastete Anfänge	187
6.1.2.	Erste Schritte	191
6.1.3.	Titius' inhaltliche Vorarbeiten für die Konferenz in Stockholm - der Deutsche Evangelische Kirchentag zu Bethel 1924 und der Evangelisch-soziale Kongress in Halle 1925	192
6.1.4.	Die Stockholmer Konferenz	197
6.1.4.1.	Titius' thematischer Beitrag in Stockholm	197
6.1.4.2.	Konturen des sozialwissenschaftlichen Instituts in Stockholm	198
6.1.4.3.	Titius' weiteres Ringen um das sozialwissenschaftliche Institut	200
6.1.5.	Die Kriegsschuldfrage	205
6.1.6.	Zusammenfassung	209
6.2.	Titius' Mitarbeit in der Bewegung „Glaube und Kirchenverfassung“	212
6.3.	Der Kirchentag in Königsberg und Titius' Verhältnis zu Volkstum, Nation und Staat	220
6.4.	Titius' Mitarbeit an der Abrüstungsfrage	226
6.5.	Titius' Beiträge zu den sozialen Fragen und seine Mitarbeit im Evangelisch-sozialen Kongress nach der Stockholmer Konferenz	232
6.6.	Weitere wissenschaftliche Beiträge	237
6.7.	Zusammenfassung	239
7.	Titius in den Krisenjahren der Weimarer Republik und in den frühen Jahren des Nationalsozialismus	242
7.1.	Die beginnende Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus	242
7.1.1.	Der Evangelisch-soziale Kongress und die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus	242

7.1.2.	Titius' grundsätzliche Positionsbestimmung im Sammelband „Die Kirche und das Dritte Reich“	245
7.1.3.	Der Deutsche evangelische Kirchenausschuss und der Nationalsozialismus	251
7.1.4.	Die Auseinandersetzung mit „arttreuen Glaubenspositionen“	263
7.1.5.	Titius in der Diskussion zur Stellung des Evangelisch-sozialen Kongresses zum Nationalsozialismus nach der Machtergreifung	268
7.1.6	Die Bedeutung der Rasse für die Ausprägung der Religion	272
7.1.7.	Zusammenfassung	276
7.2.	Titius' Stellung im deutschen Kirchenkonflikt	276
7.2.1.	Der deutsche Kirchenkonflikt auf der ökumenischen Konferenz zu Fanö 1934	276
7.2.2.	Titius' Befriedigungsbemühungen im Kirchenkampf	283
8.	Letzte Schriften und Tod - Dialektische Theologie, Rasse und Glaubensgewissheit	291
9.	Titius' Bedeutung für die Theologie und die Kirche seiner Zeit	297
10.	Literatur	310
11.	Erklärung	337

Vorwort

Mein Dank gilt den Herren Prof. Dr. Christoph-Jochen Kaiser und Prof. Dr. Tom Kleffmann, die sich der Mühe unterzogen haben, meine Arbeit über Arthur Titius zu begutachten. Herr Prof. Dr. Kaiser hat mir manch wertvollen Hinweis gegeben, um diese Arbeit zu einem guten Ende zu bringen. Die Gespräche mit ihm waren immer erleuchtend. Herzlich denken möchte ich auch Herrn Prof. Dr. Heinemann, der mich motiviert hat, nach einer längeren Pause die Fertigstellung dieser Arbeit doch noch anzustreben. Seinen ermutigenden Argumenten konnte ich mich nicht entziehen. Schließlich danke ich Herrn Prof. Dr. em. Matthias Kroeger, der mir die Liebe zur Kirchengeschichte in seiner sehr besonderen Herangehensweise nahe gebracht und mir die Begeisterung für die Theologie ins Herz gepflanzt hat. Nicht vergessen möchte ich all jene, die mir geduldig und zuverlässig die Akten, Schriften und Bücher in den zahlreichen Bibliotheken und Archiven beschafft haben und dabei immer freundlich geblieben sind. Insbesondere das Team in der Landeskirchlichen Bibliothek in Kassel möchte ich an dieser Stelle nennen. Ihnen allen für ihre freundliche Unterstützung und große Geduld herzlichen Dank.

Heinz-Georg Henning

Künzell, im Juli 2012

Arthur Titius – Theologische Wissenschaft und Kirchenpolitik, soziales und ökumenisches Engagement zwischen 1890 und 1936

1.1. Einleitung

Im Folgenden sollen Studien zum Werk und Leben von Arthur Titius (28. Juli 1864 - 7. September 1936) vorgelegt werden. Dabei scheinen einige Punkte, die in seinem Leben und Werk zusammentreffen, eine Beschäftigung mit Arthur Titius besonders nahe zu legen.

Zum einen stand Titius in einer engen Beziehung zur religionsgeschichtlichen Schule und hat in der ersten Zeit seines wissenschaftlichen Wirkens am Neuen Testament gearbeitet. Insbesondere befasste er sich mit einer Analyse des theologischen Begriffs der Seligkeit. In der Frage nach der Seligkeit sah er im Vorwort seines neutestamentlichen Hauptwerks die „Haupt- und Kardinalaufgabe“ der evangelischen Theologie. Von der rechten Interpretation dieses Begriffs versprach er sich sowohl die Rückkehr der von der Kirche entfremdeten Arbeitermassen, als auch eine Wiedergewinnung der Intellektuellen. Damit hat Titius seinem weiteren Wirken entscheidende Schwerpunkte vorgegeben. Denn diese Einsicht führte ihn zum einen zu einer engagierten Mitarbeit im Evangelisch-Sozialen Kongress, später auch mit Friedrich Naumann im National-Sozialen Verein. Seine Beschäftigung mit den sozialen Problemen seiner Zeit beschränkte sich aber nicht nur auf eine akademische Auseinandersetzung, sondern führte ihn bis hin zu praktischer Solidarität in verschiedenen Streiksituationen seiner Umgebung. Die Arbeit im ESK begleitete ihn von den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts bis in die Zeit des Nationalsozialismus.

Nach dem Zusammenbruch des landesherrlichen Kirchenregiments am Ende des Ersten Weltkrieges versuchte er, seinen Beitrag zum Umbau der deutschen Kirchen zu Volkskirchen zu leisten, auch dies durchaus von dem Impuls getrieben, die ‚Massen‘ zu einem Verbleib in der Kirche bzw. zu einer Rückkehr zu ihr zu bewegen. In ‚wahren Volkskirchen‘, die sich ihre Leitungen durch einen Urwahlprozeß selbst geben sollten, sah er die kirchenpolitische Konsequenz des Ersten Weltkrieges und der Vorkriegszeit. Mit seinem Engagement für Völkerversöhnung, Abrüstung und den Völkerbund hat er bei dem ersten großen öffentlichen Treffen der evangelischen Kirchen nach dem weltumspannenden Waffengang mit dem Krieg und seinen Begleitumständen im September 1919 sehr mutig abgerechnet.

Auch sein ökumenisches Engagement kann vor dem Hintergrund der Völkerversöhnung verstanden werden. Titius sah die Kirchen in der Verantwortung, hier entscheidende Schritte zu gehen und aus dem Geist des Evangeliums zum Abbau der Gegensätze zwischen den Völkern

beizutragen. Darum widmete er sich als Mitglied des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses, dem er nach dem ersten Deutschen Evangelischen Kirchentag 1919 in Dresden angehörte, mit großer Ausdauer und forschendem Zugriff auf die anstehenden Probleme den ökumenischen Fragen. Als der weitaus größte Teil der evangelischen Kirche nach dem Ersten Weltkrieg noch in trotziger Isolation verharrte und verbleiben wollte, hatte Titius schon mit anderen Theologen und Kirchenführern Perspektiven der Ökumene entworfen, aufgegriffen und für sie geworben. Sein energischer Einsatz für das Zustandekommen einer sozialwissenschaftlichen Zeitschrift mit dem Titel „Stockholm“ und für das ökumenische sozialwissenschaftliche Institut als permanente Einrichtung der Stockholmer Bewegung war für die dauerhafte Etablierung der ökumenischen Idee nach der ersten großen ökumenischen Versammlung 1925 in Stockholm von entscheidender Bedeutung für den weiteren Verlauf der Ökumene.

Aber Titius war auch an der Rückgewinnung der Intellektuellen gelegen. Deren Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche waren durch die Fortschritte der Naturwissenschaften und durch die vermeintlichen weltanschaulichen Implikationen in besonderer Weise angefochten. Darum hat sich Titius mit großem Eifer und einer Fachkenntnis, die Ihresgleichen sucht, mit den Fragen der modernen Naturwissenschaft beschäftigt, um sie als Theologe zu durchdenken. Wie nur sehr wenige andere Theologen seiner Zeit hat sich Titius mit dem Thema ‚Naturwissenschaft und Theologie‘ auseinandergesetzt. Allerdings kann diesem Aspekt, der in der gebotenen Ausführlichkeit dargelegt werden muss, in dieser Arbeit nicht nachgegangen werden. Er verdient eine eigene Darstellung, wenn eine sachgemäße Einordnung seines Denkens und eine redliche Auseinandersetzung mit seiner Position geleistet werden soll.

Die Beschäftigung mit Titius ist also darum fruchtbar, weil er sich Zeit seines Lebens an vielen entscheidenden Schnittstellen der neueren Geschichte und Kirchengeschichte mit persönlichen Initiativen engagiert hat oder in anderer Weise beteiligt war, um den Gang der geschichtlichen Ereignisse in seinem Sinne zu beeinflussen. Dazu gehört auch – wenn auch weniger glücklich – sein Bemühen in einer besonders brisanten Phase des Kirchenkampfes durch eine eigene Befriedungsinitiative die erstarrten Fronten zwischen den Deutschen Christen und der Bekennenden Kirche aufzuweichen.

Mit Adolf von Harnack und Hermann Schuster gab Titius 1910 die Theologische Literaturzeitung heraus. Nach von Harnacks Ausscheiden fungierten Titius und Schuster ab 1911 für ein weiteres Jahrzehnt als Herausgeberduo. 1928 begründete er zusammen mit Georg Wobbermin¹ die Zeitschriftenreihe „Studien zur systematischen Theologie“, die bei Vandenhoeck und

¹ Wobbermin, Ernst Gustav Georg (1869 – 1943) studierte in Halle und Berlin Evangelische Theologie vor allem bei A. v. Harnack und J. Kaftan. 1898 habilitiert er sich für Systematische Theologie und Religionsphilosophie in Berlin und las dort als Privatdozent bis 1906. 1907 wurde er nach Breslau berufen. 1915 folgte er Troeltsch

Ruprecht in Göttingen verlegt wurde.² Alle genannten Aspekte drängen zu einer Beschäftigung mit Arthur Titius und lassen das großartige Profil seines wissenschaftlichen Denkens und seines kirchenpolitischen Verhaltens als noch heute bedenkenswert erscheinen. Darum zählt Titius zu den liberalen Theologen, deren Werk und Wirkung durch die nur selektive Wahrnehmung in der theologischen Diskussion nach 1945 zu Unrecht und fast vollständig bis heute in Vergessenheit geraten ist.³

1.2. Methodisches Vorgehen

Wolfes hebt als zentrales Charakteristikum der liberalen Theologie hervor, „dass sich in ihr die Begegnung von protestantischer Theologie und moderner Welt vollziehe. „Sie stellt den Versuch dar, die geistige und weltanschauliche, die soziale und politische Dimension der modernen Lebenswirklichkeit mit den Mitteln einer religiös bestimmten Weltdeutung theologisch adäquat zu erfassen.“ Diese Untersuchung versucht, den Protagonisten als liberalen Theologen in seinen jeweiligen historischen und kirchenpolitischen Zusammenhängen einzuzeichnen, um darin seine besonderen Positionen, Handlungen und Initiativen zu beschreiben. Sie folgt daher dem zeitlichen Ablauf seines Wirkens. Dabei ist dem Verfasser bewusst, dass sich Titius' Beschäftigung mit einzelnen Themen oder Engagements sich nicht wie abgeschlossenen Einheiten strikt hintereinander aufreihen lassen. Selbstverständlich durchdringen und überlappen sich Fragestellungen und seine Mitarbeit in Organisationen und Gremien in vielfältiger Weise und sind nicht so klar zeitlich voneinander abgrenzbar, wie es der Aufbau dieser Arbeit nahelegen scheint. Dennoch hat der Verfasser dieser Anlage der Untersuchung gegenüber allen anderen Alternativen den Vorzug gegeben, weil er überzeugt ist, dass Titius' beachtenswertes Profil nur auf diese Weise klar herausgearbeitet werden konnte. Diese Vorgehensweise kann zugleich davor schützen, Titius Denken und Handeln allein aus heutiger Perspektive und mit dem Wissen eines heute lebenden und urteilenden Menschen zu be-

auf seinen Lehrstuhl in Heidelberg. Nach dem Ersten Weltkrieg und dem Zusammenbruch der Monarchie in Deutschland brauchte er lange, um sich politisch neu zu orientieren. Schließlich landete er politisch im „Bund der Aufrechten“, einer antidemokratischen, monarchistischen und antisemitischen Gruppierung (Wolfes, *Protestantische Theologie*, S. 290 u. 294 - 297). 1922 wird er Nachfolger von Titius in Göttingen. Durch eine ministerielle Sondererlaubnis lehrt er ab 1935 jenseits der Altersgrenzenbeschränkung in Berlin als Nachfolger Lüttgers, während ihm E. Hirsch in Göttingen folgte. Mit Bultmann lieferte er sich eine Auseinandersetzung über die Einführung des Arierparagraphen in der Kirche, die er theologisch und kirchenrechtshistorisch für problematisch hielt, aus rassepolitischen Gründen aber befürwortete. Vgl. BBKL, Bd. XIII, 1998, Sp. 1455 – 1462.

² Darin boten die beiden, die sich seit gemeinsamen Studienzeiten bei Julius Kaftan kannten, ihren Schülern ein Forum, um mit Publikationen an die Öffentlichkeit zu treten. Matthias Wolfes, *Protestantische Theologie und moderne Welt. Studien zur Geschichte der liberalen Theologie nach 1918*, Berlin, New York, S. 301.

werten. Die Einbeziehung der historischen und kirchenpolitischen Kontexte bewahrt hier vor allzu naiven Urteilen. Gleiches gilt für theologische Denkmuster und Positionen. Auch hier besteht die Gefahr, aus der historischen Distanz in eine Haltung zu geraten, die die tatsächlichen Handlungsoptionen, Plausibilitäten, Selbstverständlichkeiten und Paradigmen der jeweiligen historischen Kontexte zu sehr vernachlässigen und darum auf der Basis heutiger Kenntnisse und auf die historischen Ereignisse zurückblickend zu Urteilen zu kommen, die den damals handelnden Personen nicht gerecht wird. Insbesondere sollte bedacht werden, auf welches virulente Problem, welche Krise, welche offene Frage mit einem bestimmten Denkansatz, einer Position oder mit der Realisierung einer bestimmten Handlungsoption reagiert wird. Denn mit den eingenommenen Optionen sollte ja Herausforderungen bewältigt werden, die von den damals Handelnden als drängend und belastend empfunden wurden.

An solchen Herausforderungen war die Zeit, in der Arthur Titius als Theologieprofessor öffentlich wirkte, außerordentlich reich, insbesondere die Jahre von 1914 bis zu seinem Tode im Jahr 1936. Nicht nur die kontroverse theologische Debatte, sondern auch die antihistorische Liberalismuskritik der Nachkriegszeit, insbesondere ihre demokratiefeindlichen Teile, setzten die liberale Theologie und ihre bürgerlich-liberalen Wertentscheidungen unter starken Druck. Daher musste die liberale Theologie einerseits ihre Kontinuität zur neuprotestantischen Theologietradition herausstellen, andererseits diese Traditionsbestände auf ihre Leistungsfähigkeit für eine modernitätsoffene Glaubensauslegung hin befragen.⁴

Insofern präsentiert diese Darstellung Arthur Titius als einen liberalen Theologen, der auch „nach dem Ersten Weltkrieg die zentralen methodischen und sachlichen Fragestellungen der liberalprotestantischen Theologietradition“ mit dem theologischen „Selbstverständnis vom Bewußtsein eines Kontinuitätsverhältnisses gegenüber dieser Tradition“⁵ fortgeführt hat.

Schließlich muss auch bedacht werden, dass sich seine Wirkung selbstverständlich nur im Zusammenhang der Institutionen, in denen er führend oder prominent mitarbeitete, entwickeln konnte. Erst durch seine Mitgliedschaften, Funktionen und Ämter konnten seine Ideen einen weiten Entfaltungsraum gewinnen, im Fall seines ökumenischen Engagements mit weltweiten Konsequenzen.

Insgesamt muss man sagen, dass es in den Gesamtdarstellungen der Kirchengeschichte des letzten Jahrhunderts nicht gelungen ist, die Bedeutung der Vertreter der Liberalen Theologie und ihres Wirkens in der Zeit der Weimarer Republik bis in die Nachkriegszeit angemessen zu dokumentieren. Auch Werke, die sich zum Ziel gesetzt haben, wichtige theologische Den-

³ Matthias Wolfes, *Protestantische Theologie*, S. 6. Wolfes nennt Titius hier im Zusammenhang mit anderen liberalen Theologen wie Herrmann Mulert, Otto Ritschl, Wilhelm Schubring und Heinrich Weinel.

⁴ Matthias Wolfes. *Protestantische Theologie*, S. 16

ker und kirchenpolitisch engagierte Männer und Frauen dieser Zeit in ihrem Wirken zu skizzieren, lassen die liberalen Vertreter oft aus oder scheinen ihr Wirken für unbedeutend zu halten. Damit bleiben solche Darstellungen notwendigerweise unvollständig.⁶ Mit dieser Arbeit über Arthur Titius soll diese Lücke wenigsten zu einem kleinen Teil ausgefüllt werden.

1.3. Lebensdaten bis zum 1. Weltkrieg

Arthur Titius⁷ wurde am 28.7.1864 in Sendsberg in Ostpreußen geboren. Er war der zweite Sohn der kirchlich verbundenen Familie Titius. Sein Vater Emil war Schulrektor und Predigtamtskandidat, seine Mutter Minna, geb. Hensel, Pfarrerstochter. Mit elf Jahren verlor er seinen Vater, bald darauf auch seine Mutter. Eine Tante nahm sich seiner an. Er besuchte das Gymnasium in Königsberg und studierte dort ab 1883 Theologie und Philosophie. Ab dem 5. Semester setzte er sein Theologiestudium in Berlin fort. Für Berlin hatte er Empfehlungsschreiben für die Professoren J. Kaftan⁸ und B. Weiß⁹, den Vater des Neutestamentlers Johannes Weiß, der seit 1880 im Kultusministerium nebenamtlich zuständig für Personalangelegenheiten der Evangelisch-Theologischen Fakultäten war.¹⁰ So berichtet Weiß, der auch im Centralausschuß für Innere Mission engagiert war, aus dem Jahr 1885, dass A. Titius und A. Bonus als „Freitischler“ jeweils mittwochs zu Gast waren und nennt sie „zwei hochbegabte Studenten..., die sich aus kargen Verhältnissen heraus den Weg zu hohen Zielen bahnten, und mit denen es oft sehr anregende theologische Gespräche ergab.“¹¹ Dass sich Titius in den ersten Jahren seines Schaffens mit dem Neuen Testament befasste und ebenfalls an den sozialen

⁵ Matthias Wolfes, *Protestantische Theologie*, S. 14.

⁶ Matthias Wolfes, *Protestantische Theologie*, S. 15, besonders Anm. 6 und 7.

⁷ Zum Folgenden vgl. Georg Wobbermin, *Arthur Titius. Ökumenische Theologie zur Befriedung der Kirche. Eine Gedenkrede*. Berlin 1937, S. 5ff.

⁸ Kaftan, Julius Wilhelm Martin (1848 -1926), war Privatdozent in Leipzig, ab 1874 Professor in Basel für Dogmatik und Ethik. 1883 übernahm er den früheren Lehrstuhl Schleiermachers von seinem Vorgänger Isaak August Dorners. 1890 beteiligte er sich an der Gründung des ESK und hielt sich eine Zeit lang zur Vereinigung der Freunde der Christlichen Welt. Ab 1904 bis kurz vor seinen Tod war er Mitglied des EOK der altpreußischen Kirche, zuletzt deren geistlicher Vizepräsident. Im deutschen Evangelischen Kirchenbund leitete er den Sozialen Ausschuss. Vgl. BBKL, Bd. XIV, 1998, Sp. 1128 – 1133.

⁹ Karl Philipp Bernhard Weiß (1827 – 1918) studierte in Königsberg, seiner Heimatstadt, in Halle und Berlin Theologie und legte 1848 und 1849 das 1. und 2. Theologische Examen ab, wurde 1852 in Jena in absentia promoviert, habilitierte sich im gleichen Jahr und begann seine Lehrtätigkeit in Königsberg als Privatdozent. 1861 wurde er Divisionspfarrer in Königsberg, 1862 erhält er die theologische Doktorwürde der Universität Königsberg, im folgenden Jahr einen Ruf an die Universität Kiel. 1877 erhält er einen Lehrstuhl für Neutestamentliche Theologie in Berlin, den er bis 1910 behielt. Gleichzeitig wurde er in das Brandenburgische Konsistorium berufen und 1880 zum Oberkonsistorialrat befördert. Darüber hinaus engagierte er sich an leitenden Positionen für die Innere Mission. Vgl. BBKL, Bd. XIII, 1998, Sp. 666 – 672.

¹⁰ Hansgerhard Weiß (Hrsg.), *Bernhard Weiß. Aus neunzig Lebensjahren 1827 - 1918*, Leipzig 1927, S. 176. Hansgerhard Weiß bemerkt im Vorwort der Biographie, dass Titius das Manuskript vom theologischen Standpunkt überprüft habe, um Ungenauigkeiten und Irrtümern vorzubeugen (ebd. S. 8.).

Fragen seiner Zeit regen Anteil nahm, mag auch durch diese Bekanntschaft beeinflusst sein. Bei seiner ersten Begegnung mit J. Kaftan bekannte Titus, dass er ebenfalls Professor werden wolle.¹²

In Berlin wurde Titus 1890 zum Lic. theol. promoviert. Er war dort Schüler von Julius Kaftan.¹³ Ein Jahr später gelang sein zweiter Habilitationsversuch in Berlin. Als Titus den ersten Teil seines Werkes über die Seligkeit publizierte, wurde öffentlich über seine angeblich „dürftige“ Habilitationsschrift geredet. Julius Kaftan war darüber verärgert und berichtete seinem Bruder Theodor Kaftan¹⁴, dass Titus einen ersten Habilitationsversuch mit einer Schleiermacherarbeit in Greifswald auf Anregung von Althoff¹⁵ gemacht habe. Cremer¹⁶ habe ihn jedoch „abgewimmelt“, weil, wie Kaftan meint, Titus’ Schleiermacherarbeit nicht mit Plato begonnen habe. In Berlin habe man die Schrift jedoch als genügend anerkannt.¹⁷

Im gleichen Jahr, also im Jahr 1891, wurde er Privatdozent in Berlin. In dieser Zeit besuchte auch sein späterer Weggefährte Adolf Keller seine Lehrveranstaltung. Sie teilten ihr Interesse an sozialen Fragen, das auch später, als sie gemeinsam in der ökumenischen Bewegung mitarbeiteten und sie voranzutreiben suchten, noch einen gewichtigen Themenschwerpunkt darstellte.¹⁸ Als Titus im Spätherbst 1895 eine außerordentliche Professur für Neues Testament in Kiel bekam und nach Kiel übersiedelte, trat er in den Gesichtskreis von Theodor Kaftan. Er mokierte sich darüber, dass Titus trotz seines geringen Gehaltes und seiner noch unsicheren Position zu heiraten beabsichtigte. Julius Kaftan zeigte in einem Schreiben an seinen Bruder Verständnis für diese Absicht und gab zu bedenken, „daß es kaum einen anspruchsloseren Menschen geben kann als ihn <Titius>, wenn es sein muß - bis zu gelindem Hungern und

¹¹ ebd. S. 192.

¹² Georg Wobbermin. Arthur Titus. Ökumenische Theologie zur Befriedung der Kirche. Eine Gedenkrede. Berlin 1937, S. 6.

¹³ R. Kurz rechnet Titus zur zweiten Generation der Ritschlianer, die besonders durch Kaftans Theologie zum Thema Religion als Grundbegriff ihres theologischen Denkens gelangt seien. Vgl. R. Kurz, Nationalprotestantisches Denken in der Weimarer Republik. Voraussetzungen und Ausprägungen des Protestantismus nach dem Ersten Weltkrieg in seiner Begegnung mit Volk und Nation, Gütersloh, München 2007, S. 304 und 308 – 311.

¹⁴ Theodor Kaftan war Generalsuperintendent für Schleswig und wohnte in Kiel, so dass er in der Zeit von 1895 bis 1906, Titus’ Zeit in Kiel, dessen Wirken verfolgen und beurteilen konnte. Der Briefwechsel der Brüder Kaftan ist für die Einschätzung der Persönlichkeit Titus’ aufschlussreich. W. Göbell, Kirche, Recht und Theologie in vier Jahrzehnten. Der Briefwechsel der Brüder Theodor und Julius Kaftan, 2 Bände, München 1967.

¹⁵ Althoff war damals Geheimer Oberregierungsrat im preußischen Ministerium für geistliche Angelegenheiten. Althoff hatte ab Sommer 1882 das Referat für Personalien der theologischen Fakultäten inne, sein Korreferent ist Bernhard Weiß (Hansgerhard Weiß (Hrsg.), Bernhard Weiß. Aus neunzig Lebensjahren 1827-1918, Leipzig 1927, S. 182).

¹⁶ Hermann Cremer (1834-1903) wurde vor allem durch A. Tholuck und J. T. Beck als Theologe geprägt, zunächst Pfarrer in der Nähe von Unna, später Professur für Systematische Theologie in Greifswald, kirchenpolitisch aktiv, Haupt der Greifswalder Schule (W. Lütgert, E. Schaeder, J. Kögel, K. Bornhäuser, sozialpolitisch stand er A. Stoecker nahe, kirchenpolitisch gehörte er der „Positiven Union“ an. Art. Cremer, Hermann, in: BBKL, Bd. 1, Hamm 1990, Sp.1158f.

¹⁷ W. Göbell, Kirche, Recht und Theologie in vier Jahrzehnten. Der Briefwechsel der Brüder Theodor und Julius Kaftan, 1. Bd., München 1967, Brief vom 14.5.1896. Titus habilitierte sich am 6. Juni 1891 in Berlin.

¹⁸ M. Jehle-Wildberger, Adolf Keller (1872 – 1963). Pionier der ökumenischen Bewegung, Zürich 2008, S. 38.

Frieren.“¹⁹ Titius predigte dann auch bald in Kiel und Theodor Kaftan schilderte seinem Bruder seinen Eindruck von dieser Predigt. Danach predigte er „zu langsam und zu lange“. Man sei jedoch teilweise sehr eingenommen von Titius’ Predigt gewesen, zum Teil aber auch indifferent. Eine Bekannte Kaftans habe die Predigt vom Inhalt sehr gelobt, Titius’ Aussehen aber mit dem eines „Räuberhauptmanns“ verglichen. Theodor Kaftan nahm Titius daraufhin in Schutz und sagte, dass er wohl eher wie „Johannes der Täufer in Gebhardtscher Auffassung“ aussehe²⁰. Weiter berichtete Theodor Kaftan in diesem Brief von einigen gesellschaftlichen Ungeschicklichkeiten, die Titius angeblich begangen habe. So wollte er zu unpassender Zeit den Konsistorialpräsidenten Chalybäus aufsuchen und als er diesen morgens um 9 Uhr nicht antraf, dessen Frau besuchen, was diese ablehnte. Dann beabsichtigte er seinen Amtseid vor den kirchlichen statt vor den staatlichen Behörden abzulegen. Theodor Kaftan beruhigte seinen Bruder mit dem Hinweis, dass O. Baumgarten²¹ sich Titius’ hilfreich annehme. Julius Kaftan stellte diese Gerüchte über Titius’ gesellschaftliche Fehltritte in einem der nächsten Briefe klar und zeigte, dass diese Ereignisse z. T. falsch dargestellt wurden und gab zu bedenken, dass Titius noch keine 48 Stunden in Kiel war, als diese Dinge passierten. Allerdings räumte er auch ein, dass Titius in Formsachen weniger geschickt sei, als andere junge Männer. Dieser etwas ursprüngliche Wesenszug Titius’, der vielleicht manchmal die traditionellen Formen der Theologenschaft unbeachtet ließ, kam auch in dem Spitznamen, den Theodor Kaftan Titius gibt, gut zum Ausdruck. Er spricht seinem Bruder gegenüber von „deinem Sohn Ursus Titius“²², worin eine Anspielung auf dessen äußere Erscheinung und eine gewisse Unbeholfenheit zu sehen war. Kurz darauf heiratete er die ebenfalls aus Ostpreußen stammende Emma Brandstätter. Sie war eine gebildete und engagierte Frau.²³ Mehrere Male war sie als Teilnehmerin des Evangelisch-sozialen Kongresses verzeichnet, auf dem sie auch in die Debatten eingriff. Im Titius-Nachlass finden sich einige offensichtlich von ihr verfasste Manuskripte vorwiegend zu Frauenthemen.

¹⁹ ebd., Brief vom 24.11.1895. Titus mietete als Student in Berlin ein Zimmer ohne Ofen. Auf die Frage, ob er bei großer Kälte nicht friere, antwortete er, „er habe nichts gemerkt, er habe ja immer zu arbeiten.“ Zit. nach: Georg Wobbermin, Arthur Titius. Ökumenische Theologie, S. 6.

²⁰ ebd., Brief vom 25.12.1895. E. von Gebhardt (1838 - 1925) war Maler und Lehrer an der Akademie in Düsseldorf. Er schuf eine Reihe von Bildern mit religiösen Motiven, z. B. die Wandbilder im Predigerseminar Loccum.

²¹ Baumgarten, Otto, (1858 – 1934), studierte in Straßburg, Göttingen und Zürich. Bis 1887 war er im badischen Kirchendienst. 1888 habilitierte er sich in Halle. Nach einer kurzen Zeit als Privatdozent in Berlin und gleichzeitig a. o. Professor in Halle lehrte er von 1894 bis 1926 in Kiel praktische Theologie. Gleichzeitig war er Universitätsprediger. Er war ein führender Kopf des Kulturprotestantismus, Mitbegründer des ESK und von 1912 – 1924 dessen Vorsitzender. Vgl. BBKL I, 1990, Sp. 422-423.

²² ebd., Briefe vom 25.12.1895, vom 2.4. 1896 und vom 22.2.1897.

²³ In Kiel hat sich Emma Titius sozial engagiert, sodass bei Titius’ Wechsel nach Göttingen im Jahr 1906 der Weggang des ‚sozialen Ehepaares‘ bedauert wurde. Vgl. dazu: Georg Wobbermin. Arthur Titius. Ökumenische Theologie, S. 6.

Titius' soziales Engagement spielte auch eine Rolle in dem Streit, der im Wintersemester 1898 an der Theologischen Fakultät in Kiel darüber entbrannte, ob Titius für die Neubesetzung des systematischen Lehrstuhls in Frage komme. Die Brüder Kaftan nahmen in dieser Auseinandersetzung unterschiedliche Standpunkte ein. Die Fakultät hatte seit ihrer Gründung das Recht, Besetzungsvorschläge zu unterbreiten. Konnte sich die Fakultät nicht einigen, gab das begleitende Gutachten des Kurators²⁴ der Universität den Ausschlag das neben charakterlicher und wissenschaftlicher Qualifikation auch die fakultäts- und kirchenpolitische Bedeutung bedachte. Es war zur Regel geworden, dass der Minister diesem Gutachten fast immer folgte.²⁵ Während Theodor Kaftan eine „Revolution“ in der Schleswig-holsteinischen Kirche befürchtete, wenn Titius ernannt würde, bedauerte Julius Kaftan, dass sich sein Bruder nicht für Titius eingesetzt habe, nannte dessen Gründe für seine ablehnende Haltung „kurzsichtig“ und fragte: „Was ist mehr zu wünschen, als ein Mann, der durch seine innige Frömmigkeit und charaktvolle Persönlichkeit Ähnliches in den jungen Leuten weckt und pflanzt?“ Titius wirke enorm erzieherisch und sei eine Nuance positiver als er selbst.²⁶ Theodor Kaftan verteidigte seine ablehnende Haltung mit dem Hinweis, dass nach seiner Auffassung Titius national-soziale Agitation nicht mit der Stellung eines Theologieprofessors zu vereinbaren sei.²⁷ Auch O. Baumgarten geht in seinen Lebenserinnerungen auf die Ereignisse um die Berufung Titius' ein. Er berichtet, dass der ehrwürdige Senior der Fakultät²⁸ auf dem Sterbebett gegenüber dem Kurator Titius als seinen Nachfolger gewünscht habe. Baumgarten unterstützte diesen Wunsch, denn er sah in Titius außer einem qualifizierten Mann vor allem „eine ganz frische, ursprüngliche und willensstarke Persönlichkeit.“²⁹ Auch der damalige Dekan der Fakultät, von Schubert, unterstützte Titius. Ihre Wahl fassten Baumgarten und von Schubert in dem Urteil zusammen, dass Titius „als Vertreter eines ebenso streng wissenschaftlichen wie kritisch besonnenen und immer auf positiven Aufbau gehenden Standpunkts, der zudem von großer religiöser Wärme getragen ist, für würdig gelten <kann>, in das Erbe des verstorbenen Nitzsch einzutreten, und für geeignet, der lutherischen Landeskirche mit Frucht und Segen zu

²⁴ Der Kurator ist ein Vertreter des preußischen Staates an preußischen Universitäten mit Aufsichtsfunktion ähnlich einem Rektor.

²⁵ Jendris Alwast, Baumgarten im Kreise seiner Fakultätskollegen an der Theologischen Fakultät der Christian – Albrecht - Universität zu Kiel, Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, Reihe II, Bd. 41, 1986, S. 41.

²⁶ W. Göbell, Kaftan-Briefwechsel, Brief vom 15.1.1899. Wobbermin berichtet, dass für Titius die „starke aktive Teilnahme am kirchlichen Leben charakteristisch war“, ebenso wie sein kameradschaftlicher Umgang mit den Studenten. Georg Wobbermin. Arthur Titius. Ökumenische Theologie, S. 5.

²⁷ ebd., Brief vom 26.1.1899.

²⁸ Gemeint ist Friedrich August Berthold Nitzsch, der am 21.12.1898 in Kiel starb, wo er Systematische Theologie gelehrt hatte.

²⁹ O. Baumgarten, Meine Lebensgeschichte, Tübingen 1929, S. 100.

dienen.³⁰ Ein Gegengutachten von Klostermann und Mühlau sprach sich für Lütgert und E. Schäder³¹ aus. Konsistorialpräsident Chalybäus, der Kurator der Universität, schloss sich getreu dem Wunsch des sterbenden Nitzsch in seinem Gutachten Baumgarten und von Schubert an, erwähnte auch eine Kandidatur Titius' als Vertrauensmann des National-sozialen Vereins im 7. Wahlkreis Schleswig-Holsteins.³² Im Jahr 1899 wurde dennoch Schäder als Nachfolger von Nitzsch berufen. Baumgarten machte sich in diesem Zusammenhang wegen seiner Gutmütigkeit Vorwürfe, weil er Titius mit den anderen Kollegen nicht durchgesetzt habe und bekannte später, dass er den Verlust Titius' nie verwunden habe.³³

Die enge Verbundenheit zwischen Baumgarten und Titius machte sich auch an der Auseinandersetzung um den Kleinen Katechismus deutlich. Baumgarten setzte sich intensiv mit der dritten Auflage der Katechismus-Auslegung von Th. Kaftan auseinander und rief damit Empörung in den Reihen der Geistlichkeit hervor. Schon vorher, im Januar 1901 war es zwischen Th. Kaftan und O. Baumgarten zum Bruch gekommen, als dieser die „Befreiung der Christenheit aus der Knechtung unter das Urchristentum und die Reformationstheologie“ als ein ihm wesentliches Ziel bezeichnete. Als Baumgarten dann in 15 Folgen zwischen September und Dezember 1901 die Katechismus-Auslegung Kaftans einer deutlichen Kritik unterzog, wurde der Konflikt zwischen der eher konfessionell-konservativen Mehrheit und der „modernen“ bzw. „liberalen“ Minderheit in Schleswig-Holstein öffentlich.³⁴ In einem Brief an seinen Bruder bedauerte Th. Kaftan, dass Titius Baumgarten in diesem Konflikt „den Schild“ halte.³⁵ Die Auseinandersetzung zwischen der konfessionell-konservativen Mehrheit und der „modernen“ Richtung fand ihr Vorspiel in dem Streit um eine neue Kirchenzeitung für Schleswig-Holstein. Nachdem die Redigierung des Schleswig-Holstein-Lauenburgischen Kirchen- und Schulblattes von den „Liberalen“ als unzumutbar empfunden wurde, verlangte man eine Öffnung des Blattes auch für die liberale Richtung. Anderenfalls wollte man eine eigene Kirchenzeitung herausgeben. Während der Verhandlungen um diese Öffnung sorgten Baumgarten und Titius dafür, dass das Projekt einer neuen Zeitschrift zunächst gestoppt wurde. Als die Öffnung schließlich scheiterte, entstand im September 1900 das „Schleswig-Holsteinische

³⁰ J. Alwast, Baumgarten, S. 42.

³¹ Erich Schaefer (1861 – 1936), systematischer Theologe, studierte in Berlin und Greifswald, lehrte in Greifswald, Königsberg, Göttingen, Kiel und von 1918 bis zur Emeritierung in Breslau. Seine theozentrische Kritik richtete sich gegen den seit Schleiermacher favorisierten anthropologischen Ansatz, insofern in gewisser Weise Wegbereiter der dialektischen Theologie. Art. Schaefer, Erich, in: BBKL, Bd. VIII, Herzberg, 1995, Sp. 1508f.

³² J. Alwast, Baumgarten, S. 42.

³³ O. Baumgarten, Lebensgeschichte, S. 100

³⁴ Zur Auseinandersetzung um die Katechismus-Auslegung, vgl.: Hasko von Bassi, Otto Baumgarten. Ein "moderner Theologe" im Kaiserreich und der Weimarer Republik, Frankfurt a. M. u. a. 1988, S. 66ff., Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, Bd. 345.

³⁵ W. Göbell, Kaftan-Briefwechsel, Brief vom 21.5.1903.

Kirchenblatt“, das wesentlich von Titius und den Pastoren Jansen, Zillen, Feddersen und Petersen getragen wurde.³⁶

Im Jahr 1900 wurde Titius aber dann zum zweiten systematischen Ordinarius in Kiel ernannt, wo er bis 1906 blieb.³⁷ Im gleichen Jahr verlieh ihm die Berliner Fakultät die Ehrendoktorwürde. Am 3. September 1906 erhielt er einen Ruf nach Göttingen, wo er dann bis zum Jahr 1921 lehrte.³⁸ Ab 1910 folgte Titius mit Schuster den bisher Verantwortlichen Adolf von Harnack und Emil Schürer³⁹ in der Herausgeberschaft der Theologischen Literaturzeitung, eine Aufgabe, die er bis zu seinem Wechsel nach Berlin wahrnahm. Beide waren um Kontinuität bemüht, sodass es keine inhaltlichen Verschiebungen in der Arbeit gab. Ab Nr. 20/21 des 42. Jahrgangs (1917) ist Titius dann allein verantwortlich, ohne dass dies in der Zeitschrift näher erläutert wird.⁴⁰ Ab 1. Oktober 1921 war Emanuel Hirsch⁴¹ neuer Herausgeber, Titius steht als Mitherausgeber weiter beratend zur Seite, was ein bisschen verwundert, wenn man an Hirschs scharfe Kritik an Titius im Zuge der Neugestaltung der kirchlichen Verhältnisse nach dem Weltkrieg denkt. Erst im Jahr 1930 beendet Titius seine Mitarbeit vollständig. Im Sommer 1914 wechselte E. Troeltsch⁴² von der Heidelberger Fakultät, die damals als eine der bedeutendsten Wissenschaftseinrichtungen in Deutschland galt und neben der Berliner und Marburger Fakultät für die liberalprotestantische Richtung von besonderer Bedeutung war, an

³⁶ Hasko von Bassi, Otto Baumgarten, S. 66.

³⁷ Hasko von Bassi, Otto Baumgarten, S. 55.

³⁸ Titius verließ die Göttingen Universität zum Wintersemester 1921/1922, weil er inzwischen einen Ruf nach Berlin erhalten hatte. Nachfolger als Ordinarius in der systematischen Professur in Göttingen wurde Georg Wobbermin. Wobbermin erwarb übrigens 1925 von Karl Barth das Göttinger Haus im Nikolausbergerweg 66, das Barth von Titius gekauft hatte, als dieser nach Berlin wechselte. Wolfes, Matthias, Protestantische Theologie und moderne Welt. Studien zur Geschichte der liberalen Theologie nach 1918, Berlin, New York, S. 297f.

³⁹ Emil Schürer (1844 – 1919) studierte Theologie in Erlangen, Berlin und Heidelberg, Dr. phil. 1868, Lic. theol. 1869. Im gleichen Jahr habilitierte er sich in Leipzig und wurde dort Privatdozent für Neutestamentliche Wissenschaft. 1877 verlieh ihm die Theologische Fakultät Tübingen einen Ehrendoktor der Theologie. 1878 wurde er an die Universität Gießen berufen, wo er sich mit A. v. Harnack anfreundete. Er wandte die historisch-kritische Methode auf das Neue Testament und die frühe Kirchengeschichte an, betonte die jüdischen Wurzeln des Neuen Testaments. Die quellenkritischen und religionsgeschichtlichen Untersuchungen brachten Schürer nicht nur Zustimmung, sondern auch reichlich Kritik. 1876 gründete er die Theologische Literaturzeitung, Harnack wurde fünf Jahre später Mitherausgeber. Vgl. BBKL, Bd. IX, 1995, Sp. 1050 – 1053.

⁴⁰ Gerhard Karpp, Die Theologische Literaturzeitung. Entstehung und Geschichte einer Rezensionszeitschrift (1876 – 1975), Köln 1978.

⁴¹ Emmanuel Hirsch (1888 – 1972) studierte Theologie in Berlin. Von 1912 bis 1914 war er Stiftsinspektor in Göttingen, wo er auch promovierte. 1915 habilitierte er sich an der Bonner Fakultät im Fach Kirchengeschichte und wirkte dort als Privatdozent. 1912 bekam er einen Ruf nach Göttingen. Als Vertrauensmann des Nationalsozialismus war er ständiger Dekan. 1936 wurde er Ordinarius für systematische Theologie bis zu seiner Dienstentlassung 1945. Vgl. BBKL, Bd. II, 1990, Sp. 893 -896.

⁴² Ernst Troeltsch (1865 – 1923), studierte in Berlin, Göttingen und Erlangen. Ab 1894 ist er Professor für systematische Theologie in Heidelberg, seit 1910 auch mit einem Lehrauftrag an der Philosophischen Fakultät in Heidelberg. 1914 wird er an die philosophische Fakultät nach Berlin berufen, der er 1915 folgt. Er soll dort Kulturgeschichte, Gesellschafts- und Religionsphilosophie und christliche Religionsgeschichte lehren. Er gehörte zu den prominentesten Mitgliedern der DDP, war von März 1919 bis Juli 1920 Unterstaatssekretär im Preußischen Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung. Vgl. BBKL, Bd. XII, 1997, Sp. 497 – 562.

die Universität Berlin. Bei der Regelung seiner Nachfolge landete Arthur Titius auf Platz zwei der Berufungsliste hinter Wobbermin und vor Rudolf Otto.⁴³

Zunächst soll nun der Teil seines Wirkens beschrieben werden, der in der Zeit bis zum 1. Weltkrieg besonders ins Auge fällt, nämlich seine Beteiligung an den sozialpolitischen Debatten und Aktivitäten, die besonders mit der Gründung des Evangelisch-sozialen Kongresses im Jahr 1890 ihren Anfang nahmen.

2. Titius' sozialpolitisches Engagement bis zum 1. Weltkrieg

2.1. Die soziale Lage im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts und die sozialdemokratische Agitation

Um Titius' Position in den Auseinandersetzungen um die soziale Frage besser zu verstehen, müssen in einem kurzen Überblick die Probleme der Industrialisierung und ihre Behandlung im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts vorweg grob geschildert werden.

Die nach dem deutsch-französischen Krieg und der Gründung des zweiten deutschen Kaiserreiches reichlich aus Frankreich fließenden Reparationen führten in Deutschland zu einem enormen Wirtschaftswachstum mit weit reichenden Konsequenzen für die sozialen Belange. Im Zuge dieses Wirtschaftsbooms kam es zu sprunghaften Anwachsen der Städte, wo sich in Elendsquartieren Hunderttausende von Industriearbeitern mit ihren Familien drängten.⁴⁴ Niedrige Löhne, lange Arbeitszeiten, unzureichende Wohnunterkünfte, mangelhafte soziale Absicherung bei Krankheit, Unfällen und für das Alter und die Verweigerung demokratischer Grundrechte öffneten diesen Menschen die Ohren für die Ziele der Sozialdemokratie.

Die 1875 durch das Gothaer Programm geeinten Sozialdemokraten setzten sich für soziale Probleme und gewerkschaftliche und demokratische Rechte ein. Nach dem Parteiprogramm war die Sozialdemokratie gegenüber der Religion neutral und verwies die Frage der Religion in den Privatbereich. Die inhaltliche Auseinandersetzung mit der Religion ging nicht über das hinaus, was auch an Kritik von „bürgerlichen“ Denkern geäußert wurde.⁴⁵ Faktisch agitierte sie gegen Kirchenregiment und Kirche, weil diese bis auf seltene Ausnahmen mit der Klasse paktierten, die dem vierten Stand die gesellschaftliche Emanzipation verweigerte.⁴⁶ Zu diesem

⁴³ M. Wolfes, Protestantische Theologie, S. 289 -292.

⁴⁴ O. Shanahan, Der deutsche Protestantismus vor der sozialen Frage 1815-1871, München 1962, S. 406ff.

⁴⁵ G. Brakelmann, Die soziale Frage im 19. Jahrhundert, Bielefeld 1961, S. 99.

⁴⁶ Vgl.: G. Brakelmann, Kirche, soziale Frage und Sozialismus. Kirchenleitungen und Synoden über soziale Frage und Sozialismus 1871-1914, Gütersloh 1977, (Protestantismus und Sozialismus; Bd. 3), S. 18ff.

Verhalten der Kirche kam ein Umstand, der das Verhältnis von Kirche und Arbeiterschaft ebenfalls erschwerte: durch das rapide Anwachsen der Städte begann das Parochialsystem der Kirche in diesem Bereich in manchen Gegenden zusammenzubrechen.⁴⁷

Damit ist die Situation knapp geschildert, in der die sozialdemokratische Agitation gegen Kirche und Kirchenregiment sich auswirkte. „Diese Propaganda räumte auf mit Lassalles⁴⁸ äußerer Achtung der Religion sowie mit seiner Toleranz gegenüber vielfachen Versuchen, den Sozialismus mit biblischen Weisungen und Weissagungen zu verbrämen.“⁴⁹ Vor dem Hintergrund der schlechten sozialen Lage der Arbeiter, in der sie von der Kirche weitgehend allein gelassen wurden, konnte die antireligiöse und antikirchliche Agitation⁵⁰ ihre Wirkung entfalten. P. Göhre⁵¹ berichtet in seinem Aufsehen erregenden Buch über seine persönlichen Erfahrungen als Fabrikarbeiter, „daß die Wirkung dieser vielseitigen und energischen sozialdemokratischen Agitation bisher viel weniger tiefgreifend, nachhaltig und vor allem viel weniger verhängnisvoll für die politische Gesinnung und das wirtschaftliche Denken der Arbeiter... gewesen ist als eben für ihre geistige Bildung, ihre religiöse Überzeugung und ihren sittlichen

⁴⁷ Ab 1870 kam es zu einem Mangel an Kirchen und Pfarrstellen. Im Zuge dieser Entwicklung wuchsen die Gemeinden auf bis zu 100.000 Menschen heran. Eine kirchliche Betreuung und Versorgung war so in weiten Bereichen nicht mehr möglich. (Vgl. hierzu: O. Shanahan, *Der deutsche Protestantismus*, S. 409f.) Siehe dazu unten auch die Auseinandersetzung zwischen Naumann und Titius um Berufs- bzw. Korporationsgemeinden und das Lokalprinzip.

⁴⁸ Ferdinand Lassalle (1815 -1864), studierte in Berlin bei Hegel, war Mitarbeiter von Friedrich Engels und Karl Marx (*Neue Rhein. Zeitung*), verfasste 1862 „Das Arbeiterprogramm“ und das „Offene Anschreiben an das Zentralkomitee zur Berufung eines allgemeinen deutschen Arbeiterkongresses“ von 1863, daraus folgte die Gründung des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins in Leipzig, aus dem die SPD hervorging. Art. Lassalle, in: *BBKL*, Bd. XIV, Herzberg 1998, Sp. 1176ff.

⁴⁹ O. Shanahan, *Der deutsche Protestantismus.*, S. 399.

⁵⁰ Ein Inbegriff sozialdemokratischer Agitation, allerdings in ihrer intoleranten und militant antireligiösen Form, ist in den siebziger Jahren Johannes Most. G. Brakelmann, *Kirche, soziale Frage*, S. 23.

⁵¹ Paul Göhre (1864-1928) kam aus kleinen Verhältnissen. Durch ein Stipendium war ihm der Besuch der Fürsten- und Landesschule St. Afra in Meißen möglich. Er studierte Theologie und Nationalökonomie an den Universitäten Leipzig und Berlin und zeigte Interesse für die soziale Problematik seiner Zeit. Martin Rade beschäftigte Göhre ab 1888 für zwei Jahre als ersten Hilfsredakteur der „Christlichen Welt“ in seinem Schönbacher Pfarrhaus. Von der Not der Arbeiter angerührt und mit der Intention, ihnen das Evangelium zu verkündigen, wollte er als Fabrikarbeiter ihr Los teilen. Seine schwache Konstitution ließ sein Experiment nach einem Vierteljahr scheitern. Seine Erfahrungen und Einsichten fasste er in dem weitverbreiteten Buch „Drei Monate Fabrikarbeiter und Handwerksbursche. Eine praktische Studie“ (Leipzig 1891) zusammen. In der Pfarrerschaft, der Kirchenleitung und in konservativen Kreisen wurde sein Vorgehen heftig kritisiert. Von 1891 bis 1894 war er Generalsekretär des Evangelisch-Sozialen Kongresses (ESK) und gehörte bald zu den „Jüngeren“ des ESK. Mit M. Weber fertigte er eine Studie über die Lage der ostelbischen Landarbeiter an. Für die Pfarrerschaft hielt er nationalökonomische Kurse. Er war Herausgeber der „Mitteilungen des Evangelisch-sozialen Kongresses“. Im Februar 1894 übernahm er ein Pfarramt in einem Arbeiterbezirk in Frankfurt an der Oder. Die Anfeindungen gegen ihn erreichten bald auch die Berliner Kirchenbehörde. Ende des Jahres 1897 schied er aus dem Kirchendienst aus. Mit Naumann gründete er im November 1896 den Nationalsozialen Verein, übernahm das Amt des 2. Vorsitzenden und leitete die Geschäfte. Aber auch mit Naumann überwarf er sich über Fragen der kaiserlichen Politik. Im Mai 1900 trat er in die SPD ein. Es kam zum endgültigen Bruch mit der Kirchenleitung. Von 1910 bis 1918 gehörte er dem Reichstag an, 1915 ließ er sich zum Militärdienst einziehen. Im November 1918 wurde er Unterstaatssekretär im preußischen Kriegsministerium, bald darauf Staatssekretär im preußischen Staatsministerium. Dort führte er unter anderem die Geschäfte der drei „in evangelicis“ beauftragten Minister. Gesundheitliche Gründe erzwangen 1923 den Rückzug aus der Regierungsarbeit. Band XVI (1999) Spalten 562-575. Autor: Matthias Wolfes.

Charakter.“⁵² „Die monistisch-materialistische Logik, wie sie von Marx vervollkommen wurde, war in der für den Massengebrauch bestimmten übersimplifizierten Form propagandistisch äußerst wirksam.“⁵³ Einen wesentlichen Grund für den enormen Erfolg dieser Propaganda sei die Tatsache, dass sie auf Menschen traf, die durch die rasche Umwälzung des sozialen Gefüges im Zuge der Industrialisierung ihre geistigen Traditionen verloren hatten. Die Propaganda setzte sich allerdings nicht etwa in einer direkten Auseinandersetzung über die Geltung christlicher Maßstäbe durch, „sondern als der gerissene Usurpator von Rechten, die zuvor vom Christentum ausgeübt wurden. Eins der wichtigsten von diesen Rechten ist die Deutung und Klärung der menschlichen Existenz.“

Nach und nach übernahm die Sozialdemokratie einen nicht unwesentlichen Teil der gesellschaftlichen Funktionen der Kirche. „Durch die Dienstleistungen und ihre Lehre wurde die sozialdemokratische Partei die sichtbare Kirche einer säkularen Religion. Sie stellte eine ernste Bedrohung des Christentums dar, nicht nur, weil ihr die Massen zuliefen, sondern weil sie ein höheres Wissen von der Natur des Menschen, seiner Geschichte und seiner Bestimmung zu besitzen vorgab.“⁵⁴ Zwei Attentate auf den Kaiser boten 1878 den willkommenen Anlass, der aufstrebenden Sozialdemokratie mit dem „Sozialistengesetz“ zu begegnen, das fast ohne Ausnahme „von kirchlichen Repräsentanten und Organen als notwendig und berechtigt begrüßt“⁵⁵ wurde.

2.2. Der Beginn der christlich-sozialen Bewegung

Der Hofprediger A. Stöcker⁵⁶ versuchte, der Sozialdemokratie mit der Durchsetzung berechtigter sozialer Reformen entgegenzutreten. Zu diesem Zweck gründete er mit dem Pfarrer Rudolf Todt⁵⁷ und dem Nationalökonom Adolph Wagner⁵⁸ und anderen am 5.12.1877 den

⁵² P. Göhre, *Drei Monate Fabrikarbeiter und Handwerksbursche*, Leipzig 1891, S.107.

⁵³ O. Shanahan, *Der deutsche Protestantismus*, S. 411.

⁵⁴ ebd., S. 402, S. 403 u. S. 411.

⁵⁵ G. Brakelmann, *Kirche, soziale Frage*, S. 19.

⁵⁶ Adolf Stöcker wurde am 11.12.1835 in Halberstadt geboren, studierte Theologie in Halle und Berlin. 1863 wurde er Pfarrer in Halberstadt, 1866 in Hamersleben. Nach dem Deutsch-französischen Krieg wird er 1871 Divisionspfarrer in Metz, ab 1874 Hof- und Domprediger in Berlin. Seit 1877 leitet er die Stadtmission in Berlin. Er starb am 7.2.1909; Vgl. W. Frank, *Hofprediger Adolf Stöcker und die christlich-soziale Bewegung*, Berlin 1928; G. Brakelmann, *Die soziale Frage*, S. 162ff.

⁵⁷ Rudolf Todt (1839 – 1887) stammte aus privilegierten sozialen Verhältnissen und besuchte ein entsprechendes Gymnasium in Berlin. In Halle und Berlin studierte er Theologie, war ab 1868 Pfarrer in Barenthin, wurde 1880 Superintendent und Pfarrer in Brandenburg / Havel. In seinem Buch „Der radikale Socialismus und die christliche Gesellschaft“ von 1877 setzt er sich unvoreingenommen mit der Arbeiter- und Gewerkschaftsbewegung auseinander. Den Sozialismus versteht er als Antwort auf die verdorbenen Strukturen der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. Darum hält er ihn für sittlich berechtigt. Er steht mit seiner Einschätzung auf radikalreformerischen Boden, obwohl er sich politisch sozialkonservativ orientiert. In enger Kooperation gründet er

„Central - Verein für Socialreform auf religiöser und konstitutionell-monarchischer Grundlage“⁵⁹ und im Januar 1878 in Berlin die „Christlich-Soziale (Arbeiter-) Partei“.⁶⁰ Durch diese Parteigründung versuchte er den Übergang „von der Einzeldiakonie im Sinne der inneren Mission zur Sozialpolitik im Sinne einer Gesellschaftsreform“⁶¹. Sein oberstes Ziel war eine „Rechristianisierung der Gesellschaft durch das Zusammenwirken der Kirche mit politischen Mächten.“⁶² Stöckers Hauptzweck war gerichtet auf die „Erneuerung und Belebung des evangelischen deutschen Volksgeists und auf eine Geltendmachung der Lebensmächte des Evangeliums für das gesamte öffentliche, sonderlich das soziale Leben.“ Wegen der völligen Erfolglosigkeit bei der folgenden Wahl⁶³ spielte dann ab Herbst 1879 der Antisemitismus in Stöckers Agitation eine zentrale Rolle⁶⁴, weil sich Stöcker nun stärker an die Kleinbürger statt an die Arbeiterschaft wandte. Selbst eine so stark von konservativen Gedanken und ständischem Denken beherrschte Parteigründung wie die Stöckers wird aber im Jahr 1879 durch eine „Ansprache an die Geistlichen und Gemeinderäte“ des preußischen EOK kritisiert.⁶⁵ Die Geistlichen werden zur Zurückhaltung ermahnt, vor der einseitigen Vertretung von Interessen eines Standes gewarnt und darauf hingewiesen, dass sie die Grenzen ihres Berufes verlassen, wenn sie im Namen des Evangeliums Forderungen an die staatliche Gesetzgebung, z. B. zu sozialen oder Eigentumsfragen stellen.⁶⁶

mit R. Meyer, A. Wagner und A. Stoecker den Evangelischen Zentralverein für Sozialreform. Über dessen regelmäßige Publikation „Der Staatsozialist“ hat diese Gruppe Anteil an der staatlichen Sozialpolitik. Vgl. BBKL, Bd. XII, 1997, Sp. 255ff.

⁵⁸ Adolph (auch: Adolf) Wagner (1835 - 1917) war Ökonom und Finanzwissenschaftler. Mit ihm verbindet sich in besonderer Weise der Begriff des „Kathedersozialisten“. Er war Mitglied im Verein für Socialpolitik und Rektor der Friedrich-Wilhelms-Universität (heutigen Humboldt-Universität) zu Berlin. Bei vielen Gelegenheiten setzte er sich für eine durchgreifende Änderung der Wirtschaftsordnung ein. Durch seine Mitarbeit im Konservativen Central-Comitee (CCC), das sich allmählich antisemitisch ausrichtete, arbeitete er mit A. Stoecker zusammen. Wagner war von 1882 bis 1885 Mitglied des preußischen Abgeordnetenhauses, ab 1910 des preußischen Herrenhauses. Vgl. BBKL, Band XV, 1999, Sp. 1426-1430.

⁵⁹ M. Greschat, Adolf Stöcker, in: M. Greschat (Hrsg.), Gestalten der Kirchengeschichte, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1985, S. 264; Bd. 9,2, Die neueste Zeit.

⁶⁰ Die Eiskellerversammlung ist ausführlich geschildert bei G. Brakelmann, Die soziale Frage, S. 163-166. Die Versammlung geht im Tumult fast unter, die eigentliche Parteigründung wird am 5. Januar im kleinen Kreis wiederholt, später ein Programm verabschiedet. Vgl. zu diesem Abschnitt auch: E. I. Kouri, Der deutsche Protestantismus und die soziale Frage 1870-1919, Berlin/New York 1984, S.96f. Das Programm ist abgedruckt bei G. Brakelmann, Die soziale Frage, S. 167f. Greschat datiert die endgültige Gründung dagegen auf den 1.2.1878: M. Greschat, Adolf Stöcker, S. 265.

⁶¹ G. Brakelmann, Die soziale Frage, S. 163.

⁶² M. Greschat, Adolf Stöcker, S. 276.

⁶³ Ebd., S. 267 u. 269.

⁶⁴ M. Greschat, Protestantischer Antisemitismus in Wilhelminischer Zeit - Das Beispiel des Hofpredigers Adolf Stöcker, in: G. Brakelmann / M. Rosowski (Hg.), Antisemitismus. Von religiöser Judenfeindschaft zur Rassenideologie, Göttingen 1989, S. 30.

⁶⁵ Ansprache des Evangelischen Oberkirchenrates an die Geistlichen und Gemeindegemeinderäte der evangelischen Landeskirche, betr. ihre Aufgabe gegenüber den aus der sozialistischen Bewegung entstandenen Gefahren vom 20. Februar 1879, abgedruckt in: G. Brakelmann, Kirche, soziale Frage, S. 72ff.

⁶⁶ Ansprache des EOK vom 20. 2. 1879, abgedruckt ebd., S. 78.

2.3. Die Gründung des Evangelisch-sozialen Kongresses

Das Jahr 1890 brachte eine Wende im kirchlichen Umgang mit der sozialen Frage. Nach dem Auslaufen der Sozialistengesetze und dem Rücktritt Bismarcks deuteten sich in den Februar-Erlassen des noch jungen Wilhelm II sozialpolitische Reformen an.⁶⁷ Dadurch ermutigt, forderte auch der preußische EOK die Geistlichen auf, sich stärker in den sozialpolitischen Angelegenheiten zu engagieren.⁶⁸ Die „Neue Ära“⁶⁹, die sich hier in der Sozialpolitik andeutete, weckte im sozial engagierten Teil des Protestantismus die Hoffnung auf ein „soziales Kaisertum“⁷⁰, auf einen Fortschritt in der sozialen Funktion der Kirche und sogar auf eine Überwindung der protestantischen Zersplitterung durch diese große gemeinsame Aufgabe.⁷¹

Stöcker befand sich wie viele seiner Zeitgenossen in einer Aufbruchstimmung durch den „Neuen Kurs“⁷² und leitete mit dem Nationalökonom A. Wagner, dem Pfarrer L. Weber, der Vorsitzender des Gesamtverbandes der evangelischen Arbeitervereine⁷³ war, und dem Schriftleiter der „Kreuzzeitung“⁷⁴ Kropatschek, die Gründung des Evangelischsozialen Kongresses ein⁷⁵. Die Gründungsversammlung fand am 13.5.1890 im Saal der Berliner Stadtmission unter Beteiligung von ca. 800 Teilnehmern statt.⁷⁶ Nach der Satzung hatte sich der Kongress die Aufgabe gestellt, „die sozialen Zustände unseres Volkes vorurteilslos zu untersuchen, sie an dem Maßstabe der sittlichen und religiösen Forderungen des Evangeliums zu messen und diese selbst für das (heutige?) Wirtschaftsleben fruchtbarer und wirksamer zu machen als bisher.“⁷⁷ Dieses Ziel sollte praktisch dadurch umgesetzt werden, dass man auf

⁶⁷ G. Brakelmann, Kirche, soziale Frage, S. 25. Vgl. auch: A. Stöcker, Christlichsozial - evangelischsozial - kirchlichsozial, 1904, S. 166, in: R. Seeberg, Reden und Aufsätze von A. Stöcker, Leipzig 1913, und H. Eger, Der Evangelischsoziale Kongreß. Ein Beitrag zu seiner Geschichte und Problemstellung, Leipzig 1931, S. 11.

⁶⁸ In einem Erlass vom 17. April 1890 empfahl der EOK den Pfarrern, sich mit der sozialen Frage zu befassen, Arbeitervereine zu gründen und mit den Arbeitern zu diskutieren. Vgl. auch G. Kretschmer, Der Evangelisch-soziale Kongress. Der Protestantismus und die soziale Frage, Stuttgart 1972, S. 13. Vgl. auch G. Brakelmann, Kirche, soziale Frage, S. 87ff.

⁶⁹ G. Brakelmann, Die soziale Frage, S. 177.

⁷⁰ Ebd., S. 28.

⁷¹ G. Brakelmann, Kirche, soziale Frage, S. 28. Die große praktische Aufgabe - allerdings von ganz anderem Charakter-, die die protestantische Zersplitterung zumindest zeitweise überwand, stellte sich dem Protestantismus erst im Weltkrieg.

⁷² E. I. Kouri, Der deutsche Protestantismus, S. 109.

⁷³ Der Gesamtverband wurde allerdings erst 1891 gegründet. Zu den Evangelischen Arbeitervereinen siehe G. Brakelmann, Die soziale Frage, S. 186-193.

⁷⁴ Stöcker empfahl dem Chefredakteur der Kreuzzeitung, dem Freiherrn von Hammerstein, die Zeitung so zu redigieren, dass die politische Differenz zwischen Wilhelm II. und Bismarck möglichst deutlich hervortrete. Der Monarch sollte so zur Entlassung Bismarcks gedrängt werden. Vgl. M. Greschat, Adolf Stöcker, S. 274f.

⁷⁵ G. Brakelmann, Die soziale Frage, S. 178.

⁷⁶ G. Kretschmer, Der Evangelisch-soziale Kongress, S. 9. Vgl. auch: H. Eger, Der Evangelisch-Soziale Kongreß, S. 11-35.

⁷⁷ G. Kretschmer, Der Evangelisch-soziale Kongress, S. 21; M. Schick meint, die Aufgabe, die sich der ESK gestellt habe, komme kurz und knapp in Titius' Referatthema vom 22. ESK in Danzig im Jahr 1911 zum Aus-

diesem Kongress Fachleute aus unterschiedlichen Fachgebieten zusammenführen wollte, um eine sachgerechte Aufarbeitung der Probleme zu ermöglichen. Gleichzeitig verpflichtete man sich zur parteipolitischen und kirchenpolitischen Neutralität.

Dass es zu einer solchen Zusammenarbeit von Fachleuten nichttheologischer Herkunft und Theologen kam, vor allem aber zu einer Zusammenarbeit zwischen Theologen so unterschiedlicher Richtungen, die politisch Konservativen und theologisch-orthodox-Positiven auf der einen Seite und die politisch liberal-konservativen und theologisch Liberalen auf der anderen Seite, also Persönlichkeiten wie A. Harnack⁷⁸, F. Naumann⁷⁹ und A. Stöcker, ist tatsächlich ein erstaunlicher Vorgang.⁸⁰ Er ist umso erstaunlicher, wenn man die Schärfe der Auseinandersetzungen bedenkt, die z. B. beim Apostolikumsstreit⁸¹ 1892 zu Tage trat, bei dem Stöcker und Harnack in gegnerischen Lagern standen⁸². Trotzdem arbeitete man bis weit über diesen Streit hinaus weiter im Evangelisch-sozialen Kongress zusammen.⁸³ Dies zeigt auch, wie ernst alle Richtungen im Evangelisch-sozialen Kongress⁸⁴ die sozialen Fragen trotz gegen-

druck: "Wie lassen sich die sittlichen Ideale des Evangeliums in das gegenwärtige Leben überführen?". Allerdings ist Titius Position im Jahre 1911 nicht unbedingt die Richtung, die bei der Gründung des Kongresses vorherrschte (s. u.) M. Schick, Kulturprotestantismus und soziale Frage. Versuche zur Begründung der Sozialethik, vornehmlich in der Zeit von der Gründung des Evangelisch-Sozialen Kongresses bis zum Ausbruch des 1. Weltkrieges (1890 - 1914), Tübingen 1970, (Tübinger wirtschaftswissenschaftliche Abhandlungen ; Bd. 10), S. 76.

⁷⁸ Harnacks Beziehung zum ESK und sein Verhältnis zu Naumann beleuchten die Beiträge von Kurt Nowak, Wege in die Politik. Friedrich Naumann und Adolf von Harnack und Klaus Erich Pollmann, Friedrich Naumann und der Evangelisch-soziale Kongreß, in: Rüdiger vom Bruch, Friedrich Naumann in seiner Zeit, Berlin, New York 2000, S. 27 – 48 bzw. S. 49 – 62.

⁷⁹ Th. Heuß, Friedrich Naumann. Der Mann, das Werk, die Zeit, Stuttgart 1937; Naumann wurde später M. Rades Schwager, als dieser Naumanns Schwester Dora heiratete.

⁸⁰ Klaus Erich Pollmann, Friedrich Naumann und der Evangelisch-soziale Kongress, S. 49.

⁸¹ Der Apostolikumsstreit wurde 1891 durch der württembergischen Pfarrer Christoph Schrempf ausgelöst. Aus Gewissensgründen könne er das Apostolikum während der Taufe nicht mehr sprechen, weil er einige Sätze ablehne. Er wurde aus dem Dienst entlassen. A. v. Harnack wurde von Studenten um Rat gefragt, ob sie sich für Schrempfs Anliegen einsetzen sollten. Er riet ihnen ab, machte jedoch seine kritische Sicht der Dinge öffentlich und verlangte ein gleichrangiges Bekenntnis, dass sich mit der modernen Welt nicht stoße. Es folgte ein heftiger Streit zwischen Anhängern der theologisch liberalen Ritschl-Schule und den Anhängern der positiven Union. weiter wurde ein Irrlehregesetz erlassen, nach dem später Pfarrer Carl Jatho verurteilt wurde. Als weitere Folge wurde an der Berliner Fakultät eine zweite systematische Professur errichtet.

⁸² Vgl. dazu: J. Herz, Aus der Geschichte der evangelisch-sozialen Bewegung, in: Evangelisch-Sozial. Vierteljahrsschrift für die sozial-kirchliche Arbeit. 33. Folge der Mitteilungen des Evangelisch-Sozialen Kongresses, H. 4, Göttingen 1928, S. 161. siehe auch: H. Eger, Der Evangelisch-Soziale Kongreß, S. 13.

⁸³ Nach Stöcker sei in den fünf Jahren der Zusammenarbeit „nicht ein einziges Mal der Unterschied im Bekenntnis irgendwie störend hervorgetreten.“, A. Stöcker, Christlichsozial, S. 166.

⁸⁴ Stöcker bekennt im Jahr 1904 rückblickend, dass er den Kongress am liebsten, wie seine frühere Parteigründung, christlich-sozial genannt hätte, um deutlich zu machen, dass diese Bewegung " einen rein kirchlichen Weg ginge." (A. Stöcker, Christlichsozial, S. 166.) Nach seinem Zeugnis bringt Pfarrer Weber ihn mit dem Argument davon ab, dass die Bezeichnung christlich-sozial für viele missverständlich sei, darum solle man evangelisch-sozial verwenden. Stöcker sieht in dieser Bezeichnung den Vorteil, dass damit diese Bestrebungen als Aktionen des evangelischen Deutschland gekennzeichnet würden. Er führt auf diese Bezeichnung auch die Tatsache zurück, dass die liberalen Richtungen des Protestantismus sich anschlossen. Stöcker verwirft ausdrücklich den Gedanken, "Daß ... der Name: evangelisch-sozial einen anderen Sinn gehabt hätte als das bisherige Lösungswort: christlich-sozial" (ebd., S. 167.) Stöcker lag mit seiner Zustimmung zu Webers Vorschlag, statt christlich-sozial von evangelisch-sozial zu reden, sehr richtig. Denn es gab tatsächlich auf Seiten der Liberalen im Protestantismus, z. B. bei Harnack, Vorbehalte, sich unter dem Schlagwort christlich-sozial mit Stöckers inzwischen aufge-

sätzlicher Grundauffassungen nahmen. Allerdings konnte es bei den grundsätzlichen Unterschieden nicht auf Dauer bei einer engen Zusammenarbeit bleiben. Ein Grund, für den Kongress den Namen „Evangelisch-sozial“ zu wählen, statt „Christlich-sozial“⁸⁵, war die Sorge, mit Stöckers früherer Parteigründung in Zusammenhang gebracht zu werden. Hier also ordnete sich auch Titius in dem liberalen Flügel um Friedrich Naumann⁸⁶ ein.

2.4. Der Kongress für Innere Mission und der Evangelisch-soziale Kongress

Titius engagierte sich also ab den neunziger Jahren in sozialen Fragen, auch in seiner Eigenschaft als Privatdozent. In seinem Kolleg über „Die Stellung der christlichen Kirchen zu den sozialen Problemen“ besuchte er z. B. mit seinen Studenten Einrichtungen der Inneren Mission wie Diakonissenhäuser, Spitäler, Waisenhäuser und Blindenanstalten.⁸⁷ Aber er nahm auch an den öffentlichen Diskussionen dieser Themen teil. So besuchte er im Jahr 1893 den 27. Kongress für Innere Mission, der mit dem Namen seines Lehrers B. Weiß verbunden war. Dieser Kongress fand vom 2.- 5.10.1893 in Dortmund statt. In der Zeitschrift „Christliche Welt“ berichtet er über dieses Ereignis.⁸⁸ Sein Bericht gibt Einblick in Überlegungen seitens des Kongresses für Innere Mission, eine klare Akzentuierung der Aufgabenschwerpunkte gegenüber dem Evangelisch-sozialen Kongress zu erreichen. Gleichzeitig wird deutlich werden, welche Lösungsmöglichkeiten Titius selbst favorisiert. Titius beschreibt ausführlich den äußeren Ablauf und das dicht gedrängte Programm des Kongresses. Die meisten anwesenden The-

löster Arbeiterpartei und deren kleinbürgerlich antisemitischem Programm identifizieren zu lassen. Vgl. dazu: E. I. Kouri, *Der deutsche Protestantismus*, S. 113.

⁸⁵ Zur Namensgebung vgl. auch: H. Eger, *Der Evangelisch-Soziale Kongreß*, S. 12f. Der Begriff "christlich-sozial" kann mit einigem Recht auf Wicherns Gedanken des "christlichen Sozialismus" zurückgeführt werden. Wichern stellte 1848 auf dem Kirchentag in Wittenberg den christlichen Sozialismus dem revolutionären, materialistischen und atheistischen Sozialismus entgegen. Unter christlichem Sozialismus „ist in der Hauptsache nichts weiter zu Verstehen, als die Betonung der Notwendigkeit einer stärker als bisher hervortretenden sozialpolitischen Tätigkeit, die aber mit Sozialismus als Wirtschaftsweise nichts zu tun hat.“ (F. Karrenberg, *Christentum, Kapitalismus, Sozialismus*, Berlin 1932, S. 16, Anm. 3.) Nach Wichern sollte der christliche Sozialismus unpolitisch sein und eine ideale Einheit zwischen christlichem Staat und christlicher Kirche bilden. (Vgl. dazu: F. Karrenberg in: *Gottschalch, Karrenberg, Stegmann, Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Deutsches Handbuch der Politik*, Bd. 3, hrsg. von Helga Grebing, München / Wien 1969, S. 578.) Seine Mahnungen blieben jedoch weitgehend ungehört. Wichern erreichte, dass am 9.1.1849 die vielfach zersplitterten Aktivitäten im Bereich der sozialen Hilfestellung im „Central-Ausschuss für die Innere Mission der Deutschen Evangelischen Kirche“ sich ein gemeinsames Statut gaben.

⁸⁶ Zu Naumanns Rolle im und seiner Bedeutung für den ESK, vgl. auch: Klaus Erich Pollmann, *Friedrich Naumann und der Evangelisch-soziale Kongress*, in: Rüdiger vom Bruch, *Friedrich Naumann in seiner Zeit*, Berlin, New York 2000, S. 49 – 62.

⁸⁷ M. Jehle-Wildberger, *Adolf Keller*, S. 38.

⁸⁸ *Christliche Welt. Evangelisch-lutherisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände*, 7. Jg. 1893, Nr. 43, Sp. 1028ff, 2. Teil Nr. 45, Sp. 1078ff.

ologen gehören nach Titius zur orthodox-pietistischen Richtung.⁸⁹ Als Hauptgedanken wurden in der Ansprache des Präsidenten Oberkonsistorialrat B. Weiß⁹⁰ die Verkirchlichung der Liebesarbeit und die Ausbreitung dieser Liebesarbeit über alle gesellschaftlichen Notstände ausgesprochen.⁹¹ Hintergrund dieses zweiten Gedankens ist die Absicht, damit der herrschenden Weltanschauung, die vor allem naturwissenschaftlich oder vulgärnaturwissenschaftlich geprägt war, eine andere, die aus dem Evangelium fließt, gegenüberzustellen, „ohne welche die soziale Frage nie gelöst werden kann.“

Aufschlussreich ist die Kritik, die Titius im Zusammenhang mit einem Vortrag über „Die sittliche Bedeutung der Arbeit im Lichte des Evangeliums“ von Pfarrer Werner aus Beckendorf (Provinz Sachsen) übt. Titius kritisiert an dem Vortrag, dass er theologisch nicht tiefgehend genug sei, vor allem aber, dass keine greifbaren praktischen Reformen vorgeschlagen werden. Zugleich zeige die anschließende Debatte, dass es der Versammlung „an sozialpolitischer Schulung durchaus gebrach.“⁹²

Mit diesem Mangel an sozialpolitischen Kenntnissen im Kongress für Innere Mission begründet Titius u. a. sein Eintreten für eine klare Aufgabenteilung zwischen dem Kongress für Innere Mission und dem Evangelisch-sozialen Kongress. Er verweist dabei auf Äußerungen des Präsidenten des Kongresses für Innere Mission D. Weiß, der selbst eine klare Grenze zum Evangelisch-sozialen Kongress ziehe. Nach Weiß könne sich kein Freund der Inneren Mission dieser Arbeit verschließen, aber solche Arbeit sei nicht Innere Mission, da Innere Mission nichts mit dem Gesetz zu schaffen habe, sondern ihre einzige Waffe das Evangelium bleibe.⁹³

Titius vermutet in dieser Äußerung ein altes Misstrauen gegen christliche Sozialpolitik, zum anderen sieht er darin ein richtiges Gefühl für die Tendenzen in der christlich-sozialen Bewegung. „Wenn man wahrnimmt, wie auf dem Evangelisch-sozialen Kongreß der sozialpolitische Gedanke einen immer weitem Spielraum gewinnt, wie gerade mit der Enquete⁹⁴ und

⁸⁹ ebd., Sp. 1028.

⁹⁰ Titius war mit B. Weiß zu dieser Zeit schon mindestens 8 Jahre bekannt. Seit 1877 ist B. Weiß Mitglied im Zentralausschuß für Innere Mission, 1886 wird er dessen Präsident. Nach einer Diskussion über den Erlass des EOK vom 16.12.1895, der die Geistlichen zur Zurückhaltung in der sozialen Frage mahnte, trat Weiß von seinem Amt zurück. Sein Versuch, dem EOK zu sekundieren, war besonders von seinem Vorgänger Meyeren scharf kritisiert worden. (B. Weiß, Aus neunzig Lebensjahren. 1827-1918, Hrsg. von Hansgerhard Weiß, Leipzig 1927, S. 169, S. 194 u. S. 219).

⁹¹ Christliche Welt, 7.Jg., 1893, Nr.43, Sp. 1029f.

⁹² Ebd., Sp. 1082 u. Sp. 1031.

⁹³ Weiß sieht die Aufgabe des Evangelisch-sozialen Kongresses darin, „unsre sozialen Zustände an dem Lichte des Evangeliums zu prüfen, in seinem Geiste eine Reform anzuregen, immer weitere Kreise mit dem Verständnis dafür zu durchdringen und zu mutigem Eintreten dafür im öffentlichen Leben anzufeuern.“ (ebd., Sp. 1082).

⁹⁴ Zur "Enquete" s. u., gemeint ist Max Webers Studie über die soziale Situation der Landarbeiter besonders in den ostelbischen Gebieten, die bald zum Streitpunkt innerhalb des ESK wurde.

dem neuen sozialen Kursus⁹⁵ der Kongreß überraschende Erfolge erzielt hat, so erhebt sich die Frage, ob nicht die Leitung wohl daran thäte, auf die Erörterung einer im christlichen Geiste betriebnen Sozialpolitik das Hauptgewicht zu legen und dem gegenüber die Diskussion des Gemeinde-Ideals in zweite Linie zu stellen.⁹⁶ Der Kongress für Innere Mission solle sich aber hauptsächlich auf die Diskussion der freien und kirchlichen Liebesarbeit beschränken, zumal es ihm an der sozialpolitischen Kompetenz fehle, der Aufbau von lebendigen Gemeinden und organisierter Liebestätigkeit aber Aufgabe genug seien. Titius hofft, dass sich auf diese Weise viele Berührungspunkte zwischen beiden Kongressen ergeben, ohne dass eine Konkurrenz durch deckungsgleiche Bestrebungen entsteht.

Den Vorschlag von B. Weiß, dass sich die Arbeit des ESK eher am Gesetz, die des Kongresses für Innere Mission eher am Evangelium orientieren solle, lehnt Titius in dieser Form ab. Beide Kongresse leben seiner Auffassung nach von Gesetz und Evangelium. Titius Kritik an diesem Kongress zeigt, dass es ihm vor allem um die Sozialpolitik geht. Er vermisst nicht nur praktische Reformvorschläge, sondern auch eine den Themen angemessene sozialpolitische Schulung der Kongressteilnehmer. Er unterstützt darum den von Weiß vorgetragenen Gedanken einer Unterscheidung zwischen dem Kongress für Innere Mission und dem Evangelisch-sozialen Kongress. In seinem Artikel wandelt er den Gedanken in einen Vorschlag zur Arbeitsteilung um. Nach Titius' Auffassung solle sich die Arbeit des ESK nicht am Aufbau einer idealen Kirchengemeinde orientieren, die auch soziapolitisch und diakonisch engagiert wirke, damit den Ansatz Wicherns vertrat,⁹⁷ vielmehr solle sich der ESK seinen Arbeitsschwerpunkt in der Sozialpolitik suchen. Dadurch erhofft sich Titius auch eine stärkere Beteiligung von Fachleuten aus den nicht-theologischen sozialpolitisch relevanten Fachgebieten.⁹⁸

Titius Bericht macht deutlich, dass von der Gründung des Evangelisch-sozialen Kongresses bis zum Oktober 1893 eine sich verstärkende Tendenz hin zur Entwicklung von sozialpolitischen Vorstellungen immer stärker in den Vordergrund trat. Dieser Richtung schenkte Titius seine Sympathie. Diese Form des sozialen Engagements wollte Titius auch als die eigentliche Aufgabe des Evangelisch-sozialen Kongresses verwirklicht sehen.

⁹⁵ Damit spielt Titius auf die vom ESK eingerichteten Fortbildungskurse für christlich-sozial gesonnene Pfarrer und Laien an, in denen von Fachleuten Fachwissen zum Verstehen der wirtschaftlichen Vorgänge und ihrer sozialen Folgen vermittelt wurde. Vgl. z. B. *Christliche Welt*, 7. Jg., 1893, Sp. 1083ff.; und E. I. Kouri, *Der deutsche Protestantismus*, S. 123ff.

⁹⁶ *Christliche Welt*, 7. Jg., 1893, Sp. 1083. Zum Folgenden vgl. ebd., Sp. 1082f.

⁹⁷ Jochen-Christoph Kaiser, Naumann und die Innere Mission, in: Rüdiger vom Bruch (Hg.), *Friedrich Naumann in seiner Zeit*, S. 11- 26, besonders S. 25f.

⁹⁸ CW, Sp. 1083.

2.5. Erste Konflikte zwischen den „Jungen“ und den „Alten“

Diese Tendenz der wachsenden sozialpolitischen Ausrichtung war es auch, die die unterschiedlichen Gruppierungen im Evangelisch-sozialen Kongress zunehmend in Spannung geraten ließ. 1893 nahm Naumann, der unumstrittene Führer der jüngeren Christlichsozialen, gegenüber der Sozialdemokratie einen völlig anderen Standpunkt ein, als der der Konservativen Partei angehörende Stöcker. Acht Jahre früher hatte Naumann Stöcker sehr verehrt und hatte ein Angebot, nach dem bestandenen Zweiten Examen in der Berliner Stadtmission zu arbeiten auf Druck seines Vaters ausgeschlagen.⁹⁹ Er bezeichnete auf der vierten Tagung des Kongresses die Sozialdemokratie als die „erste große evangelische Häresie“¹⁰⁰, der gegenüber die Kirche ihren Standpunkt zu revidieren habe. Der offene Widerspruch der „älteren“ Christlich-Sozialen um Stöcker war solchen Stellungnahmen sicher.

Im gleichen Jahr gab es einen weiteren heftigen Streit zwischen jüngeren und älteren Christlich-Sozialen im Zusammenhang der Entwicklung eines sozialpolitischen Reformprogramms für den 1891 gegründeten Gesamtverband der evangelischen Arbeitervereine. Ein erster Programmentwurf, von Naumann und seinen Freunden verfasst, ging wesentlich von dem Begriff „Reich Gottes“ aus, „der dem modernen Theologen ja weniger überweltlich ist, als vielmehr eine Darstellung der christlichen Gemeinschaft auf Erden, die nun auch zu den sozialpolitischen Fragen eine den sittlichen Anforderungen des Evangeliums entsprechende Stellung einnehmen sollte.“¹⁰¹ Man ließ diese Formulierung aber später als zu theologisch fallen und erklärte zum Ausgangspunkt des Programms den Satz: „Wir stehen auf dem Grunde des evangelischen Christentums.“¹⁰² Die konkreten Forderungen erwiesen sich dann aber als reine sozialpolitische Forderungen, die allein vom Standpunkt der wirtschaftlichen Erkenntnis der jeweiligen Autoren geprägt war.¹⁰³

Auf der ein Jahr später folgenden Tagung 1894 in Frankfurt a. M. entbrannte ein heftiger Streit um die soziale Situation der ostelbischen Landarbeiter. Anlass war P. Göhres Referat mit dem Thema „Die Lage der Deutschen Landarbeiter“.¹⁰⁴ Dieses Referat ging zurück auf eine im Auftrag des Evangelisch-sozialen Kongresses erstellte soziologische Studie Max We-

⁹⁹ Jochen-Christoph Kaiser, Naumann und die Innere Mission, S. 12.

¹⁰⁰ D. Düding, Der Nationalsoziale Verein 1896-1903. Der gescheiterte Versuch einer parteipolitischen Synthese von Nationalismus, Sozialismus und Liberalismus, München/Wien 1972, S. 24.

¹⁰¹ M. Wenck, Die Geschichte der Nationalsozialen von 1895-1903, Berlin-Schöneberg 1905, S. 14.

¹⁰² M. Wenck, Die Geschichte der Nationalsozialen, S. 14.

¹⁰³ Das Programm konnte mit einigen Änderungen durchgesetzt werden, wurde aber durch eine Art Präambel entschärft, indem man es nur als "Anhalt für Diskussionen" in den Vereinen gelten ließ. (M. Wenck, Die Geschichte der Nationalsozialen, S.15f; Das Programm ist bei Wenck auf den Seiten 16 – 18 abgedruckt).

¹⁰⁴ G. Kretschmer, Der Evangelisch-soziale Kongreß, S. 119.

bers¹⁰⁵, die als bedeutender Schritt der wissenschaftlichen Karriere Webers aufgefasst werden kann.¹⁰⁶ Über dieses Thema kam es ebenfalls zum Streit, da die sozialkonservative Gruppe um Stöcker die Konsequenzen, die aus dieser Studie gezogen wurden, nicht mittragen wollten.¹⁰⁷ Im Herbst 1894 verwirklichte sich endlich Naumanns Wunsch, mit einer eigenen Zeitschrift eine größere Plattform für die christlich-soziale Position, wie sie von ihm und seinen Freunden vertreten wurde, zu schaffen. In der ersten Probenummer der „Hilfe“ vom 10.12.1894 erschien auch Titius Name in der Liste der Mitarbeiter.¹⁰⁸

Diese Streitigkeiten zwischen den jüngeren und älteren Christlichsozialen wurden durch diese Zeitungsgründung zusätzlich verschärft, weil in der „Hilfe“ den jüngeren Christlich-Sozialen nun ein eigenes Organ zur Verfügung stand, in dem die sozialpolitischen Vorstellungen dieser Gruppe veröffentlicht und diskutiert werden konnten. Dadurch wurden die Konturen gegenüber den älteren Christlich-Sozialen schärfer.

2.6. Die Krise des Evangelisch-sozialen Kongresses

Ein Jahr später kam es zu einem scharfen Angriff durch die „Konservative Korrespondenz“ auf die jüngeren Christlich-Sozialen im Evangelisch-sozialen Kongress in einen offiziellen Artikel der Konservativen Partei.¹⁰⁹ Stöcker markierte daraufhin in der Deutschen Evangelischen Kirchenzeitung überdeutlich die Trennungslinie zu den Christlich-Sozialen, weil er für

¹⁰⁵ Max Weber (1864 – 1920), protestantischer deutscher Soziologe, Nationalökonom, Kultur-, Sozialhistoriker und Jurist. Seine Mutter versuchte, ihn in calvinistisch-hugenottischem Geist zu erziehen, sie selbst war in der Frauenfrage engagiert, sein Vater war religiös indifferent. Weber bezeichnet sich Naumann gegenüber in Fragen der religiösen Praxis als unmusikalisch. Er widmet sich neben vielen anderen Themen zusammen mit Paul Göhre im Auftrag des Evangelisch-sozialen Kongresses, dem er 1888 beigetreten war, in einer Untersuchung den Lebensbedingungen der ostelbischen Landarbeiter, der sog. Landarbeiter-Enquete. Dabei liegt sein Hauptinteresse auf der Sicherung der Nationalstaatlichkeit, die politisch und sozial gerecht gestaltet werden muss. Im Evangelisch-sozialen Kongress sah Weber eine wirksame sozialpolitische Plattform, ein Unternehmen, das aufklärend und reformerisch wirkte und das auch wissenschaftlich innovativ war. Seine wissenschaftliche und publizistische Arbeit wurde durch eine langjährige Erkrankung unterbrochen. Dennoch ist seine wissenschaftliche Leistung herausragend, insbesondere für die Soziologie. Ende 1918 gründet Weber mit anderen die „Deutsche Demokratische Partei“ (DDP). In Frankfurt berät er die Frankfurter Zeitung politisch und soll dort für den Reichstag kandidieren, was aber letztlich verhindert wird. BBKL, Band XIII, 1998, Spalten 405-572.

¹⁰⁶ E. I. Kouri, Der deutsche Protestantismus, S. 124.

¹⁰⁷ Vgl. dazu Klaus Erich Pollmann, Landesherrliches Kirchenregiment und soziale Frage. Der evangelische Oberkirchenrat der altpreußischen Landeskirche und die sozialpolitische Bewegung der Geistlichen nach 1890, Berlin / New York 1973, G. Kretschmer, Der Evangelisch-soziale Kongress, S. 24.

¹⁰⁸ M. Wenck, Die Geschichte der Nationalsozialen, S. 23f. Weitere Namen: A. v. Harnack, J. Kaftan, v. Soden, Cremer, J. Weip.

¹⁰⁹ M. Wenck, Die Geschichte der Nationalsozialen, S. 37. D. Düding, Der Nationalsoziale Verein, S. 29. Es hatte schon ab April 1895 einen Zeitschriftenstreit zwischen der Stöcker nahe stehenden "Kreuzzeitung" und Naumanns „Hilfe“ gegeben, in der beide klar herausstellten, wo sie Trennendes von der jeweils anderen Richtung erblickten. Siehe D. Düding, Der Nationalsoziale Verein, S. 26ff. Trotzdem bekundete man sich gegenseitig persönliche Hochachtung in einem Briefwechsel. Vgl. dazu: W. Frank, Stöcker, S. 251f.

deren Radikalismus nicht mitverantwortlich gemacht werden wollte.¹¹⁰ Er warf den jüngeren Christlich-Sozialen vor, dass sie „in einer gewissen Annäherung an Sozialdemokratie und Liberalismus die Sache des Proletariats vertreten und ... die Arbeiterbataillone zum Klassenkampf...“¹¹¹ führten. In all diesen Auseinandersetzungen müssen wir uns Titius stets an der Seite Naumanns denken.

Standhafter gegenüber dem Druck von konservativer Seite zeigte sich Stöcker noch auf der Tagung des Kongresses 1895 in Erfurt in der Frage der Beteiligung von Frauen am Kongressgeschehen, indem er ein Koreferat zu dem Vortrag von Frau Gnauck-Kühne¹¹² übernahm.¹¹³ So hatte sich im Laufe des Jahres 1895 immer mehr Unmut auf konservativer Seite im Kongress, in den Kirchenbehörden und in den politischen Parteien angehäuft, der schließlich auch seinen Niederschlag in einem neuen Erlass des Evangelischen Oberkirchenrates fand. Der Erlass vom 16. Dezember 1895 betreffend die „Beteiligung der Geistlichen der evangelischen Landeskirche an sozialpolitischer Agitation“¹¹⁴ warnte die Geistlichen vor einer zu starken Beteiligung an den politischen Auseinandersetzungen. Ansätze eines „sozialen Protestantismus“, der über die rein karitative Betätigung hinaus sich gesellschaftlichen Strukturfragen zuwandte, sollten durch diesen Erlass zurückgedrängt werden, weil sie als „Bedrohung der

¹¹⁰ A. Stöcker, Konservativ und Christlichsozial, in: Deutsche Evangelische Kirchenzeitung, November 1895, nach: D. Düding, Der Nationalsoziale Verein, S. 29.

¹¹¹ A. Stöcker, Konservativ, zit. nach D. Düding, Der Nationalsoziale Verein, S. 29; Vgl. auch: Hilfe, 1. Jg., Nr. 46, 17. Nov. 95, S. 2. Stöcker wird von der Konservativen Partei aufgefordert, seine Zeitschrift "Das Volk" auf Kurs gegen die Naumann-Gruppe zu bringen. Die verantwortlichen Redakteure Heinrich Oberwinder und Hellmut von Gerlach verweigern sich, denn sie stehen Naumann näher als der Stöcker Gruppe, obwohl sie das Parteiorgan der christlich-sozialen Bewegung Stöckerscher Richtung redigieren. Ihnen kommt später bei der Gründung der Zeitschrift "Die Zeit" eine gewisse Rolle zu. ebd., S. 29.

¹¹² Caroline Franziska Elsbeth (genannt Elisabeth) Gnauck-Kühne (1850 – 1917) machte zunächst eine Ausbildung zur Lehrerin, war dann als Privatlehrerin in London und Paris, bevor sie 1875 in ihrer Heimatstadt Blankenburg ein "Institut für höhere Töchter", gründete, das sie bis 1888 führte. Die Ehe mit dem Nervenarzt Dr. R. Gnauck scheiterte nach vier Monaten und wurde 1890 geschieden. 1895 durfte sie als erste deutsche Frau mit einer Sondererlaubnis des preußischen Kultusministers an der Universität Berlin studieren. 1883 hatte sie ihre Untersuchung "Ursachen und Ziele der Frauenbewegung" vorgelegt. Ähnlich wie P. Göhre arbeitete sie drei Monate in einer Berliner Kartonagenfabrik, um die Lebensverhältnisse der Arbeiterinnen kennenzulernen. Zeitlang engagierte sie sich für die Anliegen der einfachen Arbeiterinnen. Im "Evangelisch-sozialen Kongreß" und durch A. Stöcker wurde sie unterstützt. Ihr Vortrag auf dem ESK in Erfurt im Jahr 1895 hatte eine epochale Dimension. Mit ihrem Referat "Die soziale Lage der Frau" wurde sie berühmt und es war Grundlage für ihre Anerkennung als christliche Sozialpolitikerin und Frauenrechtlerin. Bis zu Ihrer Konversion zum Katholizismus war sie an der Gründung des Deutsch-Evangelischen Frauenverbandes wesentlich beteiligt. Später setzte sie ihre Arbeit in der katholischen Frauenbewegung fort. Sie war schriftstellerisch und publizistisch sehr aktiv. Vgl. BBKL, Bd. XX, 2002, Sp. 639 – 646.

¹¹³ Nathusius, ein anderes konservatives Mitglied des Evangelisch-Sozialen Kongresses, lehnte die Beteiligung von Frauen an den Diskussionen und im Kongressausschuss ab, konnte sich aber nicht durchsetzen. Als mit Frau Gnauck-Kühne die erste Frau auf einer evangelisch-kirchlichen Versammlung 1895 in Erfurt einen Vortrag hielt, verließ Nathusius den Kongress. (Evangelisch-Sozial. Vierteljahrsschrift für die sozial - kirchliche Arbeit, 33. Folge der Mitteilungen des Evangelisch-Sozialen Kongresses, H. 4, Göttingen 1928, S. 163). Dazu schreibt H. Eger: "Das Erfurter Referat Gnauck-Kühnes über die Frauenfrage, sowie der Eindruck ihrer Persönlichkeit überhaupt brachte es mit sich, daß die National-Sozialen 1896 in ihr Programm den Frauenparagraphen aufnahmen." (H. Eger, Evangelisch-Sozialer Kongreß, S. 96.)

¹¹⁴ Der Erlass ist abgedruckt bei G. Brakelmann, Kirche, soziale Frage, S. 1329-19-3. (Protestantismus und Sozialismus; Bd. 3) Vgl. auch: Evangelisch-Sozial, 33. F., H. 4, Göttingen 1928, S. 165.

eigentlichen Aufgabe der Kirche“ empfunden wurden.¹¹⁵ Denn das „Experiment einer sozialen Volkskirche drohte in die Praxis einer Kirche für das Volk umzuschlagen, die Konflikte mit den traditionellen Machtwaltern nicht mehr scheute.“¹¹⁶ Die „sozialpolitische Agitation“ wurde unter Androhung von Disziplinarmaßnahmen verboten und nach Göhres Urteil wurde dem Evangelisch-sozialen Kongress der kirchliche Charakter abgesprochen.¹¹⁷ Die Geistlichen wurden zur „Zurückhaltung“ ermahnt und an ihre eigentliche Aufgabe, nämlich „Seelen gewinnen“, erinnert.¹¹⁸ Damit wurde der EOK –Erlass vom 17. April 1890, der die Pfarrer aufgefordert hatte, sich mit der sozialen Frage zu befassen, Arbeitervereine zu gründen und die anstehenden Fragen mit den Arbeitern zu diskutieren, in sein Gegenteil verkehrt.

Die Konservative Partei verstärkte in dieser Situation ihren Druck auf Stöcker, „der sich in besonders klarer und leidenschaftlicher Form gegen den Inhalt des Erlasses ausgesprochen hatte.“¹¹⁹ Es kam zu längeren Querelen, die in der Öffentlichkeit viel Aufsehen erregen. Der Evangelisch-soziale Kongress befürchtete, in diese Auseinandersetzung hineingezogen zu werden. Man fragte über den Vorsitzenden des Kongresses, Nobbe¹²⁰, an, ob Stöcker nicht vom stellvertretenden Vorsitz zurücktreten möchte, um Schaden vom Evangelisch-sozialen Kongress abzuwenden.¹²¹

Stöckers Streit mit den Konservativen endet mit einem erzwungenen Austritt Stöckers aus der Partei am 2. Februar 1896.¹²² Er gründete noch im Februar eine neue Christlichsoziale Partei. Naumann möchte mit seinen Freunden bei der Parteigründung erscheinen, doch Stöcker lehnt deren Teilnahme ab. Nach einiger Bedenkzeit trat Stöcker für alle überraschend auch aus dem Evangelisch-sozialen Kongress aus. Man muss an dieser Stelle ausdrücklich betonen, dass es nicht Naumann war, der Stöcker zu einem Rücktritt drängte. Für Stöcker bedeutete dies die politische Isolation, während die jüngeren Christlich-Sozialen durch diese Ereignisse Reputation und Anhängerschaft gewannen. Nicht nur die Kirche, auch der Staat ging zu dem sozial-

¹¹⁵ G. Brakelmann, Kirche, soziale Frage, S. 41.

¹¹⁶ ebd., S. 42. Freiherr von Stumm gelangte zu der Einschätzung, dass von den Christlich-Sozialen eine größere Gefahr ausging, als von der Sozialdemokratie. Wenn man bedenkt, dass diejenigen, die die soziale Frage strukturell angingen, zum großen Teil auch für eine Trennung von Kirche und Staat eintraten, war das gesamte preußisch-deutsche System in seinem Wesen bedroht. (ebd., S. 42).

¹¹⁷ P. Göhre, Die evangelisch-soziale Bewegung, ihre Geschichte und ihre Ziele, Leipzig 1896, S. 172f.

¹¹⁸ G. Kretschmer, Der Evangelisch-soziale Kongress, S. 29.

¹¹⁹ G. Brakelmann, Kirche, soziale Frage, S. 45. Auch B. Weiß, der inzwischen Meyeren im Präsidentenamt des Zentralausschusses der Inneren Mission nachgefolgt war, wurde durch diesen Erlass in Turbulenzen geführt, in denen er schließlich sein Amt aufgab. Weiß versuchte mit seinen Thesen auf einer Sitzung des Ausschusses am 14.1.96 dem EOK zu sekundieren. Als Weiß aber Kritik erfahren musste, besonders von Meyeren, trat er zurück (Hansgerhard Weiß (Hrsg.), Bernhard Weiß, S. 219.).

¹²⁰ Moritz August Nobbe (1834 – 1910) studierte Jura und Verwaltungswissenschaften in München und Berlin, hatte zahlreiche Ämter in der Verwaltung, besonders im Bereich Landwirtschaft, war von 1884 – 1890 Mitglied des Reichstages für die Deutsche Reichspartei und Vorsitzender des ESK von 1891 - 1902

¹²¹ G. Kretschmer, Der Evangelisch-soziale Kongress, S. 28ff.

¹²² D. Düding, Der Nationalsoziale Verein, S. 29. Zum Folgenden vgl. S. 30.

politischen Engagement der Geistlichen auf Distanz. In einem Telegramm an seinen früheren Erzieher Geheimrat Hinzpeter vom 28.2.1896 schrieb Wilhelm II: „Stöcker hat geendigt, wie ich es vor Jahren vorausgesagt habe. Politische Pastoren sind ein Unding. Wer Christ ist, der ist auch ‚sozial‘, christlichsozial ist Unsinn und führt zu Selbstüberhebung und Unduldsamkeit, beides dem Christentum schnurstracks zuwiderlaufend.“¹²³ Er wandte sich scharf gegen eine politische Betätigung der Pastoren, die tatsächlich in der Konsequenz der Naumannschen Linie im ESK lag.

Auch Naumann sah durch diese Reaktionen von Kirche und Staat die Wirkungsmöglichkeiten eines sozialen Engagements in einer evangelisch-kirchlich orientierten Organisation so sehr eingeschränkt, dass er, darin Stöcker gleich, einen weiteren Schritt in eine rein politische Betätigung ging. Im Februar 1896 schlug Naumann auf einer vertraulichen Besprechung der jüngeren Christlich-Sozialen in Erfurt die Gründung eines politischen Vereins vor, die einer späteren Parteibildung vorarbeiten sollte.¹²⁴ Ihr wenden wir uns jedoch erst später zu. Auch hier wird Titius wieder an der Seite Naumanns zu finden sein.

Die Krise des Evangelisch-Sozialen Kongresses war aber auch die Folge eines Verlustes an geistige Klarheit. Naumann kam immer mehr zu der Anschauung, dass sich mit den Kräften des Christentums eine Umgestaltung der sozialen Verhältnisse nicht erzielen lasse. Naumanns Optimismus, als Christen die innere Einheit und als höchstes Gut das Reich Gottes zu haben und zu wissen, „daß von diesem höchsten Gut aus sich Weltansicht und Ethik, Theorie und Praxis einheitlich gestalten“¹²⁵ geriet in seiner Perspektive immer stärker in die Krise. Der Abstand zwischen den Weisungen Jesu und den sozialen Problemen der Gegenwart lasse in Naumanns Augen nicht mehr zu, das Evangelium als unmittelbare Richtlinie für ein soziales Programm zu verwenden.¹²⁶ Die sozialgeschichtliche Bedingtheit des Evangeliums Jesu wurde ihm besonders nach seiner Palästina-reise im Spätsommer 1898 schmerzlich bewusst.¹²⁷

¹²³ Christliche Welt, 10. Jg., 1896, S. 492. Das Telegramm wurde von dem Konservativen Freiherr von Stumm in der Öffentlichkeit gegen die christlich-soziale Bewegung reichlich verwendet, jedoch erst am 10. Mai 1896 im Wortlaut veröffentlicht (ebd.).

¹²⁴ Der Gedanke wird im Freundeskreis diskutiert und durchdacht. Am 6. August trifft man sich erneut, diesmal in Heidelberg und beschließt, eine Tageszeitung mit dem Namen "Die Zeit" zu gründen, die "im Sinne eines nationalen Sozialismus auf christlicher Grundlage" redigiert werden sollte. Außer Naumann sollten H. Oberwinder und H. v. Gerlach, die vorher Stöckers "Das Volk" redigiert hatten, die Zeitschrift als verantwortliche Redakteure ab 1.10.1896 leiten. In einem zweiten Beschluss vereinbarte man ein Treffen aller nicht konservativen Christlich-Sozialen für den Herbst. (D. Düding, Der Nationalsoziale Verein, S. 44).

¹²⁵ Zit. nach: H. Timm, Friedrich Naumanns theologischer Widerruf. Ein Weg protestantischer Sozialethik im Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert, Theologische Existenz heute, Neue Folge Nr. 141, München 1967, S. 18.

¹²⁶ H. Timm, Naumanns Widerruf, S. 22. P. Göhre, Die evangelisch-soziale Bewegung, S. 170. Vgl. auch J. Herz, Geschichte der evangelisch-sozialen Bewegung, S. 165f.

¹²⁷ H. Timm, Naumanns Widerruf, S. 22f. Zum Folgenden vgl. ebd., S. 37ff u. S. 45ff. Vgl. Th. Heuß, Friedrich Naumann, Stuttgart 1937, S. 184.

Darum verzichtete Naumann immer mehr auf eine exegetische oder biblische Begründung seiner Position.

Durch die Freundschaft mit M. Weber und R. Sohm¹²⁸ wurde Naumann zusätzlich im Sinne einer Scheidung des Christlichen und des Sozialen beeinflusst, wenn auch aus ganz unterschiedlichen Motiven. Weber ging es um die Reinhaltung des nationalen Machtstaatsideals, Sohm ging es um die Reinhaltung des religiösen Geistes vor jeder Art von rechtlicher und politischer Veräußerung. Insofern begann Naumann immer stärker überhaupt auf eine religiöse Begründung seiner Auffassung zu verzichten. In der Diskussion um die Richtlinien des National-Sozialen Vereins sollte dies deutlich werden. Titius nahm eine ähnliche Position ein, aber sein Verzicht auf eine religiöse Begründung seiner politischen Vorstellungen sollte wesentlich deutlicher ausfallen, wohl auch deswegen, weil ihm als historisch orientiertem Neutestamentler der historische Abstand der Evangelien sehr viel bewusster war als Naumann. Diese Erkenntnis brach bei Naumann erst nach seiner Palästina-Reise in vollem Maße durch.¹²⁹ So geriet der Kongress 1895 / 96 auch geistig in eine Krise, weil die Konzepte der führenden Köpfe an ihre Grenzen stießen und sich die Frage nach einem Neuansatz der Theologie als vordringliche Aufgabe stellte. Naumann sah die Theologie seiner Zeit nämlich nicht in der Lage, die Herausforderung der Sozialdemokratie anzunehmen, denn die Theologie verharrte bei der Diastase von Geist und Natur und der Konzentration ihrer Bemühungen auf die sittliche Persönlichkeit.

Naumann sah in der Sozialdemokratie und in der Industrialisierung ein und dasselbe theologische Problem. Die Sozialdemokratie habe ein „negatives bekenntnisbildendes Herausforderungsrecht“. Dadurch werde die Theologie vor die Aufgabe gestellt, wie sie den ersten Artikel des Credo angesichts des Maschinenzeitalters neu interpretieren wolle. „Die sogenannte moderne Theologie <hat> nicht das fertiggebracht, was man von ihr fordern möchte: eine Glaubensform, die dem heutigen Großstädter so auf den Leib zugeschnitten ist, wie etwa Luthers Katechismus dem Bauern.“¹³⁰

¹²⁸ Der evangelische Jurist Rudolph Sohm (1841-1917) war ab 1870 Professor in Freiburg i. Br., 1872 in Straßburg, 1887 in Leipzig und beschäftigte sich mit der deutschen Rechtsgeschichte, besonders dem Kirchenrecht. Er förderte wesentlich die Erforschung der Grundlagen des Kirchenrechtes. Seine Forschungen dienten ihm zur Grundlage seiner radikalen Kritik am Kirchenrecht. Für die Entwicklung des evangelischen Kirchenrechtes seit Ende des 19. Jahrhunderts ist sein berühmter Satz „Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch“ (Kirchenrecht I/1, 700) sehr wichtig geworden. BBKL, Bd. X, 1995, Sp. 743-745.

¹²⁹ Vgl. dazu: Th. Heuß, Friedrich Naumann, S. 184-199. Dort macht Heuß auch deutlich, dass Naumann eine theologische Neubesinnung unter Einbeziehung der Naturwissenschaften dringend forderte, sich selbst aber als unfähig ansah, dies zu leisten. "Artur Titius, in seinem Ausgang dem Freund nahe verbunden, ist dann auf diesen Wegen geschritten." (ebd., S. 193).

¹³⁰ ebd., S. 27. Vgl. F. Naumann, Werke, Bd. 1, Religiöse Schriften, Köln u. Opladen, 1964, S. 523. Timm sieht die Ursache für das Versagen der Theologie, sowohl der orthodoxen, als auch der sog. modernen Theologie in deren ungeschichtlichem Schöpfungsbegriff. Weiter schreibt Timm in Anm. 12, S. 27: "Die Schöpfungslehre leidet bis heute unter dem Joch jenes geschichtslosen Naturbegriffs, der entweder von der antiken Kosmophilo-

Timm ist der Überzeugung, dass die Universitätstheologie das, was Naumann über die Verflechtung von Schöpfung und Industriezeitalter, Reich Gottes, Sozialpolitik und Verantwortungsethik äußere, nicht wahrgenommen habe, weil Naumann es in der Diktion des religiösen Schriftstellers formuliert habe. Die Universitätstheologie habe es nicht für nötig befunden, diese Fragen wenigsten als theologisch relevante Frage überhaupt ernst zu nehmen. In Wirklichkeit ringe Naumann um einen neuen Begriff von systematischer Theologie.

Ein weiteres Element der Krise des ESK bildete die Abtrennung der Evangelischen Arbeitervereinsbewegung vom Kongress. Dies führte zu einer veränderten Zusammensetzung des Kongresses, nämlich zu einem fast vollständigen Ausscheiden des proletarischen Elementes. Hatten bis 1896 die Evangelischen Arbeitervereine ihre zentrale Tagung zusammen mit dem Evangelisch-Sozialen Kongress abgehalten, so fehlten nach der Abtrennung der Vereine um so deutlicher Arbeiter als Teilnehmer am Kongress. Dies führte zu einer „Aristokratisierung“¹³¹ und Akademisierung des Kongresses. Die Anfeindungen der kirchlichen und politischen Öffentlichkeit gegen den Evangelisch-sozialen Kongress waren so heftig, dass man 1897 dem in Leipzig tagenden Kongress die Thomaskirche verweigerte. Im folgenden Jahr fand der Kongress keine Stadt, die ihn aufnehmen wollte.¹³²

2.7. Titius' Position in der Aufspaltung und Neuformierung der Christlich-Sozialen Bewegung

Vor dem Hintergrund dieser Auseinandersetzungen beschrieb Titius im April 1896 den Stand der christlich-sozialen Bewegung aus seiner Sicht.¹³³ Danach „haben sich zwei Richtungen unter den Christlich-Sozialen herausgebildet und bereits angefangen, sich zu organisieren, die in starkem Gegensatz zu einander stehen“. Trotzdem hoffte Titius zu diesem Zeitpunkt, dass sich in der Propaganda nach außen, vor allem aber beim Gedankenaustausch nach innen auf dem Evangelisch-sozialen Kongress „eine dauernde Verbindung und Gemeinschaft ... bei gutem Willen“ erreichen lasse. Als weiteren Grund für diese Hoffnung nannte Titius die Tatsache, dass sich ein großer Teil der im Kongress vertretenen Evangelisch-Sozialen weder

sophie, der modernen mechanistischen Naturwissenschaft, oder deren Gegenpol, der romantischen Gefühligkeit bestimmt wird; *quartum non datur?*"

¹³¹ J. Herz, Geschichte der evangelisch-sozialen Bewegung, S. 166.

¹³² G. Brakelmann, Die soziale Frage, S. 183.

¹³³ A. Titius, Der gegenwärtige Stand der christlich-sozialen Bewegung, in: Die Wahrheit, 6. Jg., Stuttgart 1896, S. 33-40.

durch die eine, noch durch die andere Seite repräsentiert sehe, vielmehr beiden Richtungen „neutral“ gegenüberstehe.

Auch habe das „persönlich-freundschaftliche Verhältnis“ zwischen Stöcker und Naumann bisher keinen Schaden genommen. Titius begründet seinen relativen Optimismus, wie sich das zukünftige Verhältnis der beiden Richtungen gestalten könnte, auch mit seiner Einschätzung, dass die Unterschiede zwischen Stöcker und Naumann „nicht einmal so groß sind, wie sie namentlich Stöcker erscheinen.“ Groß seien die Unterschiede allerdings in der Frage der Stellung zur Sozialdemokratie. Während Stöcker die Sozialdemokratie nur als Verkörperung des Atheismus, der Vaterlandslosigkeit und der wirtschaftlichen Utopie verurteile, bekundete Titius Verständnis für Naumanns Anerkennung der relativen Berechtigung der Sozialdemokratie.

Das Recht der Sozialdemokratie bestand nach Titius darin, dass sie die wirtschaftlichen Fragen in den Vordergrund gerückt habe und das Standesbewusstsein der Industriearbeiter ins Leben gerufen habe.¹³⁴ Ihr Unrecht bestehe in ihrem „Doktrinarismus“, indem sie immer die Gesamtgesellschaft und den große Umschwung im Auge habe. Demgegenüber verteidigte Titius das Recht, mit Reformen bei vorgegebenen Formen von Teilgruppen der Gesellschaft anzuknüpfen. Weiter bestehe das Unrecht der Sozialdemokratie in ihrer Vaterlandslosigkeit. Titius griff hier auf den schon von Naumann benutzten Ausspruch Webers, was nütze die beste Sozialpolitik, wenn die Kosaken kämen¹³⁵, zurück und sprach sich für einen deutschnationalen Sozialismus aus. Wir können hier einen ersten Blick auf Titius' latente nationale Grundempfindung werfen, die uns später noch an verschiedenen Stellen wieder begegnen wird.

Das dritte Unrecht der Sozialdemokratie sei ihr Materialismus. Sie habe sich mit einer Weltanschauung verbunden, die vor dreißig Jahren wissenschaftlich modern gewesen sei, zum gegenwärtigen Zeitpunkt in den oberen Gesellschaftsschichten aber längst überwunden sei. Nach Titius entstamme der Sozialismus nicht der Wissenschaft und nicht dem Darwinismus.¹³⁶ Vielmehr sei das ideale Moment in ihm, seine Bruderliebe und menschliche Gemeinschaft „ein Erbe Jesu Christi“. Darum sei der Sozialismus „zu klären, zu reinigen und energisch zu machen durch Jesus Christus.“

¹³⁴ A. Titius, Der gegenwärtige Stand, S. 33, S. 34 u. S. 35.

¹³⁵ Naumann kommentiert u. a. mit diesem Ausspruch M. Webers Antrittsvorlesung in Freiburg im Jahr 1895, in der dieser den nationalen Machtstaat als absoluten Wertmaßstab alles politischen und ökonomischen Handelns hinstellt. Vgl. A. Lindt, Friedrich Naumann und Max Weber. Theologie und Soziologie im wilhelminischen Deutschland, München 1973, S. 18ff, Zit. S. 25; Theologische Existenz heute 174.

¹³⁶ Titius benutzt den Begriff "Sozialismus" wie viele seiner Zeitgenossen noch ohne Scheu, da dieser noch nicht vollständig in seiner marxistischen Bedeutung aufgegangen war. Vgl. dazu: Th. Heuß, Friedrich Naumann, Stuttgart 1937, S. 85f.

Der „geistige Kern der Sozialdemokraten, der unverlierbare Fortschritt“ liege darin, „daß sie die soziale Frage vom Standpunkt der Bedrängten, für die Bedrängten und mit den Bedrängten bearbeitet; und diesen Gesichtspunkt müssen wir uns aneignen.“ Wenn Naumann so weit gehe, dass er den christlichen Sozialismus als „Bruder des demokratischen Sozialismus“ bezeichne, so sei doch Stöckers Vorwurf, „als wollten die jungen Christlich-Sozialen die Klassenherrschaft des Proletariats aufrichten, ungerechtfertigt.“

Titius fasste die bisherige Darstellung so zusammen, dass Naumann in der Lage sei, „die Sozialdemokratie gerechter und hoffnungsvoller beurteilen zu können als Stöcker.“ Es ergebe sich zwar eine erhebliche Differenz in der politischen Gesamtanschauung und der Stimmung gegenüber dem vierten Stand, aber in ihren deutlichen Vorstellungen zeige sich ein greifbarer, praktisch wichtiger Unterschied eigentlich nicht. Viel deutlicher seien die Unterschiede zwischen Naumann und Stöcker in der Stellung zum Judentum. Während das Eisenacher Programm der Stöckerschen Christlich-Sozialen konkrete Maßnahmen gegen die jüdische Bevölkerung vorschlage, lehne Naumann jeden Antisemitismus ab. Die wirtschaftlichen Fragen seien Sachfragen, die sich nicht am Judentum festmachen ließen. Da Titius die Emanzipation der Juden bejahte, hoffte er, dass es „der Kraft des Volkstums und des Christentums gelingen wird, diesen Fremdkörper uns zu assimilieren.“ Dies ist für Titius unzweifelhaft der „allein gangbare und schließlich auch der dem Christentum zumeist angemessene Weg“¹³⁷.

Ein letzter wichtiger Differenzpunkt sei die Stellung zur konservativen Partei. Während Stöcker nur in Verbindung mit ihr Erfolg für die christlich-soziale Bewegung erringen zu können glaube, habe Naumann die konservative Partei stets für ein großes Hindernis für eine energische Sozialpolitik gehalten. Nach Titius hatten die Ereignisse¹³⁸ der letzten Wochen aber Naumanns Auffassung deutlich bestätigt. Titius bedauerte am Ende seiner Einschätzung, dass Stöcker seine Richtung ohne Beteiligung der Jungen neu organisiert habe, da die Unterschiede eigentlich nicht tief greifend, die praktischen Forderungen und das praktische Verhalten oft sehr ähnlich seien. Titius hoffte, dass man, wenn nicht zu einer Fusion, so doch künftig zu einem freundlichen Zusammenwirken kommen werde. Für den in Kürze anstehenden Evangelisch-sozialen Kongress erhoffte Titius eine Betonung der Übereinstimmungen, weil davon zukünftig die Kraft des christlich-sozialen Gedankens abhängen werde.

Mit dieser Einschätzung des aktuellen Standes der Konflikte innerhalb der christlich-sozialen Bewegung gab Titius sicher ein zutreffendes Bild, wenn er die Stellung zur Sozialdemokratie

¹³⁷ ebd., S. 36ff.

¹³⁸ Titius spielt an dieser Stelle auf die Auseinandersetzung zwischen Stöcker und der konservativen Partei an, die mit Stöckers erzwungenem Austritt im Februar 1896 endete.

als den Hauptkonfliktpunkt darstellt.¹³⁹ Verwunderlich ist allerdings, dass er die Darstellung der unterschiedlichen Positionen zur konservativen Partei von diesem Hauptkonfliktpunkt völlig trennte. Allerdings drängt sich der Eindruck auf, dass Titius die Grundsätzlichkeit der Differenzen und ihre Schärfe bewusst abmilderte. Die geistige Orientierung an der Situation des Proletariats oder aber an der Konservativen Partei musste früher oder später eine Entscheidung in der einen oder anderen Richtung herbeiführen.¹⁴⁰ Es ist kaum vorstellbar, dass dies Titius nicht auch bewusst war. Also ist seine Tendenz zur Harmonisierung sicher mit Überlegungen zu erklären, die anstehende Tagung des Evangelisch-sozialen-Kongresses nicht noch durch Betonung der inneren Konflikte zu belasten und eher versöhnend zu wirken, da es genügend äußeren Druck auf die Teilnehmer des Kongresses gab.

2.8. Bewertung Naumanns und Titius'

Titius' eigenes Profil soll in dieser krisenhaften Lage durch einen Vergleich mit Naumanns Position im Streit innerhalb der Christlich-Sozialen Bewegung noch deutlicher herausgearbeitet werden. Denn Naumann war zum einen der führende Kopf der „Jungen“ im Evangelisch-sozialen Kongress, als auch die treibende Kraft zur Gründung des National-sozialen Vereins, in dem wir auch Titius wieder finden werden.

Titius stimmte mit Naumanns Einschätzung der Sozialdemokraten als „Gemeinschaft der materialistischen Chiliasten überein.“¹⁴¹ Er verteidigte wie Naumann die Berechtigung kleinerer und größerer Reformen, um „am alten Haus zu reparieren... bis es wohnlich wird.“¹⁴² Die Forderung der Sozialdemokratie, alle Bemühungen auf den großen Umbruch auszurichten, der alle Verhältnisse mit einem Schlag im Sinne des Proletariats wandle, wies Titius wie Naumann ab.¹⁴³

Naumanns Einschätzung der bürgerlichen Parteien als reaktionär und seine Übernahme der Weberschen Thesen über die fortschreitende politische Bedeutungslosigkeit der bürgerlichen

¹³⁹ Zu einer ähnlichen Einschätzung der beiden Hauptrichtungen in der evangelisch-sozialen Bewegung gelangt P. Göhre im Mai 1896, wenn er auch ihre Stellung zur Sozialdemokratie m. E. zu Gunsten seiner eigenen Auffassung zu verzeichnen scheint. (P. Göhre, Die evangelisch-soziale Bewegung).

¹⁴⁰ Aus einer späteren Rückerinnerung Göhres aus dem Jahr 1927 oder 1928 wird deutlich, dass in seinem Denken das Engagement für die Arbeiterklasse im Jahr 1896 bzw. kurz danach einen deutlich höheren Stellenwert einnimmt als seine monarchische Gesinnung. Göhre bezeichnet dies als "die erste grundlegende Differenz" zwischen sich und Naumann. (Vgl. G. Wünsch, Die Bedeutung Paul Göhres für die Religion des Proletariats, in: Evangelisch-Sozial. Vierteljahrsschrift für die sozial-kirchliche Arbeit, 33. Folge der Mitteilungen des Evangelisch-Sozialen Kongresses, H. 3, Göttingen 1928, S. 119.)

¹⁴¹ A. Titius, Der gegenwärtige Stand, S. 34.

¹⁴² H. Timm, Naumanns Widerruf, S. 21.

¹⁴³ A. Titius, Der gegenwärtige Stand, S. 35.

Schichten teilte Titius jedoch nicht. Er kritisierte, dass Naumann an dieser Stelle kritiklos Webers Ausführungen anlässlich seiner Freiburger Antrittsvorlesung über „Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik“ übernimmt. Ja, Titius ging soweit, dass er den Lesern Aussagen Naumanns vorführte, „die in eine andere Richtung weisen und seine eigentliche Meinung enthalten.“¹⁴⁴ In diesen Äußerungen erkenne Naumann die Existenzberechtigung des Großbürgertums neben Kleinbürgertum und Arbeiterklasse klar an, weil der Dienst des Kapitals zur Organisation der Arbeit noch nicht entbehrt werden könne. Titius war auch wesentlich optimistischer, was die Bedeutung des Großgrundbesitzes angeht. Während Naumann dessen gegenwärtige und besonders die zukünftige Rolle sehr skeptisch beurteilte, war Titius der Meinung, „daß namentlich im deutschen Osten der Großgrundbesitz noch eine viel größere Lebenskraft hat, als Naumann mit seinen Freunden anzunehmen geneigt ist.“¹⁴⁵ Titius ging davon aus, dass der Großgrundbesitz auch in Zukunft Träger deutscher Kultur und deutscher Gesittung bleiben werde.

Titius lehnte wie Naumann Stöckers Forderungen im Eisenacher Programm der Christlich-Sozialen zur Judenfrage ab. Während Naumann sich gegen den Stöckerschen Antisemitismus aussprach, weil wirtschaftliche Fragen, Ausbeutung, Wucher, Großkapitalismus Sachfragen und keine Personalfragen seien, empfahl Titius, „diesen Fremdkörper uns zu assimilieren“¹⁴⁶ als den dem Christentum zumeist angemessenen Weg, wobei er nicht klar machte, was er unter Assimilation hier verstand. Titius forderte die Anpassung des Fremden an Volk und Christentum als langfristige Aufgabe. Es bleibt aber offen, ob dabei auf Dauer die eigenständige kulturelle und religiöse Identität der Juden erhalten werden soll oder die Assimilation zu einem Aufgehen in der deutschen und christlichen Kultur führen soll. Naumann verzichtete hier ganz auf eine christliche Begründung seiner Ablehnung des Antisemitismus.

Stärker als bei Naumann war bei Titius der Hang zur Harmonisierung entwickelt. So bedauerte Titius ausdrücklich, dass Stöcker „seine Richtung“ ohne die Jungen neu organisiert. Naumann dagegen hatte zu einer Klärung der Fronten beigetragen, wenn er etwa die These aufstellt: „Ihr könnt nicht konservativ sein und christlich-sozial.“¹⁴⁷ Titius scheint hier die Vorteile, die eine Scheidung der beiden Richtungen bieten könnte, nicht zu sehen, mindestens nicht zu betonen. Die gegenseitige Blockierung in vielen tagespolitischen Fragen, die uneindeutige Ausrichtung an Kleinbürgertum oder Proletariat könnte nach ihrer Beendigung Kräfte freisetzen und manches einfacher werden lassen.

¹⁴⁴ ebd., S. 37.

¹⁴⁵ ebd., S. 38.

¹⁴⁶ ebd., S. 39.

¹⁴⁷ ebd., S. 39.

Neben taktischen Überlegungen kommt hier ein Grundzug Titius' zum Tragen, der noch häufiger begegnet wird und der sein Denken und Handeln nicht unwesentlich bestimmt. Aber keineswegs geht es Titius um Harmonie um jeden Preis. Er kann auch sehr pointiert und klar Grenzen ziehen, wo ihm das geboten erscheint. Sein Eintreten für den Evangelisch-sozialen-Kongress und die Christlich-soziale Bewegung gerade in diesen Krisenzeiten ist dafür ein überzeugendes Beispiel.

2.9. Titius' Verteidigung des evangelisch-sozialen Anliegens

Vor dem Hintergrund der oben beschriebenen Krisenerscheinungen des Evangelisch-sozialen Kongresses und den sich abzeichnenden Differenzierungsbestrebungen in eine Freie kirchlich-soziale Konferenz¹⁴⁸, einen Evangelisch-sozialen Kongress und eine Organisation, die die Naumannschen Gedanken verbreiten soll, für die aber weder ein Name noch ein klares Konzept vorlagen, verteidigte Titius das gemeinsame Anliegen aller Gruppierungen gegen jene, die die christlich-soziale Bewegung insgesamt verurteilen.

Titius benutzte dazu die Besprechung eines biblisch-sozialen Vortrags des Generalsuperintendenten Pötter¹⁴⁹ in einem Beitrag zur „Christlichen Welt“¹⁵⁰. Allerdings betonte Titius gleich zu Beginn, dass dieser Vortrag nicht vom Inhalt her, sondern allein wegen der Person des Verfassers und vor allem dessen Stellung eine Besprechung verdiene.

Titius wandte sich gegen Pötter, der zu einer „Selbstbesinnung auf das Evangelium“ und eine Rückkehr „zur Einfältigkeit in Christo“ aufrief. Darin sah Titius keinen Gegensatz zur christlich-sozialen Bewegung. Wenn Pötter vor chiliastischen Träumen des Himmels auf Erden warnte, so stimmte ihm Titius darin zwar zu. Die christlich-soziale Bewegung sehe im Christentum aber keineswegs eine ausschließlich diesseitige Größe. Wenn aber der eine oder andere Anhänger der christlichsozialen Bewegung in diesen Grundwahrheiten fehle, so wird es nach Titius „im Interesse der Christlich-Sozialen liegen, solche Auswüchse bei Zeiten zu beschneiden.“ Titius warf Pötter vor, dass dieser solche Einzelercheinungen für das Ganze nehme, um so die ganze Bewegung zu schmähen. Titius sah in Pötter wohl zu Recht einen

¹⁴⁸ Vgl. dazu G. Brakelmann, Die soziale Frage, S. 193f.

¹⁴⁹ Heinrich Pötter (1830 – 1918) studierte Theologie in Halle und legte sein Examen in Münster ab. 1857 übernahm er eine Pfarrstelle in Heeren bei Unna, wo er bis 1868 blieb. Danach war er 10 Jahre Garnisonspfarrer in Wesel. 1874 wechselte er an die St. Simeonskirche in Minden, wo er zusätzlich als Garnisonspfarrer tätig war. Nebenamtlich war er Schul- und Regierungsrat der Mindener Regierung und Superintendent des Kirchenkreises Minden. 1886 wurde er zum Generalsuperintendenten der pommerschen Provinzialkirche berufen. Dieses Amt übte er bis zu seiner Pensionierung im Jahr 1904 aus.

Vertreter jener Richtung, die nach dem Rückzug des Kaisers und des EOK von der Beschäftigung mit der sozialen Frage nun alle, die noch in dieser Richtung arbeiten, von diesem Weg mit allen Mitteln abbringen wollen.

Titius sprach ihm aber sowohl die Kenntnis der Nöte der Gegenwart, als auch Einblick in die christlich-soziale Bewegung ab. Pötter kenne sie weder aus eigener Mitarbeit noch durch eingehendes Studium. „Da wird er sich nicht wundern können, daß man ihn das moralische Recht zum Bußruf nicht einräumt, sondern ihn bittet, sich vor allem mit dem bekannt zu machen, worüber er spricht.“ Titius rügte, dass ein Generalsuperintendent „mit einer so naiven Unkenntnis der Dinge“ den „christlichen Sozialismus so vorschnell aburteilt.“

Diese Stellungnahme aus dem Juni 1896 unterstreicht, dass trotz der Aufspaltung in unterschiedliche Gruppierungen die christlich-soziale Bewegung in ihrem gemeinsamen Engagement für eine Verbesserung der Situation der Arbeiterschaft ein gemeinsames Fundament besaß, das sich gegen die Angriffe von außen als tragend erwies. Zugleich unterstreicht diese kurze Besprechung, dass sich Titius zu diesem Zeitpunkt sehr bewusst zu dem Kreis um Naumann rechnete.

Diesen Eindruck vermittelte schon Titius' Bericht vom 21. Kongress für Innere Mission mit seinem Eintreten für ein stärkeres sozialpolitisches Engagement. In der Übernahme der Bezeichnung wir „modernen Theologen“¹⁵¹ heftete sich Titius das Etikett einer Richtung an, vor der im Gründungsaufwurf der Freien kirchlich-sozialen Konferenz ausdrücklich gewarnt wurde. Vor allem zeigt diese Besprechung, dass sich Titius trotz der öffentlichen Auseinandersetzungen um den Evangelisch-sozialen Kongress, trotz der Anfeindungen gegen sozialpolitische Betätigung überhaupt, sehr bewusst und öffentlich zu dieser Arbeit als einer christlichen Aufgabe stellte.

Von ganz anderer Art, nämlich eine sehr differenzierte inhaltliche Auseinandersetzung, ist Titius' Besprechung der zweiten, verbesserten Auflage des aus drei Bänden bestehenden Buches „Die christliche Liebesthätigkeit“¹⁵² von G. Uhlhorn.¹⁵³ Nach einem langen und sehr

¹⁵⁰ D. Pötter, Onesimus. Ein Biblisch-sozialer Vortrag nebst einigen nachträglichen Zusätzen von D. Pötter, Gütersloh 1996. CW, 10. Jg., Sp. 597f.

¹⁵¹ Ebd., alle Zitate Sp. 598.

¹⁵² G. Uhlhorn, Die Christliche Liebesthätigkeit, Band 1: Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche; Band 2: Die christliche Liebesthätigkeit im Mittelalter; Band 3: Die Christliche Liebesthätigkeit seit der Reformation, Stuttgart 1895. Die Besprechung ist abgedruckt in: CW, 10. Jg., 1896, Sp. 411-418; 435-438; 458-462; 488-492.

¹⁵³ Gerhard Uhlhorn, (1826 – 1901) kam aus einfachen Familienverhältnissen, studierte in Göttingen, wurde dort Repetent. 1852 habilitierte er sich in für historische Theologie. Ab 1855 wurde er Hof- und Schlossprediger in Hannover, 1861 Primarius. Der Hof- und Schlossprediger ist zugleich Superintendent des Kirchenkreises Hannover, 1878 wird er zum Abt des Klosters Loccum gewählt. An den sozialen Themen seiner Zeit war er in eigenständigen Positionen interessiert und engagiert. Zur Mitarbeit im Evangelisch-sozialen Kongress kam es wegen Differenzen mit Stoecker aber nicht. Uhlhorns „sozialdiakonisches Engagement will als Reich-Gottes-Arbeit verstanden werden, das in der Deutung wirtschaftlicher Schäden als sittlicher Probleme auf bußfertige Einsicht

ausführlichen Durchgang durch die Geschichte der Liebestätigkeit im Christentum, in dem besonders der Zusammenhang von Gemeindeentwicklung und Entfaltung der Liebestätigkeit beleuchtet wird, stimmte Titius Uhlhorn zu, wenn er in der Liebestätigkeit der Gemeinde „die eigentlich protestantische Art der Liebesübung“ feststellt.¹⁵⁴

Nach Uhlhorns Beschreibung habe sich die Verbindung von Gemeinde und Liebestätigkeit innerhalb des lutherischen Kirchenwesens stark gelockert. Er führte dies auf das lutherische Verständnis von Kirche, nämlich das Wort Gottes zu predigen und die Sakramente zu verwalten, zurück.

Titius versuchte, diese beiden Gedanken zu verbinden. Er hielt die traditionelle lutherische Lehre von der Kirche für einseitig. Nach Titius galt, dass Kirche zunächst Gemeinde der Gläubigen und Neuschöpfung der Menschheit aus dem Heiligen Geist als Produkt der Gnade Gottes in Christo ist. Darum sei Gemeinde als geistliche Gemeinschaft ihrem Wesen nach unveränderlich und stets sich selbst gleich, ganz im Gegensatz zu ihrer geschichtlichen Erscheinungsform. Darum zähle Verfassung und Regiment nicht zum Wesen der Kirche. Nach Titius gehörten aber auch ein besonderes Amt der Lehre und die übliche Form des Gottesdienstes oder der kirchlichen Unterweisung nicht zum Wesen der Kirche. Er stimmte dem Satz zu, dass die Wirksamkeit des Heiligen Geistes wesentlich an die Verkündigung des offenbaren Gnadenwillens Gottes in Christo gebunden ist. Er hielt es jedoch für einen verhängnisvollen Irrtum, „wenn man lange Zeit die Verkündigung des Wortes Gottes mit der Predigt identifiziert hat. Denn mag diese auch mit Recht im Mittelpunkt der Verkündigung stehen und ihren festen Kern bilden, so reicht dennoch die Verkündigung des Wortes weiter als die Predigt.“ Titius forderte darum zur Ergänzung der Predigt Erziehungsarbeit, die befähigen soll, die rechte Erkenntnis auf das eigene Leben anzuwenden. Mit Blick auf die Armen werde diese Erziehungsarbeit zur Armenpflege.

So ergab sich für Titius, dass Liebestätigkeit und Seelsorge ebenso wie Lehramt und Predigt aus innerer Notwendigkeit entstehen. Der Satz, dass die Verfassung nicht zum Wesen der Kirche gehöre, darf nicht zur „Gleichgültigkeit gegen das Streben führen, die relativ beste

und moralische Besserung aus dem Geist des Christentums setzt; es basiert sowohl auf eigenen wirtschaftsgeschichtlichen und gegenwartsdiagnostischen Forschungen als auch auf der intensiven Rezeption wirtschaftstheoretischer und ökonomiehistorischer Studien (z.B. [s.d.] Adam Smith, Wilhelm Roscher) und bezieht die lutherische (Berufsbegriff!) und lutherisch-pietistische Tradition, sofern sie ihre volkskirchliche Orientierung erinnert, als normative theologische Reflexionsebene ein. Allerdings versagt sich U. dem Optimismus, daß Innere Mission die Vision einer gerechten Gesellschaftsordnung realisieren könne, denn das bedeutete für U. die Verkennung der innerweltlichen Sündenmacht; Innere Mission habe vielmehr die Entchristlichung der Gesellschaft wahr- und ernst zu nehmen und ihr offensiv Sozialdiakonie aus und in dem Geist der Liebe Jesu Christi entgegenzusetzen.“ Vgl. BBKL, Band XII, 1997, Sp. 820-837.

¹⁵⁴ Titius verweist darauf, dass Uhlhorn durch ein Gespräch mit Theodor Fliedner zu diesem Buch inspiriert wurde. Er empfiehlt es besonders den Kandidaten der Theologie, da an ihm die sittlichen und kulturellen Wir-

Form der kirchlichen Organisation zu verwirklichen.“¹⁵⁵ Mit Uhlhorn sah Titius in einer genossenschaftlichen Organisation der Liebestätigkeit die beste Form, wobei der Schwerpunkt auf der einzelnen Gemeinde ruhen soll. Uhlhorn bezeichne diese Form auch zu Recht als evangelisch, da sie den Ansätzen zur Neuorganisation der Armenpflege in der Reformationszeit entspreche. Titius sah in den reformatorischen Prinzipien, dem Priestertum aller Gläubigen, der Gleichheit aller vor Gott, einen starken Rückhalt für das genossenschaftliche Prinzip.

Titius ging dann auf Gedanken Naumanns ein, die dieser in der Zeitschrift „Soziale Praxis“¹⁵⁶ aufgeworfen hatte. Darin vermutet Naumann, dass die Bedeutung der Ortsgemeinde immer mehr abnehme, weil ihre Geschlossenheit durch „Verkehr, Freizügigkeit, Tagespresse und allgemeine Partei- und Volkseinflüsse gefährdet ist“, - eine andere Art der Organisation habe die evangelische Kirche überhaupt noch nicht gefunden, ihr ganzes System sei „auf der Ortsgemeinde aufgebaut.“ Da sich einerseits der Organisationstrieb nach den Gesichtspunkten der Arbeitsteilung richte, andererseits viele, junge Geistliche sich sozialpolitischen Gruppen anschließen, zeigte sich nach Naumann von fern die Bildung von Korporations- und Berufsgemeinden.“ In der Tendenz auf Berufsgemeinden sah er die Konsequenz der veränderten Verhältnisse.¹⁵⁷ Dieser Analyse stimmte Titius durchaus zu. Titius verwies auf die geschichtliche Parallele der mittelalterlichen Berufsgenossenschaften. Aber er war gegenüber einer Neubelebung dieser Gedanken skeptisch. Um den leicht veränderlichen Berufsgemeinden oder Korporationsgemeinden kirchlichen Charakter zugestehen zu können, müsste seiner Meinung nach die kirchliche Hierarchie deutlich gestärkt werden, was nach Titius nicht im Sinne Naumanns sein könne, oder aber es entstehe ein „infusorisches kirchliches Gemeinschaftsleben“, das die großen Aufgaben der christlichen Gemeinde nicht tragen könne. Zudem befürchtete Titius, dass dieses Organisationsprinzip große Teile der Bevölkerung nicht erfassen könne, weil für diese Menschen das Organisationsprinzip der Arbeit zu schwach sei. Darum musste es nach Titius auf Dauer bei der Geltung des Lokalprinzips bleiben.

Eine gleichzeitige Durchführung beider Formen erwog Titius merkwürdigerweise nicht. So wurzele das Gemeindeprinzip für die Organisation der Liebestätigkeit einerseits in der Reformation, andererseits in den sozialen Verhältnissen der Gegenwart. Auch der Gegenstand

kungen des Christentums besonders intensiv studiert werden könnten. Lit.: Fr. Uhlhorn, Gerhard Uhlhorn., 1903; RE XX, S. 197ff.; C. Cordes, Uhlhorn und die soziale Frage seiner Zeit (JGNKG 50, 1952, 130 - 148).

¹⁵⁵ ebd., Sp. 460 u. Sp. 461.

¹⁵⁶ F. Naumann, Das Problem der kirchlichen Sozialpolitik, in: Naumann, Soziale Praxis, 5. Jg., 1895, Nr. 14 abgedruckt in: F. Naumann, Werke, Bd. 1, S. 480-486.

¹⁵⁷ ebd., S. 431, S. 482 u. S. 485. Die andere Konsequenz sei eine Loslösung der Kirchenleitung von der direkten Beeinflussung durch die Staatsregierung. Naumann hält das Schwanken der Kirchenleitung zwischen Besitz und Staatsregierung einerseits und der besitzlosen Masse andererseits für unerträglich.

der Liebesübung hänge von den sozialen Verhältnissen ab. Denn wenn sich zeige, „daß selbst ein tüchtiger Mann nicht imstande ist, durch seiner Hände Arbeit sich und die Seinen ehrlich und ohne die Barmherzigkeit Anderer für sich in Anspruch nehmen zu müssen, zu ernähren, so wird sie <die barmherzige Liebe> dadurch zur Kritik der bestehenden Verhältnisse und zur Forderung der unabweisbaren sozialen Reform auf dem Wege der Gesetzgebung geführt.“¹⁵⁸ Titius kritisierte, dass Uhlhorn nicht zu einer klaren Aussage über das Verhältnis von Liebestätigkeit und sozialen Zuständen kommt. Er sehe in einem immer dichter werdenden Netz von Vereinen und Anstalten die einzige Möglichkeit, gegen die soziale Not vorzugehen. Den tiefsten Grund für diese Zurückhaltung Uhlhorns meinte Titius darin zu erkennen, dass er sich über die Frage, „ob eine Einwirkung des Christentums auf die Rechtsordnung möglich und in welchen Maße sie notwendig sei, nicht klar geworden ist.“

Titius wird an diesem Punkt deutlicher. Er sprach sich für eine Einwirkung auf die Sitte und auf das öffentliche Leben aus. Weil eine klare Grenzziehung zwischen der Beeinflussung der öffentlichen Meinung und der Sitte nicht gezogen werden konnte, dürfe keinem Staatsbürger, auch dem Pastor nicht, die öffentliche politische Wirksamkeit abgesprochen werden. Einer Beschreibung der Stellung der Reformatoren zu Eigentum und Privatbesitz und einem Durchgang durch die neutestamentliche Auffassung vom Reichtum, besonders der jesuanischen Stellung zum Reichtum, entnahm Titius den Antrieb, „soweit als angängig der im heutigen wirtschaftlichen Leben vorhandenen Tendenz der Kapitalanhäufung in wenigen Händen entgegenzuwirken und auf eine Zerschlagung der vorhandenen Kapitalmassen hinzuwirken.“¹⁵⁹

2.10. Zwischenbilanz Titius' sozialen Engagements

Mit dieser Besprechung ordnete sich Titius, trotz gradueller und punktueller Differenzen zu Naumann, in der Frage, ob Korporationsgemeinden die soziale Arbeit wesentlich verbessern könnten, eindeutig in die Gruppe der „Jungen“ um F. Naumann und P. Göhre ein. Titius wollte nicht bei der Armenpflege in Vereinen und Anstalten stehen bleiben, sondern zog aus seiner Analyse der sozialen Wirklichkeit den Schluss, dass barmherzige Liebe zur Kritik der sozialen Verhältnisse und zur Forderung der unabweisbaren sozialen Reform auf dem Gesetz-

¹⁵⁸ Christliche Welt. Evangelisch-lutherisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände, 10. Jg., 1896, S. 487.

¹⁵⁹ Ebd., S. 488 u. S. 491. Titius vertritt hier ähnliche Gedanken zur Kapitalanhäufung wie Naumann in seinem Antwortschreiben an das Frankfurter Konsistorium vom 15.2.94. Naumann war am 22.1.94 eine "ernstliche Ermahnung" erteilt worden. Vgl. W. Bredendiek, Christliche Sozialreformer des 19. Jahrhunderts, Leipzig 1953, S. 363ff.

gebungsweg werden muss.¹⁶⁰ Dabei gingen seine Vorstellungen über eine soziale Gesetzgebung im engeren Sinne hinaus. In der Forderung, der Kapitalanhäufung in den Händen Weniger entgegenzuwirken und vorhandene Kapitalmassen zu zerschlagen, wurde Titius explizit politisch. Er sprach sich hier gegen die politische Zurückhaltung in der sozialen Frage aus, die sich in aller Regel auf Luthers Scheidung der Regimente beruft. Er ging auf die Frage nicht näher ein, ob das Argument zu Recht für diese Zurückhaltung in Anspruch genommen wird. Er selbst vertrat jedoch eine andere Auffassung. Indem für Titius feststand, dass der Prediger seinem Amt entsprechend „auf die Sitte einzuwirken hat, und nicht vor der Frage nach den sittlichen Maßstäben im wirtschaftlichen Leben halt machen kann, andererseits eine Grenze zwischen Einwirken auf die Sitte und Einwirken auf die öffentliche Meinung nicht erkennbar ist, kommt dem Prediger eine öffentliche politische Wirksamkeit“ zu.

Diese Verteidigung einer politischen Wirksamkeit der Pastoren steht übrigens in der gleichen Ausgabe der „Christlichen Welt“, in der auch das schon oben erwähnte sogenannte „Kaisertelegramm“ abgedruckt ist, in dem Wilhelm II zu diesem Punkt eine völlig konträre Gesinnung vertrat. Danach sind politische Pastoren „ein Unding“. „Die Herren Pastoren sollen sich um die Seelen ihrer Gemeinden kümmern, die Nächstenliebe pflegen, aber die Politik aus dem Spiele lassen, dieweil sie das gar nichts angeht“.¹⁶¹ Dass Titius gerade im Jahr 1896 so deutlich, offen und öffentlich Position bezog, zeigt seinen Mut, wenn es um Dinge geht, für die er mit seiner ganzen Person einsteht. Dass dieses Engagement für seine weitere Laufbahn schwere Nachteile hätte bringen können und sicher manchen Vorbehalt gegen ihn auch hervorrief, nahm Titius bewusst in Kauf. Anders als Naumann stand Titius noch am Beginn einer etablierten Berufslaufbahn, anders als Naumann hatte sein Name in der Öffentlichkeit noch kein großes Gewicht. Umso höher ist sein Eintreten für die Belange und Ziele des Evangelisch-Sozialen Kongresses zu bewerten.

Anders als viele seiner Universitätskollegen hat Titius die Herausforderungen, die die Sozialdemokratie und die Soziale Frage bedeuteten, als theologisch relevantes Problem ernst genommen, vielleicht sogar so ernst, dass er aus der neutestamentlichen Wissenschaft zur systematischen Theologie wechselte. Titius Weg in seiner theologischen Arbeit erhält dadurch eine innere Logik: von der sozialen Frage und den unbefriedigenden Versuchen, mögliche christliche Antworten für diese Situation exegetisch zu begründen, geht er den ersten Artikel des Credo neu an, indem er die Herausforderung des Industriezeitalters, die Eigengesetzlichkeiten in Wirtschaft, Technik und Naturwissenschaft als Hauptfrage seiner theologischen

¹⁶⁰ Vgl. dazu auch Jochen-Christoph Kaiser, Naumann und die Innere Mission, in: Rüdiger vom Bruch (Hg.), Friedrich Naumann in seiner Zeit, Berlin, New York 2000, S. 11 – 26.

¹⁶¹ Christliche Welt. Evangelisch-lutherisches Gemeindeblatt, 10. Jg., 1896, S. 492, Ausgabe vom 21. Mai 1896.

Denkens und als Schlüsselfrage der Theologie seiner Zeit in den Blick nimmt. Von Anfang an steht er der neukantianischen, lutherischen Lösung der zwei getrennten Bereiche skeptisch gegenüber und will an der Einheit der Welt festhalten. Daher erklärt sich auch in seinen systematischen Arbeiten die ständig zu beobachtenden Korrelation der Offenbarung mit der Erfahrungsdimension des Einzelnen, die Titius psychologisch interpretiert, mit der Naturwissenschaft, speziell dem Evolutions- und Entwicklungsgedanken und mit der Religionsgeschichte. Wir erkennen hier die Weite des Horizonts, den Titius sich eröffnet und in den er sich bewusst hineinstellt.

2.11. Die Gründung des Nationalsozialen Vereins

Ein Ergebnis dieser Differenzierungsprozesse im Evangelisch-sozialen Kongreß war ein Zusammenrücken aller nicht-konservativen Christlich-Sozialen, die sich wesentlich aus dem Freundeskreis der "Hilfe" bzw. dem Freundeskreis der "Zeit" rekrutierten.¹⁶² Das für den Herbst in Aussicht genommene Treffen des Kreises um Naumann wurde der erste Delegiertentag des Nationalsozialen Vereins, an dem auch Titius teilnahm. Der Delegiertentag fand vom 22.-25.11.1896 in Erfurt statt.¹⁶³ Titius Stellung in diesem Zusammenhang müssen wir umso genauer betrachten, als er einer der wenigen im ESK war, der Naumanns Wendung mit vollzog.

Naumanns Denken wurde seit der Mitte der neunziger Jahre ganz entscheidend von Max Weber und dessen in höchst wissenschaftlichem Gewande auftretenden nationalen Imperialismus geprägt. Naumann verzichtete immer mehr auf eine christliche Begründung für diese Politik und begrenzte die Religion auf die private Sphäre. Seine Geschichtsauffassung wurde immer mehr darwinistisch. Die Machtentfaltung Deutschlands nach außen wurde Vorbedingung für Sozialpolitik (so der erste Grundsatz des Nat. Soz. Vereins, s.u.). Der Name der neuen Vereinigung der jüngeren Christlich-Sozialen macht die neue

¹⁶² Zur Gründung des National-sozialen Vereins und zur Rolle Harnacks dabei siehe: Kurt Nowak, Weg in die Politik: Friedrich Naumann und Adolf von Harnack, in Rüdiger vom Bruch (Hg.), Friedrich Naumann in seiner Zeit, Berlin, New York 2000, S. 27 – 48.

¹⁶³ Titius ist einer der fünf anwesenden Professoren der Theologie neben Bousset, Drews, Gregory und Zimmer. Im Grußblatt des Delegiertentages, das neben einem Verzeichnis der Teilnehmer eine Aufschlüsselung nach ihrer sozialen Stellung enthält, ist Titius als Nr.98 der insgesamt 119 Teilnehmer verzeichnet (Nachlass Titius). Vgl. auch die Präsenzliste in: Protokoll über die Vertreter-Versammlung aller National-Sozialen in Erfurt vom 23. bis 25. November 1896, S. 81-83. Zum National-sozialen Verein vgl. auch die Studie von Peter Theiner, Sozialer Liberalismus und deutsche Weltpolitik. Friedrich Naumann im Wilhelminischen Deutschland (1860 - 1919), Baden-Baden 1983, S. 53 - 128. Schriften der Friedrich-Naumann-Stiftung: Wissenschaftliche Reihe.

Ausrichtung seines Denkens über die Maßen deutlich: das Nationale hat fortan die eindeutige Präferenz.¹⁶⁴

Ein Programmentwurf, vom "Ausschuß der bisherigen jüngeren Christlich-Sozialen" für das Treffen im Herbst verfasst, sollte als Beratungsgrundlage dienen und wird in den Zeitschriften "Die Zeit" und "Hilfe" veröffentlicht.¹⁶⁵ Da zahlreiche Änderungsvorschläge bis zum ersten Treffen eintrafen, präsentierte Naumann zur Eröffnung des Delegiertentages einen eigenen, völlig neuen Entwurf.¹⁶⁶

Naumanns grundsätzliche Bestimmung des Verhältnisses von nationalem Denken¹⁶⁷ und Sozialpolitik findet sich im ersten Programmpunkt. Da heißt es: "Wir stehen auf nationalem Boden, indem wir die wirtschaftliche und politische Machtentfaltung der deutschen Nation nach außen für die Voraussetzung aller größeren sozialen Reformen im Inneren halten, zugleich aber der Überzeugung sind, daß die äußere Macht auf die Dauer ohne Nationalsinn einer politisch interessierten Volksmasse nicht erhalten werden kann."¹⁶⁸

Naumanns Bezug auf das Christentum ist sehr interessant ausgefallen. Verpflichtet man sich im Entwurf des Ausschusses zur Mitarbeit an der Stärkung "der idealen Mächte des Volkslebens, in deren Mittelpunkt uns die evangelische Wahrheit steht" und zur "Belebung des evangelischen Glaubens im Sinne der Reformation"¹⁶⁹, bekennt Naumann in seinem Entwurf: "Im Mittelpunkt des geistigen und sittlichen Lebens unseres Volkes steht nach unserer Überzeugung der Glaube an Jesus Christus, der nicht zur Parteisache gemacht werden darf, sich aber auch im öffentlichen Leben als Macht des Friedens und der Gemeinschaftlichkeit bewähren soll."¹⁷⁰ Bei Naumann ist zwar ein allgemeiner Bezug auf den Glauben an Jesus Christus vorhanden, es fehlt jedoch die ausdrückliche Nennung der evangelischen Position. Genau um diese Frage, wie und ob überhaupt der Nationalsoziale Verein in seinem Generalprogramm einen Bezug auf das Christentum aufnehmen sollte, gab es auf der Delegiertenversammlung eine langwierige und kontroverse Diskussion. Zwei Positionen standen sich gegenüber. Aus den Reihen der Vertreter der evangelischen Arbeitervereine wollte man an einem deutlichen Bezug auf das Christentum mit einem Bekenntnis zum evangelischen Glauben festhalten, nur ein einzi-

¹⁶⁴ Vgl. hierzu: A. Lindt, Friedrich Naumann und Max Weber, 18ff.

¹⁶⁵ Abgedruckt bei M. Wenck, Die Geschichte der Nationalsozialen, S. 54f.

¹⁶⁶ M. Wenck, Die Geschichte der Nationalsozialen, S. 57; D. Düding, Der Nationalsoziale Verein, S. 48; Naumanns Entwurf in: Protokoll November 1896, S. 38f.

¹⁶⁷ Vgl. dazu auch: Gangolf Hübinger, Sakralisierung der Nation und Formen des Nationalismus im deutschen Protestantismus, in: Gerd Krumeich, Hartmut Lehmann, „Gott mit uns“ Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen 2000, S. 233- 247.

¹⁶⁸ Protokoll November 1896, S. 38. M. Wenck, Die Geschichte der Nationalsozialen, S. 57.

¹⁶⁹ Protokoll November 1896, S. 7.

¹⁷⁰ ebd., S. 39. Vgl. auch: M. Wenck, Die Geschichte der Nationalsozialen, S. 58.

ger Arbeiter habe sich, so berichtet Damaschke¹⁷¹, für eine strikte Trennung von Politik und Christentum ausgesprochen.¹⁷² Für die Beibehaltung eines deutlichen Bezuges auf den evangelischen Glauben sprach sich Stadtpfarrer G. Traub¹⁷³ aus Stuttgart aus, weil er den jesuitisch eingeschätzten Katholizismus für gefährlicher hielt, als die Sozialdemokratie.¹⁷⁴

Dem stand eine Position gegenüber, wie sie vor allem von den Kieler Delegierten A. Damaschke und Titius vertreten wurde. Die Kieler Teilnehmer hatten sich bei einer Zusammenkunft am 4.11.1896 im Hause Damaschkes mit anderen Anhängern Naumanns über den Religionsparagraphen des ersten Entwurfs ausgetauscht. Dabei hatte Baumgarten deutlich gemacht, "daß er die Kraft zu aller sozialen Arbeit aus dem Evangelium schöpfe, und doch würde er der neuen Organisation nicht beitreten können, wenn dieser Paragraph bliebe." Titius äußerte sich ähnlich. Die Delegierten Harder, Titius und Damaschke wurden schließlich von der Kieler Versammlung aufgefordert, "sogar eine selbständige Parteigründung zu versuchen, wenn nicht in dieser Frage ein billiger Ausgleich gefunden würde."¹⁷⁵ Dies unterstreicht, wie wichtig den Kielern die Trennung von Religion und Politik war. Nachdem Naumann seinen Entwurf vorgestellt hatte, forderten Damaschke und Titius entsprechend ihrem Kieler Auftrag, den Religionsparagraphen aus dem Programmentwurf zu streichen, da sie eine saubere Trennung von Politik und Religion wünschten. Wenn das Christentum nicht zur Parteisache werden solle, gehöre es auch

¹⁷¹ A. Damaschke war ein führender Vertreter der Bodenreformbewegung. Ab 1896 war er Chefredakteur der "Kieler Neuesten Nachrichten", der ersten im nationalsozialen Sinne redigierten Tageszeitung (M. Wenck, Die Geschichte der Nationalsozialen, S. 90). Seit dem dritten Vertretertag des Vereins ist er stellvertretender Vorsitzender, was auch mit der Verlegung der Zentrale nach Berlin zusammenhing (ebd. S. 96f). Vgl. zu Damaschke auch: D. Düding, Der nationalsoziale Verein, S. 121 u. S. 170-175.

¹⁷² A. Damaschke, Zeitenwende. Aus meinem Leben, 2. Bd., Leipzig u. Zürich, 1925, S. 83.

¹⁷³ Gottfried Traub (1869 – 1956), D. Lic. theol., nationalkonservativer protestantischer Theologe und Politiker, Pfarrerssohn, Studium der Theologie von 1887 bis 1891 in Tübingen. Er nahm an den sozialen Fragen seiner Zeit regen Anteil und war Pfarrer an der Reinoldi-Kirche in Dortmund ab 1901. Traub war über viel Jahre Vertrauensmann der „Vereinigung der Freunde der Christlichen Welt“ bzw. des „Vereins für Christliche Freiheit“ in Westfalen. Ende 1920 trennt er sich im Streit von dieser Gruppierung. Traub ging mit der preußischen Agende recht frei um, wollte die Konfirmanden auch nicht auf das Apostolicum verpflichten und trat für Carl Jatho ein. Darum drohte ein Lehrbeanstandungsverfahren gegen ihn. Aber schließlich eröffneten die Kirchenbehörden einen Disziplinarprozess gegen Traub. Zunächst resultierte daraus eine Zwangsversetzung, gegen die beide Seiten Rechtsmittel einlegten. Das Ergebnis war Traubs Dienstentlassung unter Verlust der Pensionsansprüche. Die Vereinigung der Freunde der Christlichen Welt rief zu Spenden auf, um Traubs Prozesskosten zu decken. Es kam in der Öffentlichkeit zu großer Aufmerksamkeit um diesen Prozess und einem heftigen Streit zwischen O. Baumgarten, E. Foerster, M. Rade und Traub. Traub ging in den Vorstand des Protestantenvereins und bewarb sich um ein Mandat im preußischen Abgeordnetenhaus, rückte in seinen Auffassungen aber immer stärker nach rechts, sprach sich für Annexionen im Verlaufe des Krieges aus und gehörte nach Kriegsausbruch zur Deutsch-nationalen Volkspartei. Wilhelm II schlägt vor, ihm seinen Ordinationsrechte wegen seiner vaterländischen Verdienste wieder zuzuerkennen. Darum wurde Traub Mitglied im Vertrauensrat nach Zusammenbruch des Summepiskopats. Er wollte den Anschluss Österreichs an Deutschland und beteiligte sich am Kapp-Putsch. Vgl. BBKL, Bd. XII, 1997, Sp. 417-424.

¹⁷⁴ Protokoll November 1896, S. 47.

¹⁷⁵ A. Damaschke, Zeitenwende, S. 77.

nicht in das Programm hinein. Nicht die Not der Kirche, sondern die Not des Volkes habe die Versammlung zusammengeführt, erklärte Damaschke. Das soziale Moment sei das bestimmende und darum auch das allein einende Moment. Religion gehöre nicht in ein politisches Programm.¹⁷⁶

Titius betonte die Notwendigkeit der christlichen Überzeugung des Einzelnen. Um des Christentums willen bat er um Weglassung des Religionsparagrafen und fragte: "Wie kann ein Katholik, ein Jude mitmachen, wenn wir Paragraph 6 beibehalten. Wir dürfen es mit dem Bekennen nicht leicht nehmen." Schließlich stellte Titius den Antrag, dass der Delegiertentag feststellen möge, dass die überwiegende Mehrheit auf dem Grunde des Christentums stehe, aber auf eine solche Festlegung im Programm verzichte, um keinen Gewissenszwang auszuüben. Er erwarte, dass Mitglieder, die nicht auf diesem Grunde stehen, sich verletzender Äußerungen enthalten.¹⁷⁷

Die am Bekenntnis interessierten Kreise gingen im Laufe der Debatte von ihrer Forderung nach einer ausdrücklichen Nennung des evangelischen Glaubens und des Bekenntnisses zu Jesus Christus ab. Die Debatte, die sich hauptsächlich um den Religionsparagrafen drehte, zog sich bis weit in den zweiten Verhandlungstag, den 24. November, hinein. Am Vormittag des zweiten Verhandlungstages wurde der Naumannsche Entwurf mit kleinen Änderungen (s.u.) des Religionsparagrafen als Grundlage für die Spezialdebatte angenommen.¹⁷⁸

Der Kreis um Titius und Damaschke machte einen erneuten Vorstoß, um ihr Unbehagen am Religionsparagrafen zu verdeutlichen und beantragte eine Resolution: "Die Versammlung erklärt, daß sie sich der Gefahr der Veräußerlichung bewußt ist, die jede Formulierung des christlichen Standpunktes in einem Programm mit sich bringt, daß sie aber die Annahme des Paragraph 7 in unsere Grundlinien als durch unsere bisherige Entwicklung veranlaßt ansieht, jedoch dabei jeden, der aus idealen Motiven ehrlich mitarbeiten will, unbedingt anerkennt."¹⁷⁹ Dieser Vorschlag fand in der Versammlung allerdings keine Mehrheit. Eine von Damaschke¹⁸⁰ und Prof. Trommershausen entworfene Resolution, die besonders Titius' Warnung vor dem Gewissenszwang aufnahm, ergab schließlich den gesuchten Kompromiss: "Der Delegiertentag erklärt ausdrücklich, daß der Paragraph 7 der Grundli-

¹⁷⁶ Protokoll November 1896, S. 45f.

¹⁷⁷ ebd., S. 46 u. S. 46f.; Vgl. auch: M. Wenck, Die Geschichte der Nationalsozialen, S. 61f.

¹⁷⁸ Protokoll November 1896, S.59. Zusätzlich wird ein Paragraph zur Frauenfrage nach einer Intervention von Frau Gnauck-Kühne verabschiedet (ebd., S. 50). Naumann greift auf den entsprechenden Paragraphen des Programmentwurfs der bisherigen jüngeren Christlich-Soziale zurück (ebd., S. 7).

¹⁷⁹ ebd., S. 64, Wenck, Die Geschichte der Nationalsozialen, S. 62. Durch die inzwischen erfolgte Zufügung eines Paragraphen ergibt sich eine neue Nummerierung des Religionsparagrafen.

nien nicht ein Gewissenszwang für die einzelnen Mitglieder sein soll. Jeder, der ehrlich an der Erreichung unserer nationalen und sozialen Ziele mitarbeiten will, ist uns zur Mitarbeit willkommen." Mit dieser den Religionsparagrafen interpretierenden Resolution wurde der Religionsparagraph von der Versammlung einstimmig verabschiedet.

Der neue Religionsparagraph lautet in der endgültigen Fassung: "Im Mittelpunkt des geistigen und sittlichen Lebens unseres Volkes steht uns das Christentum, das nicht zur Parteisache gemacht werden darf, sich aber auch im öffentlichen Leben als Macht des Friedens und der Gemeinschaftlichkeit bewähren soll."¹⁸¹

Weiterhin beschloss man, nicht eine Partei, sondern einen Verein mit dem Namen "Nationalsozialer Verein" zu gründen.¹⁸² Auf regionaler Ebene folgten weitere Gründungen, die sich dann ebenfalls Nationalsoziale Vereine nannten. In Kiel wurden Dühring und Titius als Vereinsvorsitzende gewählt. Der Kieler Verein bildete in einigen Fragen durchaus eine eigenständige Meinung aus, so z.B. in seinem scharfen Protest gegen einen im nationalsozialen Hauptblatt veröffentlichten Artikel von Karl Jentsch, in dem dieser die friedenserhaltende Aufgabe der "Kriegsmacht" als alberne Redensart kennzeichnet und behauptet, es frage sich nur, "mit wem wir Krieg zu führen haben."¹⁸³ Titius hatte sich bald nach seiner Übersiedlung nach Kiel im Spätherbst 1895 mit O. Baumgarten angefreundet und arbeitete auch auf sozialpolitischem Gebiet, wie die Diskussion bei der Gründung des National-sozialen Vereins zeigt, mit ihm eng zusammen. Theodor Kaftan sieht diese Zusammenarbeit sehr skeptisch und berichtet von einer kleinen Szene, in der Titius sich halb pathetisch, halb theatralisch als "Agitator" bezeichnete. Kaftan bedauerte in einem Brief vom Februar 1897, also ein Vierteljahr nach der Gründung des National-sozialen Vereins, dass sich Baumgarten und Titius auf sozialpolitischem Gebiet Hand in Hand mit Leuten befänden, "die vom Christentum erklärtermaßen nichts wissen wollen."¹⁸⁴

In allem schriftlichen Äußerungen Titius' aus dem Jahre 1896 sehen wir ihn ganz auf der Seite Naumanns, ganz gleich, ob Titius in seiner Bilanz der bisherigen christlich-sozialen Bewegung Stöckers und Naumanns Position vergleicht, oder ob er die gesamte christlich-soziale Bewegung gegen Angriffe von außen in Schutz nimmt, ob er sich im Bericht über

¹⁸⁰ Damaschke befürchtete zu Recht, dass sein mit den Kieler Kollegen erarbeiteter Resolutionsentwurf keine Mehrheit finden werde, vgl. Protokoll November 1896, S. 64.

¹⁸¹ ebd., S. 64 u, S. 59.

¹⁸² Der Name "christlich-sozial" wurde wegen des nur schwachen Bezuges auf das Christentum als unpassend empfunden. Zudem wollte man eine Verwechslung mit Organisationen Stöckerscher Art vermeiden. Auch Göhres Vorschlag "Verein für nationalen Sozialismus", der die Arbeiterfreundlichkeit ausdrücken sollte, fand keine Mehrheit. Vgl. M. Wenck, Die Geschichte der Nationalsozialen, S. 69; Zu den Organisationsstatuten siehe: Protokoll November 1896, S. 1-3.

¹⁸³ A. Damaschke, Zeitenwende, S. 84f.

¹⁸⁴ W. Göbell, Kaftan-Briefwechsel, Brief vom 22.2.1897.

den Kongreß für Innere Mission selbst als modernen Theologen bezeichnet oder in seiner Besprechung des Ulhorn Werkes. Wo sich Titius in einzelnen Sachfragen von Naumann unterscheidet, geht es überwiegend um praktische Fragen, wie ein bestehendes Problem besser gelöst werden kann. Insofern ist es folgerichtig, wenn wir Titius in den Turbulenzen, die des ESK erfassen, und in der folgenden Aufsplitterung der christlich-sozialen Bewegung weiterhin an Naumann Seite finden.

2.12. Polarisierungen, Scheidungen und Auflösung

Die politische Arbeit im Gesamtverein wird von Anfang an durch eine unklare Zuordnung zu einer bestimmten Klasse in der Gesellschaft behindert. Max Weber wirft dem Naumannschen Entwurf vor, er sei ein "Rückschritt", der "miserabilistische Gesichtspunkt" sei zu Grunde gelegt, so dass die Partei zum Sammelbecken "der Mühseligen und Beladenen" werde, "die irgendwo der Schuh drückt"; nur der "Bodensatz der Bevölkerung" bleibe dieser Gründung, die darum nie die politische Macht erringen könne. "Die einzig klare politische Form", nämlich "Bewegung gegen die Großgrundbesitzer" zu sein, sei aus Unklarheit fallengelassen worden. Weber setzt sich für eine Politik gegen die agrarisch-feudale Schicht ein, denn er sah nur die Alternative, entweder die agrarisch feudale oder die bürgerlich-kapitalistische Klasse zu unterstützen. Sowohl die Politik der Sozialdemokraten, als auch der Versuch bürgerlicher Kreise, das soziale und wirtschaftliche Niveau der Arbeiterschaft zu heben, schwäche lediglich das kapitalistische Bürgertum und bereite der Reaktion den Weg.¹⁸⁵ Titius hatte in einem kurzem Begrüßungswort an die Delegierten sich den "Miserabilitätsstandpunkt" zu Eigen gemacht, als er bekannte: "Wir sind zusammengekommen in dem Gedanken, unserem Volke einen Dienst zu leisten, gerade dem kleinen Manne zu dienen."

Auch Göhre lehnte die Ansiedlung des Vereins zwischen den sozialen Klassen ab, sprach sich aber für eine eindeutige Haltung zugunsten des vierten Standes aus. Er betonte entschieden, dass "wir auf der Seite der Arbeiter stehen. Die Arbeiterfrage ist der Mittelpunkt und Angelpunkt unserer Arbeit."¹⁸⁶

Sohm wiederum widersprach der Ausrichtung des Vereins an der Arbeiterklasse. Auch er sah die Widersprüche zwischen den Klassen der Gesellschaft, wollte aber statt eines Aus-

¹⁸⁵ Protokoll November 1896, S, 48 u. S. 49; Vgl. auch: D. Düding, Der Nationalsoziale Verein, S. 53ff. und M. Wenck, die Nationalsozialen, S. 64.

fechtens dieser Konflikte eine Integration der sozial deklassierten und politisch rechtlosen Klasse durch Erziehungsarbeit der Gebildeten. Darum trat er für eine "Volkspartei" im Gegensatz zur Klassen- oder Arbeiterpartei ein.¹⁸⁷

So fand sich denn der National-soziale Verein bei einigen politischen Fragen auf der Seite der Sozialdemokratie gegen die bürgerlichen Parteien, z.B. beim Hamburger Hafentarbeiterstreik im Winter 1896/97. Die Nationalsozialen unterstützten die Hafentarbeiter publizistisch und finanziell.¹⁸⁸ Ein Professoren-Aufruf zur finanziellen Unterstützung der Hafentarbeiter löst heftige Reaktionen aus. Er wurde von Baumgarten, Herkner, Lehmann-Hohenberg, Naumann, von Egidy u. a. unterzeichnet. Gleichzeitig beteiligen sich Damaschke und Titius an einer weiteren Auseinandersetzung, als sie in Kiel wegen zunehmender Verkehrsunfälle eine Beschränkung der Arbeitszeit der Straßenbahnführer forderten. Emma Titius erledigte in diesem Zusammenhang umfangreiche Schreibarbeiten, um eine Resolution durch Unterschriftensammlung zu unterstützen. Arthur und Emma Titius werden von Damaschke als Personen genannt, die im Kieler National-sozialen Verein in erster Reihe standen.

Der Hafentarbeiterstreik, später die Flottenfrage und die sogenannte "Zuchthausvorlage", die der Kaiser im September 1898 ankündigte und die jeden mit Zuchthaus bedrohte, der zum Streik aufrief, lassen die unterschiedlichen Pole im National-sozialen Verein immer deutlicher hervortreten. Göhre kämpft verbissen um eine Ausrichtung an den Interessen des vierten Standes.¹⁸⁹ Sohm dagegen erklärt im Verein die Bekämpfung der Sozialdemokratie zur Pflicht.¹⁹⁰

Diese Polarisierung im National-sozialen Verein, die eine eindeutige Ausrichtung an der Interessenlage einer bestimmten sozialen Schicht verhinderte und die von Max Weber schon bei der Gründung des Vereins kritisiert worden war, läßt diesen schließlich schei-

¹⁸⁶ Protokoll November 1896, S. 32 u. S. 57; D. Düding, Der Nationalsoziale Verein, S. 56f; Zu Göhres Standpunkt vgl. G. Wunsch, Die Bedeutung Paul Göhres, S. 119.

¹⁸⁷ D. Düding, Der Nationalsoziale Verein, S.57ff; Protokoll November 1896, S. 52.

¹⁸⁸ D. Düding, Der Nationalsoziale Verein, S. 109ff. Zum Folgenden vgl. A. Damaschke, Zeitenwende, S. 20ff. Der erwähnte Aufruf habe Baumgarten sehr geschadet (W. Göbell, Kaftan-Briefwechsel, 1. Bd., Brief vom 22. 2. 1897).

¹⁸⁹ Protokoll September 1897, S. 7. Göhre lehnt eine "Groß-Konkurrenzflotte zu England" ab. (G. Wunsch, Die Bedeutung Paul Göhres, S. 119) Er spricht sich gegen die monarchische Ausrichtung des Vereins aus. (Protokoll Oktober 1899, S. 38) Durch seine Einschränkung der Mitarbeit im Verein verliert er den stellvertretenden Vorsitz. Im April 1899 begründet Göhre seinen Austritt mit einem immer stärkeren Abrücken von der Ausrichtung des Vereins an der Arbeiterschaft und mit politischer Aussichtslosigkeit. (Vgl. D. Düding, Der nationalsoziale Verein, S.98ff.) Kurz darauf tritt er in die SPD ein und rechnet sich zu den Revisionisten (Vgl. G. Wunsch, ebd., S. 120). Nachdem 1901 ein Disziplinarverfahren gegen ihn eingeleitet wurde, verzichtete er auf seine Recht als Geistlicher. 1906 bricht er völlig mit der Kirche und ruft zum Massenaustritt auf. Im November 1918 hat er als Unterstaatssekretär im Kriegsministerium an der Demobilisierung der Truppen und an der Aufstellung neuer Verbände teilgenommen und den Kampf gegen die Soldatenräte begonnen. Als Staatssekretär des preußischen Staatsministeriums hat er die Geschäfte der drei Minister in evangelicis geführt.

¹⁹⁰Protokoll September 1897, S. 6. Vgl. auch: Protokoll über die Verhandlungen des Nationalsozialen Vereins (VIII. Vertretertag) zu Göttingen am 29. und 30. August 1903, Berlin o. J., S. 41.

tern. Der Versuch der Nationalsozialen, über eine Beteiligung an Wahlen auch Mandate zu erringen, war bis auf geringe Achtungserfolge insgesamt erfolglos.¹⁹¹

So beschließt man im August 1903 auf Antrag Naumanns die Auflösung der Zentralorganisation und den Beitritt möglichst vieler Mitglieder in den Wahlverein der Liberalen, während eine Fusion von National-sozialem Verein als ganzem mit der Freisinnigen Vereinigung von den Versammelten abgelehnt wird.¹⁹² Mit dem Ende des Nationalsozialen Vereins verändert sich auch Naumanns theologisches und religiöses Denken und Handeln deutlich. Zwar betätigt sich Naumann weiterhin bis zu seinem frühen Tod 1919 als religiöser Schriftsteller, aber was er in dieser Zeit geschrieben habe, so Timm, "hätte auch von irgendeinem der anderen spätliberalen Theologen geschrieben sein können." Sohm und Weber hätten Naumann Adolf von Harnack in die Arme getrieben, so dass Harnack der „theologische Kronzeuge des späten Naumann“¹⁹³ wurde. Seine theologischen Gedanken finden sich nun vor allem in Briefen.

Im Unterschied zu Naumann ist Titius' Verhältnis zu Harnack kritischer. So weiß Titius sehr wohl von der dauernden Unterschiedenheit von Gott und Welt zu reden und ahnt, dass das Verhältnis beider nicht in einer schnellen Harmonie oder Harmonisierung zu finden ist. Das wird deutlich, wenn Titius in einem Rückblick die Debatte um Harnacks Vorlesung vom "Wesen des Christentums" kommentiert. In diesem Zusammenhang kritisiert er - wir zitierten dies bereits - Harnacks Beschreibung des religiösen Erlebens. Zwar fehle es nicht an Tiefe und Innigkeit des religiösen Verhältnisses, es fehle aber "die Herbheit und Schroffheit, die flammende Glut, die unerbittliche Energie des religiösen Geistes, der eifersüchtig auf seine Distanz von allem Weltleben achtet"¹⁹⁴ Titius hält dies für ein unaufgebbares Element des religiösen Erlebens, das nicht unterschlagen werden dürfe.

Ein weiterer Punkt findet Titius' Kritik. Titius fehlt in dem Harnackschen Konzept eine angemessene Reflexion über die religiöse Bedeutung der Menschheit und die Verworfenheit des Einzelnen in die Menschheit und ihre sozialen Untergruppen, um die individualistische Engführung aufzuheben.

Anders als Naumann wehrt sich Titius in der Zeit, als das Experiment "National-Sozialer-Verein" endgültig scheitert und Naumann nun ganz in das Lager der Liberalen

¹⁹¹ D. Düding, Der nationalsoziale Verein, S. 124-132 u. S. 175-180.

¹⁹² Protokoll August 1903, S. 23 u. S. 54. Vgl. auch D, Düding, Der nationalsoziale Verein, S. 190; Vgl. M. Wenck, Die Geschichte der Nationalsozialen, S. 136ff.

¹⁹³ H. Timm, Naumanns Widerruf, S. 56 u. S. 58. So sieht sich Naumann als der Schule Harnacks zugehörig (ebd., S. 58, Anm. 52).

¹⁹⁴ A. Titius, Harnacks "Wesen des Christentums", S. 88.

Theologie überschwenkt gegen die auch von Naumann früher kritisierte Erhebung der sittlichen Persönlichkeit zur "dialektischen Vermittlungsinstanz" von biblischem Christentum und Leben in der modernen technisch und wissenschaftlich orientierten Massengesellschaft.

2.13. Rückblick und Ausblick - Titius' Versuch einer vorläufigen Bilanz der christlich-sozialen Arbeit

Etwa acht Jahre nach dem Scheitern des Experimentes "National-sozialer Verein" zog Titius erneut eine Bilanz der christlich-sozialen Arbeit. Anlässlich seines Vortrages auf dem Evangelisch-Sozialen Kongreß vom 6.6. - 8.6. 1911 in Danzig schilderte und beurteilte er die Entwicklung des evangelisch-sozialen Gedankens in den zurückliegenden 20 Jahren, warf aber auch interessante Seitenblicke auf Naumanns und seine eigene theologische und sozialpolitische Denkweise in den vergangenen Jahren.

Im Evangelisch-Sozialen Kongreß waren Ermüdungserscheinungen aufgetreten. A. von Harnack deutete schon Ende 1910 an, dass er wegen Arbeitsüberlastung an einen Rücktritt vom Vorsitz des ESK denke. Er wollte Martin Rade als seinen Nachfolger vorschlagen. Rade lehnte dies in einem Brief an Harnack vom 4.12.1910 ab. Rade seinerseits wies auf die Vorzüge von E. Troeltsch und Titius hin. Auch Naumann fragte Harnack, ob er nicht Titius als seinen Nachfolger vorschlagen wolle.¹⁹⁵ Dazu kam es aus unbekanntem Gründen jedoch nicht. Schließlich entschied man sich für O. Baumgarten, der am Tage der offiziellen Rücktrittserklärung Harnacks, am 1. Dezember 1911, zu dessen Nachfolger gewählt wurde.¹⁹⁶ Auf der Tagung des Evangelisch-sozialen Kongresses im Frühjahr 1912 in Essen amtiert dann O. Baumgarten zum ersten Mal als Vorsitzender.¹⁹⁷ Rade beklagte in dieser Zeit, dass sich der ESK theologisch immer monotoner darstelle. Nach seiner Einschätzung sei der Kongress "nach seinem kirchlich-theologischen Bestandteile, ganz wesentlich auf die Freunde der Christlichen Welt gestellt". Er befürchtete, dass der Kongress darum an Anziehungskraft verlieren könne.¹⁹⁸

Titius hielt nun - genau im Jahr dieser Nachfolgeverhandlungen für den Kongressvorsitz- einen Vortrag zum Thema "Wie lassen sich die sittlichen Ideale des Evangeliums in

¹⁹⁵ Vgl. M. Schick, Kulturprotestantismus, S. 76, Anm. 2.

¹⁹⁶ Hasko von Bassi, Otto Baumgarten, S. 111f.

¹⁹⁷ Vgl. dazu: J. Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, Stuttgart 1952, S. 212f.

¹⁹⁸ M. Rade, in: "Vertrauliche Mitteilungen" vom 19.9.1912, zit. nach: ebd., S. 212f.

das gegenwärtige Leben überführen?"¹⁹⁹ Titius legt dar, wie die religiös-sittlichen Kräfte fruchtbar zu machen sind "für die Gestaltung der Gegenwart und ihrer Verhältnisse" bzw. "was sich für unsere Arbeit und Aufgabe <des Evangelisch-sozialen Kongresses> aus dem Evangelium ergibt."²⁰⁰

Grundlegend ist für Titius aber nicht das Evangelium in seiner Urgestalt, sondern das "ewige Evangelium", das durch die Geschichte hindurchgehe und in ihr immer neue Formen und Gestalten schaffe und dessen Produktionskraft auch heute noch nicht abgeschlossen sei. Titius geht von "Idealen des Evangeliums" aus, die schon den ersten Christen in anderer Form leuchteten, dann durch die Reformation zu einem vertieften Verständnis geführt worden seien und nun dem heutigen Zeitgenossen leuchteten.

Den entscheidenden Grundzug im so verstandenen Evangelium erblickt Titius darin, dass durch es "Persönlichkeiten erweckt, gebildet werden." Dieser Grundgedanke setze das Evangelium in eine enge Beziehung zum Leben der Gegenwart. Diese Gegenwart werde freilich auch durch die bedeutenden Kreise, die die Kultur des Individuellen und die Persönlichkeitsmoral pflege, bestimmt. Von diesen Kreisen will sich Titius jedoch absetzen. Denn nach seiner Auffassung ist das Persönliche weit mehr als das Individuelle. Titius fordert, dass das Individuelle in der Persönlichkeit verklärt werden solle, und "zu einem Mittel des Allgemein-menschlichen gemacht werden. Wir wollen keine aristokratisch-individuelle Kultur, sondern wir wollen eine allgemein sittliche Kultur des ganzen Menschen, des ganzen Volkes."

Damit stellt sich Titius auch in Gegensatz zu jenen, die er mit dem Schlagwort "Kulturethik" kennzeichnet. Den "kulturethischen" Standpunkt konsequent zu vertreten bedeute, ein aristokratisches Ideal aufzurichten. Das Ideal, das Titius verfolgt, trägt dagegen "einen demokratischen Zug." Es gehe auf das Allgemein-menschliche zurück und lege keinen Wert auf die Höhe der besonderen Leistungen, sondern auf Entwicklung der Anlage, die auch im Einfachsten stecke. Das hält Titius für "wahre Persönlichkeitskultur!"

Mit diesem Grundsatz sieht sich Titius auch in scharfem Gegensatz zu dem, was er als "bloße Nützlichkeitsmoral" bezeichnet. Denn das Ideal sei die Persönlichkeit, die aus sich selbst heraus handele, nicht aber jene, die den Nutzen berechne. Was der von Titius propagierten Persönlichkeitskultur im Tiefsten zugrunde liege, seien nicht Gesetze, sondern sittliche Ideale. Die Gesetze regelten lediglich komplizierte soziale Verhältnisse; für die Bildung sittlicher Persönlichkeiten tragen sie aber nichts aus. Ideale tragen dagegen einen Zug von Einheit und Ganzheit. So habe Jesus nicht Gesetzlichkeit, sondern ein sittliches Ideal gebracht, das man als Prinzip der

¹⁹⁹ Verhandlungen des 22. Evangelisch-sozialen Kongresses in Danzig vom 6. - 8. Juni 1911, Göttingen 1911; M, Schick bezeichnet Titius' Thema als Zusammenfassung der eigentlichen Aufgabe des ESK, Vgl. M. Schick, Kulturprotestantismus, S. 76.

Liebe zusammenfassen könne. Vom Ideal her müsse dann auch die Masse der Gesetze erfasst und durchdrungen werden.

Dieses Ideal der Sittlichkeit ist selbst ein Unbedingtes und trete dem Einzelnen als gebietender Wille entgegen, der die Richtung des Handelns bestimme und eine Reaktion im Menschen herausfordere. In diesem Prozess verbinde sich das Ideal mit dem eigenen Willen. Das sittliche Ideal trete also nicht als fremdes Gebot auf, "sondern als unser eigener freier Wille."²⁰¹ Damit hebe das Ideal jeden über seine bloß natürliche Art hinaus in die Idealwelt. Darin liege die spezifische Würde des Menschen. Inhaltlich kennzeichnet Titius das Ideal durch die neutestamentliche Forderung, wie die Kinder zu werden, durch Heiligkeit, durch Menschenfreundlichkeit und Liebe. Die Liebe kennzeichnet er durch die Elemente Gerechtigkeit, Achtung vor dem Mitmenschen und Wohlwollen ihnen gegenüber. Dass dieses Ideal sich tatsächlich verwirklichen lasse, leitet Titius aus der Tatsache ab, dass es dem innersten Wesen des Menschen notwendig entspreche.

Am Schluss seines Vortrages fragt Titius, ob sich diese Ideale in der Wirklichkeit der Gegenwart bewähren. Die Brücke zwischen Ideal und Wirklichkeit sieht Titius vor allem in der reformatorischen Berufsauffassung: durch treue Ausübung des Berufes werde durch ein Zusammenwirken aller menschlichen Arbeit und in Verbindung mit einer sittlichen Entwicklung das ganze Volksleben mit dem Evangelium durchdrungen, auch wenn Arbeitsteilung und neue Berufe einen deutlichen Unterschied zu den Berufen früherer Zeiten aufweisen.

Als konkrete Aufgaben für den Evangelisch-sozialen Kongreß beschreibt Titius den Kampf um ein neues soziales Recht, das dem Gedanken vertiefter Gerechtigkeit entspreche, Forschung, um in neuen Lebensgebieten die sittlichen Normen, die dort gelten sollen, zu erarbeiten und Vertrauen zwischen den Klassen und zum Ganzen. Als wichtigste Aufgabe nennt Titius, die Ideale des Evangeliums in den Kirchen und mit den Kirchen herauszustellen, denn dies sei das eine, was wahrhaft wirksam sei.

An der anschließenden Debatte beteiligt sich auch Naumann. Er stellt fest, dass Titius in seinem Vortrag nicht die ursprüngliche Ausrichtung des Kongresses gekennzeichnet habe. Titius habe "eine ganze Periode gemeinsamer Arbeit sozusagen zurückgeschoben", indem er sich statt auf das historische Evangelium auf das ewige Evangelium bezogen habe. Die ursprüngliche Ausrichtung des Kongresses zeige sich in dem Satz: "Jesus bringt uns in seiner Person diejenigen Gebote und Vorschriften, die wir halten wollen." Hätte sich der Kongress schon damals den heute von Titius geäußerten Standpunkt zu Eigen gemacht,

²⁰⁰ Verhandlungen ESK 1911, S. 12.

dann hätte er sich "wahrscheinlich nicht evangelisch-sozial... sondern protestantisch-ideal."²⁰² genannt. In der Bezeichnung "evangelisch" drücke sich der Bezug auf das geschichtliche Evangelium und seine Vorschriften aus. Im Begriff "protestantisch" äußere sich dagegen eine Weltanschauung, die in Wittenberg und Genf entstanden sei und in Königsberg ihren höchsten wissenschaftlichen Ausdruck gefunden habe. Mit der Bezeichnung "sozial" habe man die Abhängigkeit der Einzelperson von ihrer sozialen Schicht und den materiellen Verhältnissen ausdrücken wollen, "um aus dem theologischen Einzelidealismus herauszukommen." Heute dagegen gelte das Ideal, nämlich die "Prophetie vom Ideal des durchgebildeten Einzelmenschen inmitten aller Berufsteilung, Massenorganisation und Gesetzlichkeit." Der Grund für diese Verschiebung der ursprünglichen Ausrichtung liege im gemeinsamen wissenschaftlichen Lernen und in gemeinsamen praktischen Erfahrungen. Darum wertet Naumann Titius' Position auch nicht als Einzelleistung, weil es ihm selbst, Naumann, ebenso ergangen sei, wenn auch nicht in aller Schärfe.

Ursprünglich habe dem Kongress das "Christentum der absoluten Evangelischkeit, der imitatio Christi, der Nachfolge jenes Armen, der damals mit 12 anderen nur mit einem Kleide und ohne eine Heimat durch Palästina gegangen ist, diese Nachfolge Christi im Sinne des heiligen Franz v. Assisi ... als ein unerreichbares, aber ersehenswertes christliches Ideal" vorgeschwebt, "als das Wort evangelisch-sozial geprägt wurde." Aber je mehr man versucht habe, dieses "franziskanische Evangelium" durch die Arbeit des Kongresses zu verwirklichen, umso weiter sei es in die Ferne gerückt. Naumann macht das an der Aufforderung, nicht zu sorgen auf der einen Seite und für die Arbeiterversicherung einzutreten auf der anderen Seite deutlich. "Die evangelische Einzelvorschrift war praktisch nicht möglich."

Naumann gibt zu bedenken, dass der Bezug auf das ewige Evangelium, mit dem er durchaus einverstanden sei, nur dann eine lebendige Wirksamkeit entfalten könne, wenn sich immer wieder Menschen vom geschichtlichen Evangelium erfassen lassen und dieses im Hintergrund mit bedenken.

Naumann kritisiert darum an Titius' Vortrag, dass dieser die Verbindung der sittlichen Ideale mit dem täglichen Leben allein durch den Gedanken der evangelischen Berufsauffassung herstellen möchte. Denn das wohlverstandene Selbstinteresse der Berufsorganisationen reiche nicht aus, um die Pflichten gegenüber den Schwachen und Untersten zu erkennen. Darum fordert er den Kongress auf, beides miteinander zu suchen: "jenes Evange-

²⁰¹ ebd., S. 12 - 16.

²⁰² ebd., S. 38.

lium vom Berufe und jenes über dem Beruf und dabei nicht ganz vergessen das alte teure historische Evangelium von Galiläa!"²⁰³

In seinem Schlusswort geht Titius auf Naumanns Diskussionsbeitrag ein. Zunächst betont Titius aber, dass er keineswegs das ewige Evangelium vom geschichtlichen Evangelium trennen wolle. Er wolle nur verhindern, dass die neutestamentlichen Lebensverhältnisse und neutestamentlichen Formulierungen selbst mit dem ewigen Gehalt des Evangeliums identifiziert werden, "denn das tun, heißt ganz unrettbar das Evangelium zu einem veralteten machen."

Titius geht dann näher auf Naumanns Ausführungen ein. Naumann habe nicht die Entwicklung des Evangelisch-sozialen Kongresses geschildert, sondern vielmehr seine eigene Entwicklung. Naumann gehöre zu jenen innerhalb der Christlich-sozialen, so Titius, die mit Ernst das "franziskanische" Ideal verwirklichen wollten. Dass Naumann und jene Gruppe an dieser Absicht scheiterten, sei nicht ein Mangel an Idealismus, sondern eine Zunahme an Besonnenheit und Nüchternheit. Er selbst, Titius, habe sich nie zu jenen gerechnet, die meinten, "von dem Evangelium aus unmittelbar Gesetz und Richtschnur erhalten zu können für unsere heutigen Zustände."

Der zweite Teil seines Vortrags sei eine Auseinandersetzung mit Naumann gewesen, der als besonders lebendiges Exemplar der Christlich-sozialen Bewegung zahlreiche verjüngende Häutungen durchgemacht habe. Nach der ursprünglichen Ausrichtung habe Naumann das Evangelium nur für die Persönlichkeitskultur bestimmt und berechtigt gesehen, um heute eine dritte Stufe jenseits der früheren Einseitigkeit zu erklimmen. Auf dieser Stufe spiele nicht der bloße Kampf der Klassen, Gewerkschaften die zentrale Rolle, sondern "ideale Kräfte des Ganzen, der Solidarität, des Gemeinsinns"²⁰⁴ wirkten mit, denn nur so könne Großes geschehen.

Wenn Titius' Einschätzung der Position Naumanns richtig ist, dann hat sich Naumann in den acht Jahren seit der Beendigung des Experiments "National-sozialer Verein" im Jahr 1903 wiederum weiterentwickelt. Danach wäre Naumann nicht mehr in der gleichen Strenge und Ausschließlichkeit an der religiösen Einzelpersönlichkeit und an der sozialdarwinistischen Terminologie orientiert wie zur Zeit seines "theologischen Rückzugs" im Jahr 1903.²⁰⁵ Nach H. Timm war Naumanns theologische Entwicklung 1903 eigentlich abgeschlossen. Naumanns Verharren beim religiösen Individualismus belegt Timm gar mit Zitaten aus der Debattenrede Naumanns aus dem Jahr 1911. Naumann sei es zu Be-

²⁰³ ebd., S. 39, S. 40 u. S. 42.

²⁰⁴ ebd., S. 45, S. 47 u. S. 48.

²⁰⁵ H. Timm, Naumanns Widerruf, S. 56ff.

ginn seiner sozialpolitischen Tätigkeit um ein Programm gegangen, "welches die christliche Beantwortung der von der Sozialdemokratie aufgeworfenen Fragen enthalten soll." Da die Sozialdemokratie durch die Industrialisierung zu einer gesellschaftlichen Macht wurde, müssten sowohl die Sozialdemokratie als auch die Industrialisierung als das gleiche theologische Problem angeschaut werden. Für Naumann stellt sich damit der Theologie die Frage, wie sie im Horizont der Reichs-Gottes-Eschatologie den I. Artikel des Credo angesichts des Maschinenzeitalters neu interpretieren will. Luthers Katechismus sei den Bauern auf den Leib geschrieben. Jetzt müsse aber "das Bekenntnis der Schöpfungsgaben Gottes befreit werden von der Enge der traditionellen agrarwirtschaftlichen Interpretation."

Bei diesem Problem fühlte sich Naumann sowohl von der orthodoxen als auch von der modernen Theologie allein gelassen. Beide sind nicht in der Lage diese Aufgabe anzugehen, denn beide pflegen nach Naumann einen ungeschichtlichen Schöpfungsbegriff. Die Universitätstheologie sei zur Beantwortung dieser Fragen nicht in der Lage, weil sie "die spiritualistische Diastase von Geist und Natur, Innerlichkeit und Äußerlichkeit, Persönlichkeit und Dinglichkeit" für grundlegend hielt und um die Begriffe "sittlich-religiöse Persönlichkeit" und "Gotteserlebnis in der Seele des Einzelnen" kreiste.²⁰⁶ Naumanns eigene Versuche, auf die Herausforderung durch die Sozialdemokratie zu reagieren, gingen zunächst von dem Ansatz aus, das Evangelium selbst für die Sozialpolitik fruchtbar werden zu lassen. Er protestierte dabei gegen die zum Dogma erhobene Zentralstellung der sittlichen Einzelpersonlichkeit, des Einzelpersonlebens „als dialektische Vermittlungsinstanz“ zwischen biblischem Christentum und moderner Gesellschaftsordnung. Dabei verletzte er das spiritualistische Tabu der Ritschlschule und Universitätstheologie. Nach Timms Urteil waren diese Versuche gemessen am herrschenden Wissenschaftsbegriff mehr oder weniger "kathederunfähig". Timm geht sogar soweit, dass er Naumanns Bemühungen um den Begriff des Christlich-Sozialen weniger als sozialpolitische Agitation, sondern als hilfloses Ringen um einen neuen Begriff von systematischer Theologie wertet.²⁰⁷

Als sich ihm immer deutlicher abzeichnete, dass die Lebensregeln Jesu aus dessen agrarisch strukturierten Lebensverhältnissen in der technisierten Welt am Ende des 19. Jahrhunderts in Europa scheitern mussten, wandte sich Naumann einer stärkeren Trennung von Religion und Sozialpolitik zu. Er übernahm dabei z. T. die Begrifflichkeit von Max Weber und trat bisweilen als harter Machtpolitiker auf. Eine Einordnung der nun sozial-

²⁰⁶ ebd., S. 22, S. 26f. u. S. 23.

darwinistisch gefärbten Sozialpolitik in eine neue Theologie scheiterte an inneren Widersprüchen. Heilsglaube und Weltleben führen nach Naumann zu einer unvermeidlichen Doppelheit der Seelen, so dass Naumann das Problem für sich so löst, dass er die Grenzen des Christentums zu erkennen sucht. So bleibt Naumann schließlich nach Timm nur das Einschwenken auf die breite Heerstraße des theologischen Spiritualismus, der sich im Dualismus seit Jahrzehnten eingerichtet habe. Sein kostbares Wissen um die theologische Problematik jener Dualismen von Liebe und Kampf, Glauben und Handeln, Hoffnung und Fatalismus, Innerlichkeit und Welthaftigkeit habe Naumann preisgegeben.²⁰⁸

Titius ist einen anderen Weg gegangen. Er hat sich ab dem Jahr 1895, dem Jahr der Krise des ESK, literarisch nachweisbar mit der Weltanschauung befasst, auf die sich die Sozialdemokratie ganz wesentlich stützte, einer Weltanschauung, die sich am naturwissenschaftlichen Zeitgeist orientierte. Neben seine neutestamentliche Schriften und sein sozialpolitisches Engagement tritt Titius nach dem Scheitern des National-Sozialen Vereins in eine intensive Beschäftigung mit dem exklusiven Weltanschauungsanspruch eines A. Ladenburg ein. Ab dieser Zeit, ab dem Jahr 1904, hat sich Titius systematisch mit diesen grundsätzlichen Fragen bis an sein Lebensende beschäftigt. Das intellektuelle Niveau der Auseinandersetzung mit Ladenburg und die intellektuelle Redlichkeit des Theologen Titius verweisen auf eine Parallelität in der Behandlung der sozialen Frage: hier wie dort können Fragen und Probleme einer neuen komplexen Wirklichkeit, sei sie nun politisch-sozialer oder naturwissenschaftlich-technischer Art, aus der Sicht des Theologen nicht mit einer Entgegensetzung des schlichten Bibeltextes beantwortet werden. Für Titius kommt aber auch theologischer Spiritualismus nicht in Frage, weil er weder bereit ist, die "Grenzen der Theologie" dort zu ziehen, wo Naumann sie meint, erkennen zu können, noch zulassen will, dass die "Welt" sich selbst und ihren Gesetzen überlassen bleibt. Titius ist mit dem Anspruch angetreten, Arbeitermassen und Intellektuelle mit Theologie und Kirche zu versöhnen. Darum arbeitet er daran, einen neuen Begriff systematischer Theologie zu schaffen, der das neue Denken in den Naturwissenschaften als Herausforderung an die Theologie ernst nimmt und - wo immer möglich - integriert, ohne den Kerngehalt des "ewigen Evangeliums" preiszugeben.

²⁰⁷ ebd., S. 23, S. 22 u. S. 28.

2.14. Zusammenfassung

An dieser Stelle sei noch einmal an Titius' Vorwort aus seinem neutestamentlichen Hauptwerk über die Seligkeit von 1895 erinnert. Zum einen berichtet Titius, dass ihn das Problem der Seligkeit seit Jahren beschäftigt habe. Damit ist sicher nicht allein die nötige Arbeit gemeint, um eben diesen ersten Teil seines Hauptwerkes zu veröffentlichen. Denn diese Vorbereitung ist selbstverständlich, Titius' Mitteilung wäre dann trivial.

Es kann sich demnach nur darum handeln, dass Titius diesem Problem in anderen Bereichen als in der neutestamentlichen Forschung auf der Spur gewesen ist. Über Titius' Aktivitäten zu jener Zeit ist nicht allzu viel bekannt. Allerdings berichtet er 1893 als Berichtserstatter der "Christlichen Welt" über den Verlauf des Kongresses für Innere Mission. Diese Aufgabe wird man ihm sicher nur dann zugetraut haben, wenn er sich mit den sozialpolitischen Grundproblemen und Tagesfragen ein wenig auskannte. Es ergibt sich somit die Vermutung, dass Titius in diesen alltäglichen Fragen der Sozialpolitik dem Problem der Seligkeit, also den Folgen der Gottesgerechtigkeit im Alltag, auf der Spur war.

Formal bestimmt Titius die Frage nach der Seligkeit als Haupt- und Kardinalaufgabe der evangelischen Theologie, weil er sich von einer befriedigenden Lösung dieser Aufgabe sowohl die Rückkehr der von der Kirche entfremdeten Arbeitermassen, als auch eine Wiedergewinnung der Intellektuellen verspricht.²⁰⁹ Inhaltlich geht es nach Titius bei dieser Grundfrage der Dogmatik um "das Verhältnis unseres Lebens in der Welt zum Leben in Gott, unserer gegenwärtigen Glückseligkeit zur ewigen Seligkeit", um "die notwendige Wechselbeziehung zwischen einem sittlichen Leben in der Welt und dem Glauben an die Heilsoffenbarung des ewigen Gottes in Christo"²¹⁰.

Anfang der neunziger Jahre stimmen Naumann und Titius in ihrer grundsätzlichen Bewertung der gegenwärtigen Theologie angesichts der aktuellen Herausforderung zum großen Teil überein. Titius empfindet, ähnlich wie Naumann, die Theologie seiner Zeit als unbefriedigend und ungenügend gegenüber den brennenden Fragen, die die Sozialdemokratie als soziale Bewegung und das naturwissenschaftlich-technische Denken als konkurrierende Weltanschauung aufgeworfen haben. Naumann forderte von der Theologie eine intensive Bearbeitung der Reich-Gottes Frage in allen theologischen Disziplinen.²¹¹

²⁰⁸ ebd., S. 44ff., S. 49, S. 54ff.

²⁰⁹ A. Titius, Jesu Lehre, S. I.

²¹⁰ ebd., Vorwort, S. I.

²¹¹ "Die evangelische Kirche Deutschlands steht vor einer gewaltigen Aufgabe. Sie soll eine Friedensmacht werden in einem Zeitalter der sozialen Kämpfe. Sie hat dazu im allgemeinen den besten Willen, aber doch nur wenig Erfolg. Es fehlt ihr das Nötigste: die Durcharbeitung gerade derjenigen Teile des Christenglaubens, welche eben dieser Zeit entsprechend sind. Es fehlt an festen, klaren, gemeinsam an-

In seinen neutestamentlichen Schriften widmet sich Titius diesem Thema durchaus, allerdings bleibt sein Werk zunächst vor allem ein neutestamentliches Werk. Wie denn von seinen neutestamentlichen Erkenntnissen die Brücke zu den von Titius als brennend geschilderten Fragen zu schlagen sei, wie nämlich die Intellektuellen und die Arbeitermassen für die Kirche wiedergewonnen werden können, blieb einstweilen offen. Titius scheint aber die Antwort auf diese offene Frage nicht so sehr auf der Ebene einer neuen evangelischen Soziallehre oder Sozialethik gesucht zu haben, sondern auf der grundsätzlicheren Ebene der Möglichkeit von Theologie im Kontext eines ziemlich ausgereiften naturwissenschaftlichen Zeitgeistes. Im Unterschied zu Titius hat E. Troeltsch den von Naumann beklagten Missstand mit einer umfangreichen Arbeit über die Soziallehren der christlichen Kirchen zu beheben versucht.²¹²

Während Naumann die von ihm eingeklagte theologische Arbeit nicht voranschreiten sah, geriet er unter Webers und Sohms Einfluss immer mehr zu einem theologischen Denken, das die Religion ausschließlich in die Innerlichkeit verlegte und auf eine theologische Begründung des sozialpolitischen Wollens verzichtete. Für Titius war dagegen die Flucht in die religiöse Spiritualität, die die Welt sich selbst, ihrer gottfernen oder "gottlosen" Eigengesetzlichkeit überlässt, nicht Endpunkt und Höhepunkt der evangelischen Theologie. Anders als Naumann schwenkte Titius nach 1903 nicht in die "breite Heerstraße" des theologischen Spiritualismus ein, sondern machte sich an die Arbeit, eine solche Theologie, die Christsein nicht in die Innerlichkeit verbannt und die Welt nicht sich selbst überlässt, allmählich zu entwerfen und zu entwickeln, auch wenn seine Rede vor dem ESK von 1911 doch noch sehr stark an der "Persönlichkeit" orientiert war. Titius hat dieser Aufgabe, die ihm gewissermaßen auch von Naumann gestellt war, zeit seines Lebens einen erheblichen Teil seiner theologischen Schaffenskraft gewidmet und der evangelischen Theologie und Kirche einen Weg gezeigt, der ihr aus ihrer schwierigen

erkannten Sätzen über das Verhältnis der Christen zur sozialen und wirtschaftlichen Welt, es fehlt, um es so auszudrücken, ein allgemeines Bekenntnis über unsere Stellung gegenüber den jetzt im Vordergrund stehenden Fragen." (F. Naumann, Werke I, 141ff.) "Gerade bei dieser Aufgabe kommt es uns mit aller Macht zum Bewußtsein, wieviel die Theologie unserer Tage zu tun hat, sobald sie sich in ihre Zeit hineinstellen will. Es fehlt an theologischer Bearbeitung des ganzen Gebietes, von dessen Behandlung wir kommen. Während man die Konsequenzen jedes kleinen Schriftwortes dogmatischer Art vielfach überdenkt,..., übergeht man die Lehre Jesu von Gottes Reich vielfach mit einer Leichtigkeit, die ihre weltbewegende Tiefe kaum ahnen läßt. Das exegetische, dogmatisch-ethische und auch das kirchenhistorische Studium sollte als Thema sich gerade jetzt stellen: Ursprung, Wesen und Entwicklung des Reiches Gottes" (ebd., 202).

²¹² "Der einzige, der die vom jungen Naumann so lebhaft empfundene sozialetische Unergiebigkeit gegenwärtiger Theologie wohl sah und auf seine Weise aufzuarbeiten unternahm, war Ernst Troeltsch. Aber sein monumentales Werk über die Soziallehren der christlichen Kirchen erschien erst 1912 und war historische Grundlagenforschung, nicht wegweisendes Wort zur Gegenwart." (A. Lindt, Friedrich Naumann und Max Weber, S. 37.).

Situation helfen konnte. So werden zwei wesentliche Betätigungsfelder seiner Lebensarbeit noch vor der Jahrhundertwende von Titius in Angriff genommen: während er sich bis in die Zeit des Nationalsozialismus hinein an exponierter Stelle im Evangelisch-sozialen Kongreß engagierte, um die Rückkehr der der Kirche entfremdeten Arbeitermassen durch ein praktisches Engagement zu erleichtern, entwickelte er in beharrlicher theologischer Arbeit ein Konzept von Theologie, das intellektuell redlich und von erheblichem theologischem Niveau die Rückgewinnung der Intellektuellen und Arbeitermassen auf theoretischer Ebene für die Kirche zum Ziel hat, speziell in kritischer Auseinandersetzung mit der als Weltanschauung auftretenden und das Weltdeutungsmonopol reklamierenden Naturwissenschaft.

3. Titius' wissenschaftliche Arbeit bis 1914

3.1. Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart

Zwischen 1895 und 1900 erschien in vier Folgen Titius' neutestamentliches Hauptwerk. Es trägt den Titel „Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Erster Theil: Jesu Lehre vom Reiche Gottes“²¹³. Mit dieser Schrift ehrte Titius seine Lehrer Julius Kaftan und Bernhard Weiss. Der zweite Teil erschien 1900 unter dem Titel „Der geschichtlichen Darstellung zweite Abtheilung. Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit“²¹⁴. Noch im gleichen Jahr wurde auch der dritte Teil mit dem Titel „Der geschichtlichen Darstellung dritte Abtheilung. Die johanneische Anschauung unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit“²¹⁵ veröffentlicht. Schließlich lautet der letzte Teil „Die vulgäre Anschauung von der Seligkeit im Urchristentum. Ihre Entwicklung bis zum Übergang in katholische Formen.“²¹⁶ Diesen letzten Teil widmete Titius der theologischen Fakultät zu Berlin als Dank für die Verleihung der theologischen Doktorwürde.

²¹³ A. Titius, Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Erster Theil: Jesu Lehre vom Reiche Gottes, Freiburg i. B., Leipzig 1895.

²¹⁴ A. Titius, Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit Und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Der geschichtlichen Darstellung zweite Abtheilung: Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit, Tübingen, Freiburg i. B., Leipzig 1900.

²¹⁵ A. Titius, Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Der geschichtlichen Darstellung dritte Abtheilung: Die johanneische Anschauung unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit Tübingen, Freiburg i. B., Leipzig 1900.

²¹⁶ A. Titius, Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart. der geschichtlichen Darstellung vierte (Schluß-) Abtheilung: Die vulgäre Anschauung von der Seligkeit im Urchristentum. Ihre Entwicklung bis zum Übergang in katholische Formen, Tübingen, Freiburg i. B. , Leipzig 1900.

Bemerkenswert ist, dass Titius im Vorwort zum ersten Teil bekennt, dass ihn das Problem der Seligkeit „seit Jahren“ beschäftigt habe. Er vertrat die Auffassung, dass das Problem der Lehre von der Seligkeit „die eigentliche Grundfrage der Dogmatik zu sein scheint, die hiermit aufgeworfen wird. Deutliche, vollständige und darum allseitig richtige Sätze über das Verhältnis unseres Lebens in der Welt zum Leben in Gott, unserer gegenwärtigen Glückseligkeit zur ewigen Seligkeit aufzustellen, dies ist die Haupt- und Kardinalaufgabe unserer evangelischen Theologie.“²¹⁷ Erst wenn es von diesem „Centrum der Heilsanschauung“ aus gelungen sein werde, „die nothwendige Wechselbeziehung zwischen einem sittlichen Leben in der Welt und dem Glauben an die Heilsoffenbarung des ewigen Gottes in Christo deutlich zu machen ... dann erst werden die religionsfeindlichen Mächte wissenschaftlich völlig überwunden werden können, dann erst dürfen wir darauf rechnen, jene breiten Schichten der Gesellschaft, auch der Gebildeten, welche sich von der Kirche gelöst haben, dauernd wieder zu gewinnen für den Glauben ihrer Väter.“²¹⁸

Dieses Vorwort ist in mehreren Hinsichten aufschlussreich. Es ging Titius mit dieser Problemstellung in seinen neutestamentlichen Studien um eine dogmatische Grundfrage, die seiner Meinung nach der Klärung bedarf, weil sie ein wesentlicher Baustein, wenn nicht der Eckstein zur Bewältigung der damals aktuellen Auseinandersetzungen um das Zeugnis der Kirche angesichts der sozialen Frage und weltanschaulichen Herausforderungen darstellte. Inhaltlich zeigt dieses Vorwort, wo Titius das entscheidende Problem seiner Zeit sah: in der Frage der Seligkeit des Christen. Für Titius ging es an diesem Punkt nicht nur um „das objektiv gegebene Heil, das 'höchste Gut', sondern zugleich um die innerliche Aneignung und den Genuss davon, um die Lebensauffassung und die Gesamtstimmung, die aus dem Gedanken des höchsten Gutes entspringt. An beides miteinander denken wir aber, wo wir von Seligkeit reden.“²¹⁹

Titius ging es also um die Frage, wie denn das sich Gegründet- und Geborgenfühlen in Gott zurückwirkt auf das Leben in der Welt und welche Konsequenzen das Leben in der Welt in seiner Endlichkeit, Schuld und Sinnlosigkeit für das Leben in Gott haben muss. Titius gab auch eine erste, hier noch nicht näher begründete Antwort auf dieses Problem. Wenn er von einer „nothwendigen Wechselbeziehung“ sprach, die zwischen sittlichem Leben und einem Glauben an die Heilsoffenbarung des ewigen Gottes in Christo besteht, so behauptete er nichts weniger, als dass eine sittliche Lebensweise seiner Auffassung nach ohne einen Gottesgedanken nicht auskommen kann.

²¹⁷ A. Titius, Jesu Lehre, Vorwort, S. I.

²¹⁸ ebd., S. 1.

²¹⁹ ebd., S. 4.

Das Vorwort ist zum anderen darum aufschlussreich, weil Titius hoffte, dass eine wissenschaftlich plausible Klärung dieser Wechselbeziehung nicht nur die Gebildeten, sondern vor allem die Arbeitermassen wieder mit der Kirche versöhnen kann. Somit schien es Titius an der Deutlichkeit dieser Wechselbeziehung zu fehlen. Er vermutete darin zumindest eine der Ursachen für das Auswandern der Arbeitermassen und Gebildeten aus der Kirche. Einmal abgesehen davon, ob Titius mit dieser Analyse tatsächlich eine Ursache für die Entfremdung der genannten Kreise von der Kirche getroffen hat, so zeigt doch seine Hoffnung überdeutlich, dass er mit seinem neutestamentlichem Werk vor allem eines beabsichtigt: er will in seiner neutestamentlichen Studien von den Grundlagen der Theologie her die Berechtigung dieser Wechselbeziehung zwischen dem Leben in der Welt und dem Leben in Gott erweisen. Vor allem ging es ihm um den Nachweis, dass vom Evangelium her die sozialen Lebensbedingungen der Menschen in den Blick genommen und verbessert werden müssen, wie sein schon zuvor begonnenes Engagement in sozialen Fragen zeigte. Damit verfolgte er zugleich ein apologetisches Interesse. Darum erscheint es als Titius' wichtigstes Anliegen, „dazu mitzuwirken, dass der Betrieb der theologischen Wissenschaften auf diese Fragestellung eingerichtet werde.“²²⁰

Bezeichnend ist auch der Beginn der Einleitung zum ersten Teil seines Werkes, das den Titel „Jesu Lehre vom Reiche Gottes“ trägt. Titius begann mit einem Lob Ferdinand Christian Baur's für die Einführung des Entwicklungsgedankens in die neutestamentliche Theologie. Die Tatsache, dass Jesus als Jude gelebt habe, ein Jahrhundert später aber eine urchristliche Gemeinde in bewusster Distanz zum Judentum bestanden habe, nötige nach Titius zu der Erkenntnis, dass eine Entwicklung des Urchristentums angenommen werden muss. Dann ergeben sich für Titius die Fragen nach den Ursachen, dem Umfang und der Bedeutung dieser Entwicklung, die man auf zwei Ebenen verfolgen könne: einmal äußerlich als Entwicklung des Kreises der Bekenner und der Gestaltung der gottesdienstlichen Formen, zum anderen mit Blick auf die Gesamtanschauung von Gott und vom Heil und der damit zusammengehörenden Welt- und Lebensanschauung²²¹. Die Entwicklung dieser Ideen des Urchristentums könne man wieder nach zwei Seiten erforschen, nämlich durch Beobachten der Einflüsse aus anderen Kulturkreisen und anderen Religionen oder philosophischen Systemen, oder aber man gehe der Frage nach, wie sich das Christentum nach den ihm immanenten Ideen von selbst entwickeln musste. Diesen letztgenannten Gesichtspunkt wollte Titius für den Gedanken der Seligkeit in seiner Untersuchung herausarbeiten.

²²⁰ ebd. , Vorwort, S. 1.

²²¹ ebd. , S. 1.

Titius verteidigte die letztere Fragestellung gegen jene, die sie in der neutestamentlichen Forschung für nicht zulässig erachten. Er betonte, dass die Frage nach den immanenten Entwicklungsursachen im Urchristentum nur dann abgewiesen werden könne, wenn man überhaupt den Entwicklungsgedanken aus der neutestamentlichen Theologie verweise, wie in gewisser Weise selbst B. Weiss.“ Dessen „Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments“ lobte Titius zwar wegen seiner Zuverlässigkeit im Material, sah aber zugleich in der mangelnden Abstufung der Grundgedanken gegenüber dem Detail „einen Übelstand, der mit dem Außerachtlassen der genetischen Methode gewiss enge zusammenhängt.“ Dagegen lag es für Titius auf der Hand, dass die drei Typen der urchristlichen Predigt, die synoptische, die paulinische und die johanneische Tradition neben der individuellen Artverschiedenheit verschiedene Entwicklungsstufen repräsentieren.²²²

Gegen die Bedenken, die hiergegen mit dogmatischen Gründen vorgetragen werden könnten, stellte Titius seinen Glauben, „daß auch mit der Anerkennung der unbedingten Gültigkeit der Offenbarung Gottes in Jesu Christo jene Betrachtungsweise sehr wohl vereinigt werden kann.“²²³

Nach Kümmel war man sich zu dieser Zeit in der Anerkennung der Grundsätze der von D. F. Strauß und F.C. Baur ausgehenden neutestamentlichen Forschung bis hinein in konservative Kreise einigermaßen einig.²²⁴ Wie konsequent die historische Methode zum tragen kommen konnte, darüber bestanden weiterhin unterschiedliche Auffassungen, die sich natürlich auch in den Ergebnissen niederschlugen. Auch die Frage, ob und in welcher Maße und mit welcher Aussagekraft außerbiblische Quellen zur Interpretation herangezogen werden sollten, war umstritten. Titius kritisierte jedenfalls Pfeiderers Heranziehung hellenistischer Einflüsse und insistierte zunächst auf der Prüfung der immanenten Entwicklungsursachen für ein neutestamentliches Problem.²²⁵ Für Titius ergab sich als Grundproblem der neutestamentlichen Theologie „die Frage nach der Entwicklung der neutestamentlichen Vorstellungen von der Seligkeit zu stellen.“ Wenn es aber um eine Untersuchung über Jesu Auffassung von der Seligkeit gehe, sei „auszugehen von der centralen Bedeutung, die in seiner Predigt dem Reiche Gottes

²²² ebd., S. 3

²²³ ebd., S. 3.

²²⁴ "Auch ein so konservativer Forscher wie der durch seine im Meyerschen Kommentarwerk erschienenen Kommentare über zahlreiche Bücher des Neuen Testament so einflußreiche Berliner Neutestamentler Bernhard Weiß konnte sich trotz seines betonten Gegensatzes zur Tübinger Schule diesen Anschauungen nicht verschließen." (W. G. Kümmel, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, Freiburg/München 1958, S.215) Mit diesen Anschauungen sind die Grundsätze der strengen geschichtlichen Erforschung des Neuen Testaments, der Verständlichmachung jeder neutestamentlichen Schrift durch Einordnung in den geschichtlichen Ablauf und die Anerkennung des Konfliktes zwischen Juden- und Heidenchristen als entscheidender Triebkraft urchristlicher Entwicklung gemeint.

²²⁵ A. Titius, Jesu Lehre, S. 2f.

zukommt. Denn man wird geradezu sagen müssen: Jesu Anschauung von der Seligkeit lässt sich zusammenfassen in den Einen Begriff, besser in das Eine Bild des Reiches Gottes.²²⁶

Schon der Titel des ersten Teiles lässt erahnen, was sich bei näherem Hinsehen bewahrheitet: Titius Schrift war zu großen Teilen eine Auseinandersetzung mit der Schrift von J. Weiss „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes“ von 1892. Darin vertrat J. Weiss die Auffassung, dass Jesus in den synoptischen Evangelien vom Reich Gottes nur als einem in naher Zukunft hereinbrechendem geredet habe. Wo Jesus in den Evangelien von einer Gegenwart des Reiches Gottes redet, hält J. Weiss dies für „Augenblicke erhabener prophetischer Begeisterung, wo ihn < Jesus > ein Siegesbewußtsein überkommt.“²²⁷ Neben solchen vereinzelt Aussagen „steht aber die ganze Fülle der Worte, in welchen die Reichsrichtung einer näheren oder ferneren Zukunft vorbehalten bleibt.“ J. Weiss bezweifelte, ob die Gerechtigkeit, die Bedingung für den Eintritt in Gottes Reich sei, im modernen Sinne als Sittlichkeit verstanden werden könne. Darum kommt B. Weiss zu dem Schluss, „dass von einer innerweltlichen Entwicklung des Reiches Gottes im Gedankenkreise Jesu die Rede nicht sein kann.“²²⁸

Im Vorwort zur zweiten Auflage seines Werkes im Jahr 1900 bekannte J. Weiss auch offen, dass er damit einen zentralen Begriff der Ritschlschen Theologie²²⁹ vom Neuen Testament in Frage stelle, indem er konstatierte, dass Ritschls Reich-Gottes-Begriff und „die gleichnamige Idee in der Verkündigung Jesu zwei sehr verschiedene Dinge seien.“²³⁰ Titius widersprach in seiner Schrift J. Weiss nicht nur in vielen Einzelfragen, die hier nicht näher interessieren. Wichtig ist vor allem Titius' Ablehnung der Weisschen Auffassung vom Reich Gottes als einer ausschließlich zukünftig - eschatologischen Größe, die er antizipatorisch dachte. Die größte Zurückhaltung sei notwendig „gegenüber dem von J. Weiss so stark verwerthetem Gedanken an die unmittelbare Nähe des Endes.“²³¹, urteilte Titius. Im Gleichnis vom vielerlei Acker stelle Jesus den Zusammenhang seiner Predigt mit dem Reich Gottes her, indem er durch seine Tätigkeit „Frucht für das Reich Gottes schaffe.“ Dies zeige, dass Jesu Wirksamkeit eine geistige sei, die still und unscheinbar wirke. Darum konnte Jesus, „wo Gerechtigkeit und Liebe Gottes die Herrschaft führten, bereits die Reichszeit angebrochen sehen“²³². „In und mit seiner Erscheinung setzen sich aber auch die Kräfte der messianischen Zeit, der himmlischen Welt bereits in Bewegung. Insofern ist das Reich Gottes bereits da.“²³³

²²⁶ ebd., S. 3 u. 4.

²²⁷ J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1892, S. 21.

²²⁸ ebd., S. 22, 42f u. 49f.

²²⁹ A. Ritschl war der Schwiegervater und Lehrer von J. Weiss und verstarb 1889.

²³⁰ J. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 2. Aufl. Göttingen 1900, S. V.

²³¹ A. Titius, Jesu Lehre, S. 17.

²³² ebd., S. 88.

²³³ ebd., 9. 176.

Dann stellte sich aber für Titius die Frage nach dem Verhältnis dieses Reiches Gottes zum zukünftigen Reich der Vollendung. Da aber zwischen dem gegenwärtigen Reich Gottes und der zukünftigen Vollendung eine Kluft liege, die nur durch Abbruch der Weltentwicklung und Neuschöpfung überwunden werden könne, schloss Titius wie J. Weiss den Gedanken von verschiedenen Entwicklungsstadien für diese beiden Vorstellungen vom Reiche Gottes aus. Die Gegenwart sei kein „Stadium“ des Reiches Gottes, es könne vom Reiche Gottes nur mit Blick auf die Kräfte geredet werden, die schon gegenwärtig wirksam seien. „Deshalb ist schon in der Gegenwart Gottes Reich wirksam vorhanden, wo Gottes Geist wirkt, wo das Evangelium im Schwange steht. Überall, wo der Begriff des Reiches Gottes ausdrücklich auf die Gegenwart angewendet wird, oder das Zeitmoment doch außer Betracht bleibt, herrscht deshalb statt der lokaltemporalen eine dynamische oder modale Beziehung des Begriffs vor.“ Titius gab aber zu bedenken, dass Jesus in solchen Worten den Begriff nicht in seinem vollen Umfang, sondern in einer gewissen Unvollständigkeit gebrauchte.

Für die religiöse Stimmung Jesu sei aber nicht die Hoffnung, sondern der gegenwärtige geistige Besitz das Ausschlaggebende, nämlich das Verhältnis gegenseitiger geistiger Liebe und Gemeinschaft mit dem väterlichen Gott. Wenn man darum die Gesamtheit aller Güter Gottes als Reich Gottes bezeichne, dann sei Reich zwar nicht in seiner supranaturalistischen, pneumatischen Existenz, aber „in der Hauptsache wirklich und wirksam vorhanden, nämlich in geistiger Weise. In einer Summe von innerlich zusammenhängenden Gütern, die im Worte geistig dargeboten und in Glauben innerlich angeeignet werden, ist der geistige, innerlich der persönlichen Aneignung fähige Inhalt des Reiches Gottes schon gegenwärtig da.“ Das entscheidende in der Anschauung Jesu vom Reiche Gottes sei nicht Ethik, sondern Religion, nicht Gerechtigkeit, sondern Gotteskindschaft. Dass solche Gotteskindschaft das Streben nach Gerechtigkeit anregt und fördert und der bleibende Besitz der Gottesgemeinschaft von der Übung der Gerechtigkeit abhängt, ergibt sich für Titius aus dem Wesen dieser Begriffe.²³⁴

Mit seiner Ablehnung der Weisschen Auffassung vom Reiche Gottes steht Titius keineswegs allein. Weiss Deutung des Reiches Gottes fand nicht nur bei den konservativen, sondern auch bei den liberalen Bibelforschern und den Vorläufern der religionsgeschichtlichen Schule regen Widerspruch.²³⁵ Titius selbst unterscheidet sich von der konservativen Bibelforschung durch seine starke Betonung der historisch-genetischen Methode und der Annahme innerer Entwicklungsursachen im Urchristentum. Er steht aber auch in Gegensatz zu der konsequenten Eschatologie, wie sie J. Weiss, vertritt und wenig später A. Schweitzer. Hier denkt Titius

²³⁴ ebd., S. 171, 193 u. S.194.

²³⁵ Vgl. hierzu: W.G. Kümmel, Das Neue Testament, S. 310ff. und S. 288ff.

wie der Ritschl²³⁶-Schüler J. Kaftan, sein Lehrer. Eine religionsgeschichtliche Betrachtung liefert Titius an dieser Stelle aber auch nicht, da er sich in seiner Untersuchung ausdrücklich auf die immanenten Entwicklungsursachen im Urchristentum beschränkt. Am nächsten steht er noch der liberalen Bibelforschung, die das „geistige Gottesreich der Innerlichkeit“²³⁷ vertritt.

Damit bleibt er näher an der Reich Gottes Vorstellung Ritschls mit dem Aspekt einer in Jesu Wirken gegenwärtigen und sich von da aus durch das Evangelium verbreitenden ansatzweisen Verwirklichung des Reiches Gottes²³⁸. Indem Titius die praktische Dimension seiner Reich-Gottes-Vorstellung betont, die sich im sittlichen Handeln bewährt, steht er auch in einem gewissen Gegensatz zu der Reich-Gottes-Vorstellung der „liberalen“ Theologie als rein innerlicher frommer Anschauung. A. Schweitzer gesteht denn auch zu, dass Titius „aus einer originalen religiösen Anschauung heraus“²³⁹ die Lehre Jesu vom Reiche Gottes entwickle.

Im zweiten Teil seiner Untersuchung widmet sich Titius dem „Paulinismus“. Ihm geht es darum, den Paulinismus als einen Teil der urchristlichen Lehre von der Seligkeit im „Zusammenhang mit der Predigt Jesu und als ihre Fortsetzung zu begreifen.“²⁴⁰ Denn nur in dem Maße, in dem dieser innere Zusammenhang aufzuweisen sei, lasse sich trotz aller persönlichen Eigenheiten, Bedürfnisse, Erlebnisse, Bildungseinflüsse und trotz des geschichtlichen Fortgangs der Wirkungen der Predigt Jesu, die apostolische Heilanschauung verstehen.

Zum methodischen Vorgehen bemerkt Titius, dass er auch außerkanonische Schriften in seiner Untersuchung zu Grunde legen will. Mit Blick auf die Datierungen neutestamentlicher Schriften Harnacks ergebe sich dies schon „rein zeitlich“.²⁴¹ Am Ende seines Vergleichs der jesuanischen und paulinischen Heilanschauung kommt Titius zu dem Ergebnis, dass Paulus „die Gedanken Jesu voraussetzt an sie anknüpft und fortbildet.“ Mit Blick auf den Gottesgedanken, die Eschatologie, die religiöse Stimmung und Lebenshaltung, das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit sei die „Übereinstimmung mit der Anschauung Jesu und die direkte Anlehnung an sie unverkennbar“ und auch in seinen originellsten Gedanken, im Abendmahl und Rechtfertigungslehre erreiche Paulus „geistige Fühlung mit der Art und Intention Jesu selbst.“²⁴²

²³⁶ Albrecht Ritschl (1822 – 1889) war von 1846 bis 1852 Privatdozent, von 1852 bis 1864 Professor in Bonn, ab 1864 in Göttingen. Ritschl wirkte stark schulbildend, gilt als Wegbereiter des Kultusprotestantismus, hatte als Berater der Preußischen Regierung auch kirchpolitischen Einfluss. Vgl. BBKL, Bd. VIII, Sp. 396 – 401.

²³⁷ ebd., S. 290.

²³⁸ Titius nimmt so Ritschl gegen seinen Schüler und Schwiegersohn J. Weiss in Schutz, wie er übrigens ebenso F. Chr. Baur gegen dessen Schüler in Schutz nimmt.

²³⁹ A. Schweitzer, Geschichte der Leben Jesu Forschung, 6. Aufl., 1951, S. 244.

²⁴⁰ A. Titius, Der Paulinismus, S. 8

²⁴¹ A. Titius, Der Paulinismus, S. 5.

²⁴² ebd., S. 289.

Auch auf Titius Werk über den „Paulinismus“ geht Schweitzer ein. Titius Werk sei in einer Situation entstanden, in der die Paulus-Forschung durch die „Ultra-Tübinger“ nicht beunruhigt, andererseits durch Holtzmann auch nicht beruhigt sei.²⁴³ Die Forschung sei verzweifelt darüber gewesen, dass der Paulinismus so kompliziert sei, weshalb man die Ergebnisse der Forschung nicht mehr mit der früheren Zuversicht habe vortragen können. Gleichzeitig sei innerhalb der Theologie ein Drang zur Popularisierung entstanden, der die Paulusforschung unter Druck setzte, mit klaren Ergebnissen aufzuwarten. Obwohl Titius zugestehe, dass der paulinischen Theologie, hellenistische Züge anhaften, verfolge er doch eher den Zusammenhang mit der Lehre Jesu, dem Urchristentum und den Judentum. Schweitzer kritisiert diesen zurückhaltenden Umgang mit Einflüssen des Hellenismus. Weiterhin missfällt ihm, dass Titius die Grundbegriffe nicht konsequent analysiere, sondern den historischen Stoff mit den Fragen und Distinktionen der modernen Theologie behandelt. Darin sieht Schweitzer ein bewusstes Modernisieren, das er umso mehr bedauert, als er in Titius einen „Beobachter mit scharfem Blick für das wirklich Geschichtliche“ erblickt, der nur „durch einen gewaltsamen Akt des Willens und des Verstandes“ Vergangenes und Gegenwärtiges zu vereinigen könne.²⁴⁴

Schweitzer lobt vor allem, dass Titius' Paulinismus der modernen Religion mehr zu bieten vermag als der des einseitig historisch orientierten nachbarschen Liberalismus.²⁴⁵ Vor allem habe Titius endlich einmal die Frage nach den Gemeinsamkeiten zwischen Jesu Lehre und den paulinischen Vorstellungen aufgegriffen und einen Fundus von Gemeinsamkeiten festgestellt. Auch Feine hebt hervor, dass Titius durch sein Paulus-Werk Einseitigkeiten überwunden habe. Er begrüßt, dass Titius mit dem einseitigen Intellektualismus aufgeräumt habe und den Paulinismus unter praktisch-religiösen Gesichtspunkten dargestellt habe. Zugleich stellt er heraus, dass Titius soviel historisches Verständnis aufgebracht habe, dass er die Briefe nicht als Dokumente abgeschlossener Lehrstufen aufgefasst habe.²⁴⁶

Den dritten Teil der Untersuchung über die Seligkeit führt Titius nach eigenem Bekunden vor allem auch in Auseinandersetzung mit B. Weiss. Das habe seinen Grund zum einen in der Tatsache, dass Titius in „langjähriger Aneignung und Ausscheidung seiner <Weiss> Auffassung vom vierten Evangelium“ das eigene Urteil gebildet habe, zum anderen darin, dass B.

²⁴³ A. Schweitzer, *Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*, Tübingen 1911, S. 120.

²⁴⁴ ebd., vgl. S. 120 u. S. 124.

²⁴⁵ ebd., S. 123. Besonders zu erwähnen ist hier noch Titius' Verständnis des Abendmahls und der Taufe bei Paulus. Seine Interpretation treffe die liberale Vorstellung "ins Herz" (ebd. S. 129) Titius rechne mit Holtzmanns symbolischer Auffassung von Rö 6 ab und rede von realer Anteilnahme an der Auferstehung und realer Eintauchung in den Tod.

²⁴⁶ P. Feine, *Theologie des Neuen Testaments*, 8. Aufl., Berlin 1951, S. 147.

Weiss ein besonders fest gefügtes und markantes System der johanneischen Lehre vorgelegt habe. Er betont, dass man seine Polemik „als Zeichen des Dankes für die dargebotene Förderung werthen“²⁴⁷ möge.

Nach Titius ist der Autor des vierten Evangeliums am stärksten von der Tradition Jesu beeinflusst. Die geschichtlichen Stoffe seien bei ihm aber durch ein starkes Medium hindurchgegangen, so dass das geschichtliche Interesse des Autors noch weiter in den Hintergrund trete als bei Synoptikern. Titius sieht in der Gedankenwelt des Johannes-Evangeliums eine Synthese der apostolischen Überlieferung mit dem Paulinismus. Deutlich sei aber auch, dass die jüdischen Gedanken bei Johannes im Gegensatz zu Paulus kaum noch eine Rolle spielten. Weder spiele die Antithese von Gesetz und Glaube eine Rolle, noch habe das jüdische Gesetz für die sittliche Haltung eine Bedeutung. Auch die spiritualistische Auffassung des ewigen Lebens in der Gegenwart zeige die Entfernung vom jüdischen Denken.

Im Unterschied zu Paulus sei für den Autor des Johannes - Evangeliums wahres Leben „Innenleben, das seine kraftvolle Darstellung in hellenisch-philosophischer Bildung“ erfahre. An die Stelle von Enthusiasmus und Pneuma bei Paulus treten im Johannes-Evangelium der Geist und die Erkenntnis, weil in der Zwischenzeit in der Gemeinde Lehrfragen aufgetaucht seien. Daher entspreche der Anlehnung des Evangeliums an die Logospekulation der hellenistischen Philosophie die Darstellung des ewigen Heils im Medium der Erkenntnis. Gegenüber Jesu eigener Gedankenwelt kann Titius trotz dieser Umschmelzung keine sachliche Veränderung erkennen, wohl aber Ansätze für die weitere Entwicklung. Von daher, betont Titius, sei für die gesamte Untersuchung die genetisch-komparative Vorgehensweise angebracht.

Als Ergebnis dieses Teiles der Untersuchung stellt Titius fest, dass mit der johanneischen Anschauung „innerhalb des Urchristentums der Höhepunkt jener Entwicklung der Seligkeitsidee gesetzt <sei>, welche von Jesus in jüdischer Form im Gegensatz gegen den Geist des Judenthums ausgesprochen, von Paulus mit den Mitteln jüdischer Schriftgelehrsamkeit und eines glühenden Enthusiasmus direkt gegen die jüdische Religion des Nomismus gekehrt war.“ Die Eigenart der johanneischen Anschauung ist in Titius Augen „die Umschmelzung der geistig - religiösen Heilsidee in die hellenischen Denkformen“ und eine „neue Werthschätzung der Erkenntnis“. Titius fordert, die johanneische Anschauung stets als Glied einer Entwicklungsreihe zu sehen und nicht zu isolieren. Für alle übrigen neutestamentlichen Schriften bzw. au-

²⁴⁷ A. Titius, Johanneische Anschauung, S. VI. Ein anderes Zeichen der Dankbarkeit gegenüber B. Weiß ist Titius Beteiligung an der Festgabe für B. Weiß anlässlich des siebenzigsten Geburtstages mit Harnack, J. Weiss, Gregory u. a. im Jahr 1897.

Berkanonischen Schriften bis zu den Zeiten der Apologeten gelte, dass sie entweder das gleiche Ziel verfolgten oder aber als Reaktion gegen dieses Ziel zu verstehen seien.²⁴⁸

In Vorwort zum vierten Teil der neutestamentlichen Untersuchung über die Seligkeit bekennt Titius, dass seine Absicht, die christliche Heilsanschauung der Gegenwart und ihre Mittelglieder, die sie mit der urchristlichen Auffassung verbinden, darzustellen, erst in einer „systematischen Gesamtdarstellung der Lehre von der Seligkeit“ erfolgen könne. Für dieses Vorhaben lägen ihm Vorarbeiten und Entwürfe vor, doch werde es „mehrjähriger Arbeit bedürfen“²⁴⁹, um seine Absichten in der geplanten Form zu verwirklichen.

Mit dem vierten Teil seines Werkes über die Seligkeit verfolgt Titius die Absicht, die „Umbildung des Urchristentums in die altkatholischen Formen in ihrer Kontinuität aufzuweisen“, doch möchte Titius sich dabei nicht auf eine isolierte Betrachtung der Koryphäen festlegen. Ihm geht es vielmehr auch um die Männer zweiten und dritten Ranges und um das Milieu, in das die Großen einzuzeichnen sind, um die Verbindungslinien zwischen dem paulinisch-johanneischen zum altkatholischen Typ des Christentums aufzeigen zu können. Wenn sie auch nicht an die ersten Größen heranreichten, „so sind doch auch sie Geistesträger und haben aus dem sprudelnden Born religiöser Erfahrung einen tiefen Trunk gethan.“

Weiter geht es Titius auch um den Aufweis von frühen christlichen Gedanken, die sich dem paulinisch-johanneischen Typ nicht zuordnen lassen.

Am Schluss seines monumentalen Werkes über die Seligkeit erinnert Titius kurz daran, dass er diesem Thema neben der neutestamentlichen Untersuchung einen aktuellen Bezug abgewinnen wolle. Dass er diese Arbeit im Rahmen des vorliegenden Werkes nicht leisten mochte, hatte er bereits im Vorwort ausgesprochen (s. o.) Er widersteht aber der Versuchung, anzudeuten, „was sich meines Erachtens daraus für uns lernen lässt.“ Er hebt lediglich hervor, dass ein wichtiges Ergebnis der Untersuchung die Feststellung sei, „dass die religiösen Gedanken des Urchristentums bei aller inneren Einheit im steten Fluss gewesen sind und, den geistigen Bedürfnissen entsprechend, eine fortgehende Umbildung erfahren haben.“ Daraus ergibt sich für Titius Recht, und Pflicht, „die Heilsgedanken des Christentums in einer Form zu reproduzieren, die den Bedingungen unseres heutigen geistigen Lebens Rechnung trägt.“ Diese Aufgabe werde aber nicht durch bruchstückhafte Übernahme alter Gedanken in eine anders gewordene Welt erfüllt, sondern nur durch eine Darstellung, die wie das Urchristentum „aus einem Guss ist und der Gegenwart ebenso ein Ganzes bietet.“²⁵⁰ Wie sehr sich Titius diesen Grund-

²⁴⁸ ebd., S. 1 - 8 u. 141 - 143, Zit. S. 7 u. S. 143.

²⁴⁹ A. Titius, *Vulgäre Anschauung*, S. VII.

²⁵⁰ ebd., S. 1, S. 4 u. S. 250.

gedanken zu Eigen gemacht hat und durchgeführt hat und welche mühevollen Wege er dabei gegangen ist, zeigen die folgenden Kapitel.

3.2. Titius Stellung in der neutestamentlichen Wissenschaft

Nach diesem kurzen Überblick über Titius neutestamentliche Arbeiten kann man Titius auf der Seite derer einordnen, die die neutestamentlichen Texte ohne supranaturalistischen Ballast allein aus ihren erkennbaren historischen Entstehungsbedingungen verstanden wissen wollen. Dabei will Titius das vorhandene Textmaterial als Stufen einer Entwicklung begreifen, die sich nach gewissen immanenten Regeln oder Gesetzen in ihrer Abfolge darstellen lassen, Er beruft sich ausdrücklich auf den Entwicklungsgedanken bzw. die genetische Methode. In seinem Paulus-Werk greift Titius auch über die kanonischen Schriften hinaus und nähert sich, fünf Jahre nach seinem Werk über Jesu Lehre vom Reiche Gottes, methodisch der religionsgeschichtlichen Schule an.

Titius stellt sich bewusst in eine Tendenz, die im Laufe des 19. Jahrhunderts besonders nach der kräftigen Anregung durch F.C. Baur immer stärker hervortrat, nämlich der immer intensiveren Historisierung der Theologie. Unvermeidlich waren die Konflikte, die sich aus diesem Forschungsansatz mit der konservativ-orthodoxen Richtung ergeben mussten, da wichtige dogmatische Grundsätze bei einer historischen Betrachtung der Anfänge des Urchristentums in Zweifel gezogen werden mussten. Nach und nach drang die historisch-genetische Methode in unterschiedlicher Intensität jedoch auch in die konservativ-orthodoxen Kreise ein, so dass sich der Gegensatz zwischen den Lagern an diesem Punkt allmählich entspannte. Mit einigen kurzen Bemerkungen soll an dieser Stelle unterstrichen werden, dass Titius hier in seinem neutestamentlichen Werk vorentscheidende Sätze zur Grundauffassung seiner Theologie, zum Verhältnis von Gott und Welt und zum Heil und seiner innerlichen Aneignung ausspricht. Titius erkennt die Fragestellung nach immanenten Entwicklungsursachen des Christentums an und fasst die Traditionen des Neuen Testaments, die er in seinem Werk untersucht, entsprechend als unterschiedliche Entwicklungsstufen auf. Weiter spricht er von einer notwendigen Wechselbeziehung zwischen sittlichem Leben und „dem Glauben an die Heilsoffenbarung des ewigen Gottes in Christo“, d.h., dass nicht nur das Leben in Gott seine Auswirkungen und Konsequenzen für das Leben in der Welt hat, sondern dass auch eine umgekehrte Wirkung besteht.

Schließlich betont Titius, dass ihm die Aneignung des Heils und die daraus resultierende Lebensauffassung und Gesamtstimmung ein wesentlicher Bestandteil der Frage nach der Seligkeit sei. Damit wird eines gleich am Anfang deutlich: die Anwendung der historisch-genetischen Methode führt bei Titius - und nicht nur bei ihm - zu Ergebnissen, die wegen ihrer historischen Bedingtheit der traditionellen dogmatischen Denkweise suspekt erscheinen müssen. Allerdings geht Titius davon aus, dass eine historisch-genetische Betrachtungsweise und die Konstatierung von Entwicklungsstadien innerhalb des Neuen Testaments innerhalb der christlichen Religionsgeschichte nicht die absolute „Gültigkeit der Offenbarung Gottes in Jesu Christo“²⁵¹ in Frage stellen.

Zum anderen erwartet Titius gerade von dieser Anerkennung immanenter Entwicklungstendenzen in der christlichen Religion und von einer Beachtung der Wechselbeziehung des Lebens in Gott und des Lebens in der Welt eine Überwindung der damaligen Entfremdung zwischen Kirchen und breiten Schichten der Arbeiter und großen Teilen der Gebildeten.

Vor allem aber Titius' Verständnis vom Reiche Gottes einerseits als einer eschatologischen Größe, dann aber vor allem auch als einer Größe, die sich durch Jesu Wirken zu verwirklichen beginnt, mündet in eine Theologie, die sich engagiert mit den Bedingungen und Gegebenheiten der Welt, in der diese Verwirklichung stattfindet, beschäftigen muss.²⁵² Titius neutestamentliche Arbeit führt ihn so zu einer intensiven Beschäftigung mit der Welt und dem Menschen in der Welt, mit den Mächten und Weltanschauungen, die um die Anerkennung durch den Menschen werben.

3.3. Frühe systematisch-theologische Arbeiten

Im nun folgenden Abschnitt sollen frühe systematische Schriften Titius' dargestellt und erörtert werden. Schon früh nämlich hat Titius neben seinem Engagement in der neutestamentlichen Wissenschaft Interesse an systematisch-dogmatischen Fragen gezeigt. Griff er zunächst nur anlässlich aktueller Streitfragen das Wort und publizierte kleinere Aufsätze in der Christlichen Welt, so geht er später zu umfangreichen Rezensionen für die Theologische Rundschau über, um schließlich zu ganz eigenen Schriften zu kommen.

²⁵¹ A. Titius, Jesu Lehre, Vorw., S. I u. 3.

3.3.1. Titius' rezensierende Arbeiten

In der Zeitschrift „Patria“ bespricht Titius im Jahr 1903 die Debatte über Harnacks „Wesen des Christentums“.²⁵³ Er beschreibt, wie weit Harnacks Werk gewirkt habe und wie positiv es in freireligiösen, freimaurerischen, sozialdemokratischen und reformjüdischen Kreisen, aber auch im Bereich der katholischen Kirche aufgenommen worden sei. Auch aus dem Ausland seien sehr zahlreiche positive Besprechungen zu vermelden. Im deutschen Protestantismus habe es aus allen Lagern Zustimmung und Anerkennung gegeben, aber auch Kritik. Die Kritik werfe Harnack von Verletzung des Bibelwortes bis zur Erneuerung des Rationalismus oder deistischer Denkweise auf der einen Seite, bis zu Vorhaltungen wegen seiner Mystik fast alles vor. Gegen all diese Vorwürfe nimmt Titius Harnack in Schutz. Titius selbst macht zwei kurze Anmerkungen zu Harnacks Werk. Ihm fehlt „bei Harnack in etwas die religiöse Würdigung der Menschheit und der Verflochtenheit des Einzelnen in sie.“²⁵⁴ Titius sind Harnacks Ausführungen, die ihren Kristallisationspunkt in dem Schlagwort „Gott und die Seele“ finden, zu individualistisch. Die andere Anmerkung bezieht sich auf die Beschreibung des religiösen Erlebens. Er lobt die Tiefe und Innigkeit des religiösen Verhältnisses, es fehle aber „die Herbheit und Schroffheit, die flammende Glut, die unerbittliche Energie des religiösen Geistes, der eifersüchtig auf seine Distanz von allem Weltleben achtet“²⁵⁵. Dies hält Titius aber für einen charakteristischen Zug des religiösen Erlebens. Mit dieser Kritik steht er nicht allein. Er bezieht sich dabei auch auf Rolffs und H. Cremer. Es sind dies zwei sehr typische Anmerkungen für Titius. Denn zum einen unterstreicht er den sozialen Aspekt des Menschen auch im religiösen Bereich und zeigt so sein Interesse an den sozialen Aspekten in allen Fragen des Lebens. Dieser Aspekt scheint Titius in Harnacks Entwurf zu kurz gekommen zu sein, trotz Harnacks Engagement im Evangelisch-Sozialen Kongress. Zum andern legt Titius mit Rolffs und Cremer den Finger auf einen sehr wunden Punkt der ganzen liberalen Theologie seiner Zeit: wenn er die Herbheit und Schroffheit des religiösen Geistes, vor allem aber seine eifersüchtige Distanz zu allem Weltleben betont, so deutet er damit an, dass es an Bewusstsein für eine dauernde Unterscheidung von Gott und Welt mangelt. Denn wäre diese Unterscheidung

²⁵² Vgl. dazu insbesondere R. Kurz, Nationalprotestantisches Denken in der Weimarer Republik. Voraussetzungen und Ausprägungen des Protestantismus nach dem Ersten Weltkrieg in seiner Begegnung mit Volk und Nation, Gütersloh, München 2007, S. 311.

²⁵³ Die Zeitschrift "Patria" ist als Jahrbuch der "Hilfe" eine Schrift Naumanns, die grundsätzliche und geschichtlich orientierte Erörterungen zu den großen Themen der Zeit darbot. Die Zeitschrift erschien 12 Jahre bis zum Kriegsbeginn. Vgl. dazu: Th. Heuß, Friedrich Naumann, Stuttgart 1937, S. 207.

²⁵⁴ Die Debatte über Harnacks "Wesen des Christentums", in: Patria, 1903, S. 87.

²⁵⁵ ebd., S. 88.

in Titius Augen hinfällig, dann bräuchte er diese Distanz für den religiösen Geist nicht anzumahnen, da das Objekt, auf das sich seine Energie richtet, mit der Welt zusammenfielen.

Im Jahr 1907 schreibt Titius eine Artikelserie in der Theologischen Rundschau, in der er sich mit neueren dogmatischen Entwürfen auseinandersetzt.²⁵⁶ Titius geht der Frage nach, ob denn ein Weg zwischen den Alternativen einer lehrgesetzlichen Auffassung der Glaubenswahrheit und der Auflösung der Glaubenswahrheit in einzelne „Geistesblitze“ gefunden werden könne. Er bezieht sich auf Schleiermacher, der die Eigenart der Frömmigkeit als individuelle symbolisierende Vernunfttätigkeit bestimme, also nichts schlechthin Individuelles oder Subjektives, sondern etwas Allgemeingültiges in individueller Form.

Darum lehnt Titius die Behauptung eines ausschließenden Gegensatzes zwischen dem „Nachweisbaren“ und dem „nur Erlebbaren“, bzw. zwischen „Allgemeingültigem“ und „Individuellen“ ab. Für Titius ist in der Religion Vernunft wirksam. Darum ist im Glauben des vernunftbegabten Menschen nach Titius auch „etwas höchstes Geistiges, also Übersubjektives, höchste 'Vernunft',“²⁵⁷. Dieser allgemeingültige Gehalt der Religion sei daher feststellbar und in unendlicher Annäherung wie in jeder anderen Wissenschaft durch Gedanken und Sprache darstellbar. Titius betont, dass er mit einer allgemeingültigen Darstellung der religiösen Erkenntnis nicht behaupten wolle, dass sich diese Erkenntnis unabhängig von der geschichtlichen Entwicklung denken lasse. Vielmehr ist die Glaubenserkenntnis für Titius vom allgemeinen Stande der geistigen Kultur, ... von dem religiösen Leben der Zeit und des Einzelnen“ bedingt. Aus diesem Grunde ergibt sich für Titius in der Dogmatik nicht nur die Aufgabe „Glauben an sich“ darzustellen, sondern den Punkt aufzuweisen, „an dem die umfassende Einheit sich in unerschöpflicher Weise zu individualisieren vermag.“ Stelle man ein allgemein Geistiges und Allgemeingültiges als Kern des religiösen Erlebnisses heraus, dann sei damit im Grunde auch das Verhältnis von Wissen und Glauben geregelt, insofern es bei einem ausschließenden Gegensatz von Erlebbarem und Beweisbarem nicht bleiben könne. Wenn man eine Durchdringung des Lebens in der Welt von der Religion verlange, und nicht bei einem Dualismus von Religion und Weltleben stehen bleiben wolle, müsse die Religion nicht auf eine besondere Provinz im Gemüt bezogen werden, sondern auf eine Bereicherung und Vertiefung des Lebensganzen. Ist die Wertung des Lebensganzen das grundlegende Thema der Religion, so sei bei aller Wahrung ihrer Eigenart die Religion mit der Gesamtheit des Lebens

²⁵⁶ A. Titius, Zur Dogmatik der Gegenwart, in: Theologische Rundschau, 10. Jg., 1907, S. 365-379; 399-411; 447-469.

²⁵⁷ A. Titius, Zur Dogmatik I, S. 369.

so eng verflochten, dass die Scheidung der Gebiete, die stets das erste Wort haben müsse, nicht in eine Trennung der Gebiete umgewandelt werden könne.

Wie nun die Krisis der Religion durch geschichtlichen und geistig-intellektuellen Fortschritt der Menschheit ausgelöst wurde, so werde neben der spezifischen Reaktion der Religion auch das gesamte geistige Leben auf diese Krisis reagieren. Wie es keinen sturmfreien Grund gebe, von dem aus der Krise begegnet werden könne, so dürfe nicht darauf verzichtet werden, aus dem Gesamtleben, aus Wissenschaft und Sittlichkeit, Natur und Geschichte und allem Leben Antriebe zur religiösen Selbstbesinnung und Hinweise auf die religiöse Wahrheit zu empfangen. „Denn der Mensch ist in der Welt geschaffen zur Religion, darum muss schliesslich alles in der Welt zur Religion konvergieren. Diese entsteht zwar in Erfahrungen spezifischer Art, aber wie sie,... ihre Vorbereitung findet in Erfahrungen allgemein geistiger, insbesondere ethischer Art... so würde sie auch schwerlich sich dauernd aufrechtzuerhalten vermögen ohne alle Anknüpfung und Bestätigung ihres Geheimnisses durch die Welt, die doch ihrem Gott und somit ihr selbst gehören soll.“²⁵⁸

In einer weiteren Rezension, in der es vor allem um Schriftverständnis und Offenbarungsglaube²⁵⁹ geht, fasst Titius noch einmal das Ziel der dogmatischen Arbeit zusammen. Als solches bezeichnet er „eine das individuelle religiöse Erleben nicht nur freilassende, sondern zugleich fördernde, allgemeingültige Darstellung des wahren Glaubens und der in ihm gesetzten Erkenntnis, die als mit aller sonst gegebenen Erkenntnis zu *einer* Gesamtanschauung der Wirklichkeit zusammenlaufend gedacht werden muß.“ Dass dabei ein prinzipieller und fundamentaler Gegensatz zwischen frommem Glauben und wissenschaftlichem Erkennen vorausgesetzt bleibt, hält Titius für vorausgesetzt und allgemein unumstritten.

Auch in diesem Aufsatz verteidigt Titius den religiösen Subjektivismus als individuelle Form eines Allgemeingültigen. Gegen den Vorwurf des schrankenlosen Subjektivismus durch Einführung von Werturteilen in die Theologie sei Ritschls²⁶⁰ Auffassung durch die Ergänzung der religiösen Werttheorie durch den christozentrischen Offenbarungsglauben geschützt. Stange²⁶¹ trete ebenfalls für die Offenbarungstheologie gegen die beiden Formen der Erfah-

²⁵⁸ ebd., S. 372f, S. 373 u. S. 376.

²⁵⁹ A. Titius, Zur Dogmatik II, S. 399-417.

²⁶⁰ Eckhard Lessing rechnet Titius zu den Ritschlianer mit Harnack, W. Herrmann, J. Kaftan, G. Wobbermin, E. Lessing, Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart, Bd. 2, 1918 bis 1945, Göttingen 2004, S. 120.

²⁶¹ Erich Stange (1888 – 1971) studierte Theologie in Leipzig, Berlin und Greifswald. 1920 wählte die Nationalvertretung der Evangelischen Jünglingsbünde ihn zu ihrem Reichswart. Er arbeitete auf den Zusammenschluss aller Jünglingsbünde und verwandten Vereinigungen hin, z. B. Schülerbibelkreise, Christliche Studentenvereinigungen. Angesichts der neuen politischen und kirchlichen Verhältnisse wollte er die Jugend zu einer inneren Einheit unter Gottes Wort führen. Im Juli 1933 erfolgte die Gründung des Evangelischen Jugendwerkes, eine Vereinigung des Jungmännerwerkes und des Reichsverbands weiblicher Jugend. Gleichzeitig wurde seine Stellung und das Jugendwerk von staatlicher und kirchlicher Seite angegriffen. Stane und dem Jugendwerk nütze es

rungstheologie, nämlich Bewusstseinstheologie und Biblizismus ein. Seine Bestimmung des Verhältnisses von religiöser Erfahrung und Offenbarung ist Titius allerdings zu äußerlich, denn Stange meine, dass der Inhalt der religiösen Erfahrung kritisch am Offenbarungsbegriff gemessen werden müsse. Titius kehrt diesen Gedanken um. „In Wahrheit schafft sich jede wirkliche Gottesoffenbarung auch bleibend Gläubige, schafft Erfahrung; wo sich daher die Wahrheit angeblicher Gottesoffenbarung nicht innerlich zu erfahren gibt, da ist wirkliche Gottesoffenbarung auch nicht anzuerkennen. Der religiöse Subjektivismus ist also insofern als Kriterium aller Glaubenssätze geltend zu machen, als er die Mechanisierung der verpflichtenden Gottesoffenbarung ausschließt.“ Titius erkennt so den Wert der Offenbarung an, nimmt ihr aber durch die Forderung, subjektiv erfahrbar zu sein bzw. „glaubenserzeugend“²⁶², allen sozusagen „automatischen“ Wahrheitsanspruch. Im dritten Artikel dieser Serie geht es vor allem um den Supranaturalismus und seiner Bedeutung in der zeitgenössischen Theologie.²⁶³ Zunächst kritisiert Titius Käblers²⁶⁴ Entwurf, den er „Suprahistorismus des Glaubens“ nennt. Die ausschließliche Vermittlung des Heiles durch die geschichtliche Person Christi werde bei Kähler zur Grundlage der Behauptung, dass nur das Christentum. wahre Religion sein könne. Titius lehnt diese Schlussfolgerung als dem Geiste Jesu wie den Tatsachen widersprechend ab. Dass der Menschheit ohne Jesus „jede reale Beziehung zu Gott, alle wahre Gottesgemeinschaft gefehlt hat, muss ich bestreiten. Widerspricht dem die Rechtfertigungslehre - nicht das Erlebnis des Glaubens - in ihrer überlieferten Gestalt, so muss sie den Tatsachen gemäß umgebildet werden. Titius will die außerchristlichen Religionen nicht zur massa perditionis herabwürdigen, sondern will auf diese zugehen. Wenn denn der Glaube als Zusammenhang mit der unsichtbaren Welt zum geschichtlich sich verwirklichenden Wesen des Menschen gehöre, „so muss er,..., überall zu finden sein, wo Menschen leben und kann doch, ja ich möchte sagen muss doch, irgendwo seine Strahlen zusammennehmen zu menschheitumfassender und menschheitbildender Wirkung.“

nichts, dass er Kooperationsbereitschaft signalisierte. Reichsjugendführer von Schirach ließ sich auf keine Kompromisse ein, Reichsbischof Müller entband ihn von seinen Verpflichtungen. 1934 gründete die Bekennende Kirche eine Arbeitsgemeinschaft der Führer der Jugendverbände, aus der 1936 die Jugendkammer der BK entstand. Stange blieb Reichsjugendwart bis 1954, aber spielte keine führende Rolle mehr. Alle entscheidenden Positionen wurden von BK-Leuten besetzt. Stange übernahm ein Pfarramt in Kassel, bis im Oktober 1943 das Pfarrhaus und die Kirche einem Bombenangriff zum Opfer fielen. Nach dem 2. Weltkrieg baute Stange das Jugendwerk wieder mit auf, allerdings immer in nachgeordneten Positionen. Hilfreich für die Anerkennung der deutschen evangelischen Jugend im Ausland war die Positionierung des Jungmännerwerkes hinter dem Stuttgarter Schuldbekennnis. Vgl. BBKL, XX, 2002, Sp. 1355 – 1367.

²⁶² A. Titius, Zur Dogmatik II, S. 399, S. 402 u. S. 413.

²⁶³ A. Titius, Zur Dogmatik III, S. 447-469.

²⁶⁴ Martin Kähler, (1835 – 1912), besonders geprägt durch F. A. Tholuck, J. Müller, R. Rothe und J. T. Beck, lebenslange Freundschaft mit H. Cremer, Professor für Systematische Theologie und Neues Testament, rechnet sich selbst der „Biblischen Theologie“ zu. Art. Kähler. Martin, in: BBKL, Bd. III, Herzberg 1992, Sp. 925ff.

Nach Titius gehört zum Wesen des Glaubens, dass er „Wirklichkeit sieht über die mechanisch-kausal erfassbare Wirklichkeit hinaus,... und insofern ist die Setzung von Übernatürlichkeit seine Grundthese und kann ihm nie fraglich sein, solange er sich nicht selbst aufgibt.“

²⁶⁵ Ob es aber notwendig ist, darum in der Welt mechanisch-kausal nicht einzugliedernde Tatsachen anzunehmen, bleibt Titius fraglich. Wer diese Notwendigkeit behauptete, der müsse seine Behauptungen vor dem Verdacht der Kritiklosigkeit gut schützen. Wer diese Notwendigkeit ablehne, der müsse vor allem darlegen, dass seine Gedanken und Ausführungen nicht, als „höhere Phraseologie“ abgelehnt werden. Drei Jahre später bespricht Titius in der Theologischen Rundschau erneut einige dogmatische Entwürfe und Spezialprobleme.²⁶⁶

Hier soll Titius' Auseinandersetzung mit E. Schäder kurz dargestellt werden, weil sie einerseits die Frage nach der Bedeutung der Werturteile bzw. des religiösen Subjektivismus erneut zum Thema erhebt und weil die Auseinandersetzung durch frühere persönliche Konfliktkonstellationen eine gewisse Pikanterie hat. E. Schäders setze sich in seiner Schrift „Theozentrische Theologie. Eine Untersuchung zur dogmatischen Prinzipienlehre“²⁶⁷ vor allem mit den anthropozentrischen Entwürfen auseinander, die durch Schleiermacher eingeführt bis in die Gegenwart weite Verbreitung gefunden hätten und besonders durch Ritschl und Troeltsch repräsentiert würden. Schäder kritisiere, dass der Gedanke, vom erfahrbaren neuen Lebensbesitz des Christen Gott und Jesus Christus nur schmälern könne. Ebenso wirke die einseitige Betonung der Soteriologie. Gerade bei Ritschl und Troeltsch werde Gott so zum Mittel für menschliche Zwecke. Dagegen setze Schäders als Zentralgedanken die Betonung der Herrenmacht Gottes über den Menschen, über die Natur und die Geschichte. Die theozentrische Methode beende nach Schäder die Vorherrschaft der Wertbeurteilungen auf dem Gebiet der religiösen Erkenntnis und damit die Bestreitung des objektiven Charakters der Erkenntnisse, denn die theozentrische Methode beschreibe Gottes Wahrheit, die seinen Wert mit umfasse, aber eben mehr als seinen Wert enthalte.

Dem Gedanken der Herrenmacht Gottes kann Titius nur dann zustimmen, wenn damit in der Hauptsache Gottes geistige Größe gemeint sei. Titius weist Schäders Angriff auf die Gewissheitslehre anderer Theologen zurück. Auch Schäder könne den Bereich des Subjektiven nicht verlassen. Ebenso lehnt Titius den Vorwurf ab, als wolle irgendein namhafter Theologe das Heil auf menschliche Produktion und nicht auf Gottes Wirken zurückführen. Schäder vertrete hier „ein sehr einfaches Verfahren.“ Nach Titius „haben Schleiermacher und seine viel ge-

²⁶⁵ A. Titius, Zur Dogmatik III, S. 455, S. 463 u. S. 463f.

²⁶⁶ A. Titius, Dogmatische Probleme der Gegenwart I, in: Theologische Rundschau, XIII. Jg., 1910, S. 77-94,

²⁶⁷ F. Schäder, Theozentrische Theologie. Eine Untersuchung zur dogmatischen Prinzipienlehre. Erster geschichtlicher Teil, Leipzig 1909.

scholtenen Nachfolger es ernster genommen mit dem Anspruch reformatorischer Theologie, zeigen zu können, quomodo - detur spiritus sanctus.“

Titius meint, dass sich ein echter, materialer Theozentrismus und ein echter, d.h. formaler Anthropozentrismus nicht ausschließen. Weil kein Theologe um den Tatbestand eines „subjektiven Ausgangspunktes im wertenden Erleben göttlicher Wirklichkeit“²⁶⁸ herumkomme, müsse Schäders Versuch, außerhalb dieses Tatbestandes eine objektive Grundlage für die religiöse Erkenntnis zu legen, notwendig scheitern, und Schäder habe den Gedanken, dass sich subjektiver Wert mit der Idee eines Allgemeingültigen verbinden könne, nicht wirklich registriert. Für die Idee des höchsten Gutes als höchstem Wert sei dieser Gedanke aber konstitutiv, denn es verbinde sich hier der allgemeingültige Gedanke des an sich selbst Guten mit dem Gedanken des für uns Guten. Darum sei selbstverständlich, dass Wert für uns nur haben könne, was auch irgendwie real sei. Damit setze aber der Begriff des Wertes den Begriff des Seins logisch voraus. Der höchste Wert erscheine als wirklich, weil er nicht als Produkt freier Phantasietätigkeit erscheine, sondern unsere Gefühle und Vorstellungen überwältige. Darum weist Titius Schäders Kritik ab.

3.3.2. Der Ursprung des Gottesglaubens

Im Jahr 1913 gibt Titius darüber Auskunft, wie er sich den Ursprung des Gottesglaubens vorstellt. Zunächst stellt Titius einige methodische Vorüberlegungen an. Er möchte das Problem nicht mit ausschließlichem Bezug auf die christliche Religion behandeln. Für ihn ist klar, dass das Problem nicht allein auf historischem Weg angegangen werden könne, da der Ursprung des Gottesglaubens in vorhistorischer Zeit liege. Er hält es für ebenso verfehlt, eine psychologische Analyse gegenwärtigen religiösen Lebens in die Vergangenheit zurückzuprojizieren, vielmehr müssten beide Methoden kombiniert werden.

Damit scheidet Titius von vornherein zwei Theorien über die Entstehung des Gottesglaubens aus: zunächst die Theorie, die die reine Religion, einem hochintelligenten Menschen durch direkte Offenbarung mitgeteilt, an den Anfang setzt, und die idealistischen Nachfolger dieser Theorie. Weiter scheidet Titius jene Theorie aus, die auf der Grundlage der Deszendenztheorie den Ursprung der Religion in einem Zustand der rein tierischen Art des Menschen setzt. Entstehung von Religion ist für Titius mit der Eigenart des Menschen verbunden. Wie alles geistige Leben müsse das Entstehen von Religion wie auch der Ursprung des Gottes-

²⁶⁸ ebd.

glaubens vom Entwicklungsgedanken aus betrachtet werden. Nach Titius Auffassung entwickle sich der geistige Faktor aus dem Sinnlichen „unter steter Umbildung der Motive (Wundts ‚Heterogonie der Zwecke‘)“. Es gelte hier nicht das „Gesetz der Evolution“, des bloßen Auswickeln eines schon Vorhandenen, sondern der „Epigenese“, d. h. eines Neuwerdens, das freilich einer bestimmten Gesetzmäßigkeit folgt.²⁶⁹ Die Einführung des Entwicklungsgedankens habe für die traditionelle Theologie allerdings eine bedenkliche Konsequenz: Man müsse annehmen, dass es nicht zu aller Zeit einen Gottesglauben gegeben habe. Dann stelle sich aber die Frage, ob eine solche Annahme nicht im Widerspruch zu „der Voraussetzung einer allgemein menschlichen Anlage zur Religion“ stehe.

Was Titius unter einer solchen Anlage zur Religion versteht, erläutert er in einer Anmerkung: „Unter Anlage verstehe ich nicht irgendein besonderes Organ für Religion, sondern die geistige Art des Menschen selbst. Da es zu seinem Wesen gehört, in keinem Moment den Vollgehalt seines individuellen und sozialen Wesens zu erleben, so treibt ihn dieses stets über die jeweilige Bewußtseinslage hinaus, wirkt also als Potenz oder Anlage zu geistiger, auch religiöser Entwicklung.“²⁷⁰ Dass man eine solche Anlage annehmen müsse, ergebe sich aus der Tatsache, dass sich etwas Unwahres und Zweckwidriges nicht entfalten könne.

Titius weist aber darauf hin, dass man Anlage zur Religion und Gottesglauben unterscheiden müsse, denn Gottesglauben sei zum Gedanken erhobene Religion, also mehr als Stimmung und Gefühl. Da zwischen objektiver Religion und subjektiver Religiosität, ihrer inneren Bezogenheit und gegenseitigen Bedingtheit unterschieden werden müsse, ergebe sich, dass der Gottesglaube auf die Seite der objektiven Religion gehöre. Einem solchen Gedanken gehe aber eine Äußerung subjektiver Religiosität stets voraus, ohne sie in den rohen Anfängen voraussetzen zu wollen. Die psychischen Grundvoraussetzungen, aus denen sich objektive religiöse Gebilde erzeugen, seien in den Gefühlen des Erhabenen und Gewaltigen, Geheimnisvollen und Furchtbaren, der demütigen Beugung und des frohen Dankes, Reue und Scham zu finden. Auf dem Gebiet der Religion müsse der Entwicklungsgedanke gemäß der Eigenart der Religion angewendet werden. Zwischen unstetiger Entwicklung und dem Anspruch der Kontinuität, zwischen dem Individualismus und der Gemeinschaft ist der Entwicklungsgedanke sicher schwerer zu verfolgen, als in anderen Gebieten des geistigen Lebens.

Um die Entwicklung der Religion zu verstehen, sei die Triebkraft der Sprache für diese Entwicklung von großer Bedeutung. Auf der Sprache baue der Mythos auf, der für die Religionsentwicklung ebenfalls wichtig sei. Am wichtigsten für das Verständnis der Religionsentwicklung sei aber das Verständnis des Ritus, den der Mensch vollziehe. Titius schließt sich dem

²⁶⁹ A. Titius, Der Ursprung des Gottesglaubens, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 23. Jg., 1913, S. 358.

Gedanken Crawleys²⁷¹ und Marett's²⁷² an, die die Verbindung von Bedenken, die das Handeln einschränken, mit einer gefürchteten Macht mit dem „zugleich objektiven wie subjektiven Begriff der sacra“ bezeichnen.²⁷³ Charakteristisch für das sacrum sei, dass es mit der Aura des für den Durchschnittsmenschen Verbotenen behaftet sei, dass es machtvoll und geheimnisvoll sei, dass es belebt sei und von altersher geboten. All diese Merkmale lassen sich nach Titius aus dem Empirischen erheben und leicht verbinden.

Dann wendet sich Titius der Frage zu, ob Zauberei als die Wurzel des Gottesglaubens angesehen werden könne. Titius lehnt diese Theorie ab, nicht nur, weil Zauberei und Gottesdienst schon in früher Zeit von ganz unterschiedlichen Funktionären getragen werde, sondern auch, weil der Zauberer versuche, durch seine magische Praxis die Gottheit durch seinen Willen zu zwingen. Ebenso scheide der Animismus als Wurzel des Gottesglaubens aus. Gottheit einerseits und Geister andererseits haben nach Titius eine völlig unterschiedliche Beziehung zum Menschen. Im Unterschied zu Geistern habe die Gottheit eine feste Beziehung zum Menschen, die sich in kultischer Verehrung durch die Gemeinschaft der Menschen ausdrücke. „Der Kult ist es letztlich allein, welcher Gott und Geist unterscheidet, der Kult nicht eines Einzelnen, sondern Aller, die in den Herrschaftsbereich des Gottes eintreten. Mit dieser Ausführung dürfte es deutlich geworden sein, inwiefern wir den Ursprung des Gottesglaubens als einer objektiven in der Gemeinschaft gegebenen Größe mit der Entstehung der objektiven Religion im eigentlichen Sinne (also unter Ausschluss des Zaubers) gleichsetzen können.“

Gegen die Annahme, dass der Totenkult die einzige Wurzel des Gottesglaubens sei, spreche vor allem, dass die Verschmelzung von Naturgewalten und Totengeistern eine seltene Ausnahme bilde. Zudem zeige die Analyse der ältesten Kulte, „daß eine strenge Scheidelinie zwischen dem Dienst der himmlischen und der unterirdischen Götter gezogen wird.“²⁷⁴ Das bedeutet nach Titius, dass es in der Ausbildung des Gottesglaubens Motive gebe, die mit dem Totenkult nichts zu tun haben. So muss man den Naturdienst, die Verehrung von Naturkräften nach Titius als eine eigenständige Wurzel des Gottesglaubens ansehen. So zeige sich, dass der Ursprung des Gottesglaubens nicht mit dem Glauben an die hohen Götter gleichgesetzt werden könne, sondern vielmehr in der Verehrung von Mächten liege, die beständig auf das Leben der Menschen Einfluss nehmen. Die denkende Bearbeitung des Gottesgedankens lasse

²⁷⁰ ebd., Der Ursprung, S. 359 u. ebd., Anm. 1.

²⁷¹ Alfred Ernest Crawley (1869 – 1924), Englischer Sozialanthropologe, Titius bezieht sich auf das Werk „The Tree of Life: A Study of Religion“, London 1905.

²⁷² Robert Raulph Marett, englischer Philosoph, Ethnologe und Volkskundler, der sich als Vertreter der „Evolutionary School“ intensiv mit religiösen Fragen beschäftigte. Titius bezieht sich auf das Werk „The Threshold of Religion“, London 1909.

²⁷³ Titius, A., Der Ursprung, S.370.

²⁷⁴ ebd., S. 375 u. S. 378.

dann die Züge des einheitlichen Wesens gegenüber der Vielfalt der mythologischen Elemente immer stärker in den Vordergrund treten.

4. Die Kriegszeit

Im nun folgenden Kapitel wollen wir untersuchen, welche Stellung Titius während des ersten Weltkrieges und in der Zeit danach zu den Auswirkungen des Krieges und seinen Folgen für Theologie und Kirche bezogen hat. Von besonderem Interesse ist dabei, ob sich seine Einstellung zum Krieg und der ihn führenden Staatsgewalt unter dem Eindruck der Ereignisse verändert hat und ob dies gegebenenfalls Auswirkungen für Titius' theologisches Denken hatte.

Der Kriegsbeginn in Deutschland war mit einer „nationalen Aufwallung des deutschen Volkes“ in den ersten Augusttagen des Jahres 1914 verbunden, „einem Überschwang der Begeisterung“²⁷⁵ die von den national-konservativsten Richtungen bis weit in das Lager der Sozialdemokratie reichte. Auch durchaus besonnene Menschen ließen sich von dieser Begeisterung anstecken.

So rief Troeltsch kurz nach der Mobilmachung anlässlich einer vaterländischen Kundgebung am 8.8.1914 in Heidelberg aus: „Was gibt es da zu tun? Es gibt nur eines, den Ruf: Zu den Waffen, zu den Waffen! ... Was sollen in diesem Moment neben den Waffen und den Taten die Worte? ... Oh, könnte der Redner dieser Stunde jedes Wort verwandeln in ein Bajonett, verwandeln in ein Gewehr, in eine Kanone! ... Heute und insbesondere in dieser Stunde, wo wir nicht bloß Kaiser und Reich, sondern auch den lebendigen Atem Gottes fühlen und haben, wo aus Ehrfurcht und Hoffnung, Sorge und Glaube gemischt das Gefühl der Allgewalt Gottes uns durchdringt, in dieser Stunde beten wir zugleich mit jenem Gebet das tiefe und ernste, feurige und feste Gelübde: Mit Gott für Kaiser und Reich! Gott helfe uns, es zu erhalten.“²⁷⁶

²⁷⁵ F. Fischer, Griff nach der Weltmacht. Die Kriegszielpolitik des kaiserlichen Deutschland 1914/18, Düsseldorf 1961, S. 101 u. 178.

²⁷⁶ E. Troeltsch, Nach der Mobilmachung. Rede, gehalten bei der von Stadt und Universität einberufenen vaterländischen Versammlung am 8. August 1914 (Heidelberg 1914), zit. nach: K. Hammer, Deutsche Kriegstheologie (1870- 1918), München 1971, S. 264f. Troeltsch wurde im Sommer 1914 an die Berliner Universität berufen. Der angebotene Lehrauftrag war so auf seine persönlichen Interessen ausgerichtet, dass er nicht absagen konnte. Zudem reizte ihn Berlin. Die Nachfolge für seinen Lehrstuhl in Heidelberg wurde relativ rasch geregelt. Auf der ersten Position der Berufungsliste stand Georg Wobbermin gefolgt von Arthur Titius. An dritter Stelle folgte Rudolf Otto. Vgl. dazu: Wolfes, Matthias, Protestantische Theologie und moderne Welt. Studien zur Geschichte der liberalen Theologie nach 1918, Berlin, New York, S. 289.

Einen „staunenswerten Umschwung“ in den mittleren und unteren Schichten gegenüber der Religion, dem Christentum, vor allem auch der Kirche konnte man ebenfalls feststellen.²⁷⁷

„Die Volksstimmung gegenüber Religion und Kirche schien mit einem Schlage umgewandelt ... Niemals ist weniger an der Kirche kritisiert worden als damals, niemals ist dankbarer genommen worden, was sie zu geben hat.“²⁷⁸

Dies hatte Auswirkungen auf den kirchlichen Nationalismus. „Zum einen erlebten viele Pfarrer zum ersten Mal, daß die evangelische Kirche Volkskirche war.“²⁷⁹ Nicht nur die Arbeiterschaft kehrte zu großen Teilen in die Gottesdienste zurück, auch jene, die aus intellektuellem Protest gegen die Lehren der Kirche oder aus politischen Protest gegen die Staatsform früher der Kirche fern standen, fanden den Weg zur Kirche zurück.

Zum anderen begrüßten viele Pfarrer und Theologen die „Erlösung von den materiellen Bindungen und vom Egoismus.“²⁸⁰ durch die neue Begeisterung für das große, gemeinschaftliche Ziel. Der materielle Wohlstand des letzten Jahrzehnts der wilhelminischen Zeit hatte in ihren Augen „Mammonismus“, „Materialismus“ und „Egoismus“ genährt, während der Kriegsbeginn einen Aufstieg „zu den altruistischen und damit geistigen Motiven.“²⁸¹ des Handelns bedeutete. Insofern war es kaum erstaunlich, dass die nationalen Töne in der Predigt stärker in den Vordergrund rückten.

Dass die Pfarrer sowohl zur „protestantischen Bildungsschicht, die der Kirche als Gemeinschaftsform nicht bedurfte“, als auch zur „Arbeiterschaft, die sich zum größten Teil von der Kirche noch entschiedener und aus anderen Motiven zurückgezogen hatte“ wieder Zugang bekamen, bewirkte, dass „sie nun vom Volk mehr redeten als von der Kirche, von Gott, dem Schlachtenlenker, eindringlicher zu predigen wußten als vom Christus der Versöhnung“²⁸². Die Massen waren begeistert und erregt, man sang auf Straßen und Plätzen patriotische Lieder in dem Gefühl, Opfer einer jahrelangen Einkreisung missgünstiger Feinde gewesen zu sein, gegen die man sich nach wohlgeplantem Überfall nun verteidigen müsse.²⁸³ Die evangelischen Kirchen Deutschlands mit dem gesamten deutschen Volk einschließlich seiner Sozialdemokratie war nach M. Schians Eindruck „felsenfest davon überzeugt, daß es ein von

²⁷⁷ M. Schian, Die deutsche evangelische Kirche im Weltkriege, Bd. II: Die Arbeit der evangelischen Kirche in der Heimat, Berlin 1925, S. 4.

²⁷⁸ M. Schian, Kirche im Weltkriege, Bd. II, S. 3.

²⁷⁹ W. Huber, Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart 1973, S. 143, Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Bd. 28.

²⁸⁰ W. Huber, Kirche und Öffentlichkeit, S. 143.

²⁸¹ ebd., S. 144. Das letzte Jahrzehnt der wilhelminischen Ära vor dem Krieg wurde für breite Kreise der deutschen Wissenschaft, Literatur und Bildung "durch das Bewußtsein einer tiefen Kulturkrise bestimmt" (ebd., S. 168). Dies hat nach Huber wesentlichen Einfluss auf die Sichtweise und Beurteilung des Kriegsbeginns. Vor diesem Hintergrund und dem Bewusstsein "des Willens zur Kulturerneuerung, muß man auch die Kriegspredigten sehen, die den Kriegsbeginn als ein Erlebnis der Befreiung deuten." (ebd., S. 169).

²⁸² ebd., S. 167.

Deutschland nicht gewollter, von seinen Feinden ihm aufgezwungener Verteidigungskrieg war.²⁸⁴

Die offizielle Parole vom Verteidigungskrieg verbirgt allerdings nur sehr oberflächlich, dass die deutsche Führung beabsichtigte „diesen Krieg zum Durchbruch Deutschlands zur Stellung einer Weltmacht zu benutzen.“²⁸⁵ Darum kann die Stimmung von einem kritischen Betrachter eher als allgemeine „Verblendung“²⁸⁶ gekennzeichnet werden, die eine „permanente Verken- nung der Realitäten“, die eine weit zurückreichende „Kontinuität des Irrtums“ bildet, zur tie- feren Ursache haben könnte.²⁸⁷ Allerdings ist die ganze Frage nach den Motiven, die schließ- lich zum Ausbruch des Krieges führten, inzwischen durch neuere Untersuchungen in Fluss gekommen, ohne dass zum gegenwärtigen Zeitpunkt ein greifbares Ergebnis abzusehen wäre.

Die Mobilisierung der antizaristischen Affekte in der SPD und der Verzicht des SPD-Vorsitzenden und Fraktionsführers im Reichstag Haase auf einen Redepassus gegen die Ausweitung des Krieges zum Eroberungskrieg am 4. August 1914, ermöglichten den „Burg- frieden“ zwischen der größten Oppositionspartei und den die Regierung tragenden Parteien.²⁸⁸ Der „Burgfrieden“ erstreckte sich auf die gesamte innenpolitische Auseinandersetzung. Der Kaiser kannte keine Parteien mehr, keine Standes- und Religionsunterschiede mehr, sondern nur noch Deutsche.²⁸⁹ Die Auseinandersetzungen zwischen den Konfessionen traten sofort völlig in den Hintergrund. Die antiultramontane Polemik spielte im Protestantismus keine Rolle.²⁹⁰ Aber auch die internen Auseinandersetzungen im Protestantismus verstummten.²⁹¹ J. Kaftans „Vorkriegsschlachtruf“ in der AELKZ, der mit Blick auf den Gegensatz von liberal und positiv-orthodox von zwei Religionen sprach und dem Rade in der letzten Ausgabe der Christlichen Welt vor Kriegsbeginn entgegentrat, verhallte ohne weitere Streitigkeiten.²⁹² Auch die Polemik gegen die „gottlose“ Sozialdemokratie verstummte während des Krieges. Die antireligiöse Propaganda der Sozialdemokraten unterblieb ebenfalls. Untereinander ver- zichteten alle gesellschaftlichen Gruppen auf ihre Auseinandersetzungen zugunsten der gro- ßen vaterländischen Aufgabe. Sowohl die Katholiken, als auch die Sozialdemokraten hatten

²⁸³ F. Fischer, Griff nach der Weltmacht, S. 102.

²⁸⁴ M. Schian, s. 23. Kirche im Weltkriege, Bd. II,

²⁸⁵ F. Fischer, Griff nach der Weltmacht, S. 103.

²⁸⁶ K. Hammer, Deutsche Kriegstheologie, S. 37.

²⁸⁷ So urteilt Bethmann Hollweg Anfang Oktober 1916, vgl.: F. Fischer, Griff nach der Weltmacht, S. 855.

²⁸⁸ ebd., S. 105f.

²⁸⁹ M. Schian, Kirche im Weltkriege, Bd. II, S. 28. Vgl. auch: K. Hammer, Deutsche Kriegstheologie, S. 173.

²⁹⁰ Zum "Kirchlichen Burgfrieden" siehe: M. Schian, Kirche im Weltkriege, Bd. II, S. 28-37.

²⁹¹ Vgl. dazu auch: W. Huber, Kirche und Öffentlichkeit, S. 158-160.

²⁹² K. Hammer, Deutsche Kriegstheologie, S. 172f.

bis zum Kriegsausbruch im Protestantismus unter dem Verdacht mangelnder nationaler Zuverlässigkeit gestanden. Im Krieg bemühten sich beide Gruppen, das Gegenteil zu beweisen.

Dieser nationalen Erregung, diesem eindrücklichen Gefühl einer Einheit im ganzen Volk, das sich jenseits aller politischen und sozialen, aller religiösen und weltanschaulichen Grenzen dieser einen Aufgabe stellte, konnten sich auch die Theologen nicht entziehen. Dieser „Geist von 1914“²⁹³ war ein immer wieder in den Kriegspredigten beschworener Gedanke von religiöser Qualität, sah man doch mit erstauntem Verzücken, wie breite Bevölkerungsschichten, die man für die Kirche verloren glaubte, unter dem Eindruck des Kriegsbeginns sich scheinbar zu neuer Religiosität bekannten und „Ein feste Burg“ singend freudig in den Krieg zogen. Und entsprechend äußerte sich die überwiegende Mehrheit der deutschen Theologen jener Zeit. Zwar schworen jene, die an der Front die Realität des Krieges mit Schrecken erfuhren, von diesem „Geist“ sehr rasch wieder ab.²⁹⁴ Auch blieb die Stimmung so „ausgeprägt religiös, wie im August 1914“ nicht sehr lange, doch hat sie sich immerhin „monatelang auf ansehnlicher Höhe gehalten.“ Vor allem die geistig führenden Schichten beschworen diesen Geist nun umso intensiver. Die Theologen und Prediger versuchten, diesem Geist immer neues Leben einzuhauchen, sah man doch darin eine wichtige Voraussetzung für den erfolgreichen Kriegsausgang für Deutschland.²⁹⁵ Die Anzahl jener Theologen, „die sich von dem allgemeinen patriotischen Rausch nicht anstecken ließen und das Evangelium als Krisis aller falschen Götter zu verkündigen wagten“²⁹⁶ war verschwindend gering. Und so findet sich zunächst auch Titius, wenn auch inhaltlich und sprachlich maßvoller als viele andere, mit auf der breiten Straße jener, die mit ihren theologischen Äußerungen die deutsche Politik vorbehaltlos unterstützten.

²⁹³ W. Pressel, Die Kriegspredigt 1914-1918 in der evangelischen Kirche Deutschlands. Arbeitens zur Pastoraltheologie, Bd. 5., Göttingen 1967, S. 19ff. Zum Geist von 1914 vgl. auch Harnacks Definitionsversuch in seiner Denkschrift an den Kanzler von 1916, in: G. Brakelmann, Der deutsche Protestantismus im Epochenjahr 1917. Politik und Kirche. Studienbücher zur kirchlichen Zeitgeschichte, Bd. 1, Witten 1974, S. 42f.

²⁹⁴ W. Pressel, Die Kriegspredigt, S. 22f.

²⁹⁵ M. Schian, Kirche im Weltkriege, Bd. II, S. 4f. Krumwiede schreibt: Der "Geist von 1914" erfaßte das ganze Volk, bis er unter der immer größeren Belastung des Krieges und der sich abzeichnenden Niederlage seit 1917 in Resignation und Verbitterung umschlug." H.- W. Krumwiede, Evangelische Kirche und Theologie in der Weimarer Republik. Grundtexte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 1990, Zit. S. 7.

²⁹⁶ K. Hammer, Deutsche Kriegstheologie, S. 55f.

4.1. Titius' Stellung zu verschiedenen Aspekten des Krieges in dessen Anfangsphase

In mehreren Vorträgen, die in Heft 17/18 in der fünften Reihe der Religionsgeschichtlichen Volksbücher aus dem Jahr 1915 zusammengefasst sind, befasst sich Titius mit verschiedenen Aspekten des Krieges. Im Vortrag „Krieg und Frieden“ aus dem Jahr 1915 geht Titius der Frage nach, ob denn der Krieg als absolutes sittliches Übel aufgefasst werden könne, und darum theologisch geächtet werden müsse. Titius beurteilt den aus der pazifistischen Bewegung stammenden Gedanken, Streit zwischen den Nationen durch ein internationales mit exekutiver Gewalt ausgestattetes Organ regeln zu lassen, sehr skeptisch. Eine unentbehrliche Voraussetzung für das Funktionieren einer solchen Konfliktregelung setzt seiner Meinung nach eine sittliche Gesinnung der Regierungen der Völker voraus. Dies sieht er aber nicht gegeben. Darum sei dieser Gedanke schon von dieser Seite aus sehr fragwürdig. In der Anthropologie sieht Titius eine weitere Begründung für seine Zweifel an dieser Form der Konfliktregelung. Da der Mensch wesentlich durch seine Leidenschaften bestimmt werde, diese sich aber in der Masse besonders krass auswirkten, seine Gleichgültigkeit gegen Fremde schnell in Feindschaft umschlagen könne, rechnet Titius nur mit einem begrenzten Durchdringen der Friedenstendenzen in der künftigen Entwicklung. Dass es solche Friedenstendenzen gebe, und dass sie an Einfluss im Laufe der Geschichte gewonnen hätten, zeige die Tatsache, dass der Krieg im Gegensatz zu früher immer stärkerer sittlicher Rechtfertigungen bedürfe. Auch Titius beschreibt die Schrecken des Krieges als Übel, aber eben nicht als das größte oder gar absolute Übel. Gegenüber einem Frieden, der Ungerechtigkeit konserviert, der von Misstrauen der Völker und Wettrüsten geprägt ist, der der Steigerung materieller Kultur, sinnlichen Genusses, geistiger Verflachung diene, ist der Krieg für ihn das geringere Übel. „Wahrhaft wertvoll ist nur ein solcher Frieden, der die Völker in echtem Vertrauen verbindet und ihnen zur Entfaltung aller wirtschaftlichen und geistigen Kräfte freie Bahn schafft.“²⁹⁷ Einen solchen Frieden hält Titius aber trotz dieses Krieges als seine Vision fest als ein Ziel, auf das hin sich die Völkerfamilie langfristig entwickeln muss.

„Freie Bahn“ sieht Titius für Deutschland nicht gegeben, denn die volle Unabhängigkeit, die für Titius ein sittliches Recht ist, werde nicht gewährt. Das Recht auf volle Unabhängigkeit habe sich der deutsche Nationalstaat aber durch das Nationalitätsprinzip und vor allem durch seine Mitarbeit an den Kulturaufgaben der Menschheit erworben. Das Nationalbewusstsein sei dann ein Ergebnis hoher Kulturentwicklung, denn es setze gemeinsame geschichtliche Erfahrung und gemeinsame Kulturarbeit voraus. Unter Nationalbewusstsein versteht Titius

„die Erkenntnis und die Anerkennung der der nationalen Kulturgemeinschaft innewohnenden Kraft und Ideale in ihrer eigentümlichen Spannung mit denen anderer Völker.“²⁹⁸ Im Nationalgefühl kristallisieren sich nach Titius die Gefühle von Heimat, Familie und Volk, insbesondere der Stolz auf seine Größe und Vergangenheit. Titius hält das Nationalbewusstsein für eine „notwendige Lebensäußerung“²⁹⁹. Eine dauerhafte Behauptung des Nationalgefühls bzw. der nationalen Begeisterung sieht er aber nur dann gewährleistet, wenn die geschichtliche Wahrheit zur Grundlage genommen und berechtigte Kritik nicht verschwiegen wird. Der bloße Appell an die kriegerischen Instinkte der männlichen Jugend werde sich als schädlich erweisen. Titius lehnt die Verabsolutierung des Nationalbewusstseins. Genau dies macht für ihn auch den Unterschied zum Chauvinismus aus. Das berechtigte Nationalgefühl erkennt sowohl die Leistungen anderer Nationen als auch deren natürlich-geschichtlichen Volkscharakter an. Zugleich zeichnet es sich durch den ernsten Willen aus, gemeinsam mit den anderen Völkern an den großen Kulturgütern der Menschheit zu arbeiten. Eine gemeinsame geschichtliche Erfahrung dieses Krieges ist die neue Einigkeit im Volk, die Titius als eine Lichtseite des Krieges bezeichnet. Darin begründet sich eine Gesamtverantwortung und Gesamtschuld für den Krieg, aber auch das Gefühl, diesen Krieg als eine gemeinsame Leistung des gesamten Volkes zu vollbringen. Die Kritik, die den Führenden vorwerfe, das Volk in den Krieg geführt zu haben, kann Titius darum nicht akzeptieren.

Titius wendet sich dann dem Verhältnis von Deutschtum und Menschentum zu. Er zeigt auf, dass es starke reale und geistige Bestrebungen gibt, die auf eine einheitliche Kultur der Menschheit drängen. Ein Beispiel ist die internationale Arbeiterbewegung. Er stellt die Frage, ob die Nationalstaaten dem Druck solcher Tendenzen auf Dauer widerstehen können. Durch diese auf Vereinheitlichung ausgerichteten Tendenzen werde das Existenzrecht des einzelnen Nationalstaates in Frage gestellt. Andererseits darf man nicht übersehen, dass die Voraussetzung für jede Rechtsordnung eine Staatsform welcher Art auch immer sei.

Dann bleibt die Möglichkeit, dass die Tendenz zur einheitlichen Kultur in der Form eines umfassenden Weltstaates zum Zuge kommt. Aber auch hier ist Titius pessimistisch. Dieser Weltstaat müsste ja die Autorität besitzen, Konflikte zwischen seinen Gliedern zu regeln. Dem steht aber nach Titius auf Seiten Deutschlands die Tatsache entgegen, dass die Deutschen „Gott und sonst nichts auf der Welt“³⁰⁰ fürchten, wie es der erste Reichskanzler einmal ausgedrückt habe.

²⁹⁷ A. Titius, Unser Krieg. Ethische Betrachtungen, in: Religionsgeschichtliche Volksbücher, V. Reihe, H. 17/18, Tübingen 1915, S. 4.

²⁹⁸ A. Titius, Unser Krieg, S. 4.

²⁹⁹ A. Titius, Nationale Jugenderziehung, S. 72.

³⁰⁰ A. Titius, Unser Krieg, S. 18.

Zur Geringschätzung des Staates habe die christliche Religion lange beigetragen. Besonders in der Alten Kirche sei damit meistens auch eine Distanzierung von Staatsämtern, besonders aber eine Verachtung des Kriegsdienstes verbunden gewesen. Nach Titius muss es im gegenwärtigen Krieg als ein Gebot der Nächstenliebe gelten, gegenüber der Gesamtheit der Nächsten, dem Volk, seine Pflicht im Krieg zu tun. Dieser Liebesdienst steht an Heiligkeit über allem, was die Menschen persönlich angehe. Nach Titius wird diese Liebe zum Volk „neben und unter Gott selbst treten, der in und mit unserem Volk auch uns Heil und Leben bestimmt hat.“ Aus all diesen Gründen kann es kein allgemeines Menschentum über dem Deutschtum geben. Ein allgemeines Menschentum erreiche man allenfalls durch Vertiefung und Veredelung des Deutschtums. Auch Wissenschaft und Kunst können nicht als Ausdruck eines allgemeinen Menschentums genommen werden, denn beide sind abhängig von dem Volkstum, aus dem ihre Schöpfer stammen. Selbst die Religion wurzelt nach Titius derart in der geistigen Kultur und im Volksgeist, dass sie nationale Sonderprägungen hervorruft. Wenn aber alles geistige Leben im Volksgeist wurzelt, dann darf die Freude am eigenen Volkstum nicht verdorben werden. Wenn man vom Wert der deutschen Kultur überzeugt sei, dann müsse man auch für die nationale Grundlage dieser Kultur eintreten. Titius ist überzeugt, dass die Welt noch der vollen Auswirkung deutschen Geistes und deutscher Art bedarf.

Er warnt aber auch vor Überheblichkeit: Deutschland muss offen bleiben für Anregungen aus allen anderen Ländern. Die Aufnahme immer neuer Formen geistigen Lebens ist für ein Volk unentbehrlich, „das sich zu geistiger Führung in der Menschheit berufen weiß.“³⁰¹ Die Offenheit für Anregungen von außen findet ihre Grenze in der völkischen Identität. Darum darf Deutschland nicht nur Anwender fremder Ideen und Nachahmer sein, sondern muss die Anregungen so verarbeiten, dass Unübertroffenes daraus entsteht. Neben der unbeschränkten Empfänglichkeit und der Kraft deutscher Umprägung ist die deutsche Organisationsfähigkeit für ihn die dritte Säule der Hoffnung im Krieg.

Der Ausgang des Krieges hängt nach Titius aber ganz stark von der moralischen Kraft der ringenden Parteien ab. Darum stellt sich die Frage, welches denn im Einzelnen die Kraftquellen sind, auf die sich die deutsche Art der Charakterbildung in diesem Kampf stützt. Titius bezieht sich auf Moltke, der die Disziplin als die wichtigste Soldatentugend herausstellte. Der hohe Stand der Kriegstechnik weise in die gleiche Richtung: Draufgängertum und Tapferkeit haben in gegenwärtigen Krieg nicht mehr den gleichen Stellenwert, wie in früheren Auseinandersetzungen. Allerdings war nach Titius von Disziplin im Deutschen Volk vor Beginn des Krieges nichts zu spüren. Erst das Bewusstsein einer gemeinsamen nationalen Aufgabe

³⁰¹ ebd., S. 21 u. S. 26.

habe die Disziplin mit einem Schlage zur Erscheinung gebracht. So könne die neue Einigkeit und Disziplin im Volk dem Heer den notwendigen Rückhalt an der Front geben.

So kann man nach Titius als Gesamtertrag der deutschen Kulturentwicklung für die Charakterbildung einen individuellen Freiheitsdrang in Verbindung mit völliger Anerkennung der gemeinsamen Lebenszusammenhänge und Unterordnung unter die gemeinsamen Lebensnotwendigkeiten feststellen. Einen Widerspruch zwischen dem individuellen Freiheitsdrang und der Unterordnung unter gemeinsame Lebensnotwendigkeiten sieht Titius dagegen nicht. Die Ziele ‚edler Menschlichkeit‘ und die Pflege eines nationalen Sinnes könnten vielmehr gut miteinander vereinbart werden, weil der nationale Sinn seiner Natur nach für alle Güter und Ideale der Menschheit offen ist. Zum einen sei der Mensch ein soziales Wesen, das seine volle Entfaltung zur sittlichen Persönlichkeit nur in einer staatlich organisierten nationalen Kulturgemeinschaft erreichen könne. Zum anderen sei das sittlich Gute ein Ergebnis der gemeinsamen Tätigkeit der Guten und ihr gemeinsamer Besitz. Die höchste sittliche Kraft werde dort entbunden, wo die sittliche Forderung nicht als heteronomer Anspruch empfunden werde, sondern wo sie mit dem Ich verschmelze und zur persönlichen Überzeugung, zum Ideal und zur Gewissensregung geworden sei. Damit sei die Kraft zur eigenen Entscheidung verbunden. Diese Möglichkeit zur eigenen, persönlichen Entscheidung gestehe dem Menschen zu, sein Handeln nach den Kriterien zu beurteilen, die sich ihm innerlich als sittliche Notwendigkeit bezeugen. Dieses hohe Niveau der Autonomie erreiche allerdings nur die wenigsten Menschen.

Auf dem Weg zu dieser Autonomie müsse es gelingen, Ideal, Ich und Welt in einen Einklang zu bringen. Um diesen schweren Weg zu gehen, brauche man ein Fundament, das unerschütterlich diesen Weg verfolgen lasse: nur in Gottesgewissheit und Gottverbundenheit könne dieser Weg beschritten werden. Recht und Liebe seien Mittel, mit denen man sich auf diesen Weg begeben könne. Der Krieg könne als letztes Mittel der Nationalstaaten aufgefasst werden, sein Recht mit Gewalt gegen jene durchzusetzen, die dieses Recht vorenthalten. Für Titius bedeutet das, dass die gewaltsame Durchsetzung eines Rechtsstandpunktes, als letztes Mittel in der Form des Krieges, letztlich der Aufrechterhaltung der umfassenden sittlichen Gemeinschaft aller Menschen dienen kann. In der vierten These seiner „Nationalen Jugenderziehung“ wird dies deutlich- „ist die sittliche Volksgemeinschaft notwendige Voraussetzung einer alle Menschen umfassenden sittlichen Gemeinschaft, so muss ihre Selbstverantwortlichkeit (wie sie in der staatlichen Souveränität sichtbar hervortritt) mit allen ihr zu Gebote ste-

henden Mitteln und mit Aufopferung aller ihrer Kräfte gegen jede Gefährdung aufrechterhalten werden.“³⁰²

Die moralische Kraft zum Durchhalten des Krieges beruhe auf der Grundlage von Gottesgewissheit und Gottverbundenheit. Der Ausbruch des Krieges habe das Maß der Verwurzelung des christlichen Glaubens im deutschen Volk in erfreulicher Weise deutlich gemacht. Die gegenwärtigen Ereignisse werden nach Titius als Walten Gottes begriffen und Gott werde darin Vertrauen entgegengebracht. In der Vorkriegszeit hatten nach Titius viele Intellektuelle ihre Gottesverehrung in einen engen Zusammenhang mit der Natur gebracht. Mit Blick auf den Krieg werde aber eine Naturverehrung mit ihrem steten Wechsel von Werden und Vergehen obsolet, da sie den Begriffen Recht und Gerechtigkeit nicht gerecht werden könne. Dies könne nur ein einheitlicher, zielgerichteter Geist, der allein in diesem Völkerringen durch seine Weisheit und Gerechtigkeit Vertrauen verdiene.

Titius meint darum in aller Demut aussprechen zu können, „daß in diesem weltgeschichtlichen Moment unser Volk die Sache der göttlichen Gerechtigkeit gegen Habsucht, Herrschsucht, blinde Leidenschaft vertritt, daß, wenn je einmal, gewiß auch diesmal unsere Sache Gottes Sache ist, unser Krieg Gottes Krieg ist und daß, je größer die Opfer sind, die Gott uns auflagt, um uns zu heiligen, auch die Erwartungen sein dürfen von der Größe und der Herrlichkeit der weltgeschichtlichen Aufgabe, die Gott als Ergebnis dieses Krieges unserem Volke stellen wird.“³⁰³ In diesem Ringen sei dem Christen die Unermesslichkeit und Unfassbarkeit des Grauens des Todes Abertausender vertraut. Denn nach Titius ist der Christ der Welt längst abgestorben, gibt der Christ den äußeren Menschen preis, um die ewigen Güter zu erlangen. Die christliche Ewigkeitshoffnung gebe dem Tod des Soldaten über die Sicherung des künftigen Sieges für Deutschland hinaus die Gewissheit, dass dieser Tod die Anlage zum Ewigen nicht zerstören kann.³⁰⁴

Das besondere am Evangelium sei aber die Sündenvergebung und Zusicherung ewigen Lebens trotz der Unwürdigkeit derer, denen diese Zusage gelte. Dadurch sei eine wirklich realistische Selbsteinschätzung ohne Selbstbetrug und Schönfärberei möglich. Darum ist die christliche Predigt nach Titius dazu angehalten, den Krieg auch als Bußruf an das deutsche Volk zu deuten. Dann sollte sich der Blick auf die preußische Uneinigkeit, Ungehorsam, Kastengeist, aber auch auf das „Sedanlächeln“³⁰⁵ und das deutsche Überlegenheitsgefühl richten. Der Buß-

³⁰² A. Titius, Nationale Jugenderziehung, S. 72.

³⁰³ A. Titius, Unser Krieg, S. 75.

³⁰⁴ Vgl. dazu auch: Wolfgang J. Mommsen, Die nationalgeschichtliche Umdeutung der christlichen Botschaft im Ersten Weltkrieg, in: Gerd Krumeich, Hartmut Lehmann, „Gott mit uns“. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen 2000, S. 249 – 261.

³⁰⁵ „Sedanlächeln“ meint das Gefühl der deutschen Überlegenheit über alle anderen Völker nach dem deutsch-französischen Krieg von 1870/71 und der anschließenden Gründung des 2. Deutschen Reiches.

ruf an das deutsche Volk könne aber nicht ohne Gnadendarbietung getan werden, wie sie in Christi Kreuz unübertroffen zum Ausdruck komme. Die darin sich offenbarende Erlösung betreffe nicht nur den Einzelnen, sondern ganze Völker, in dem die einzelnen zu einer Arbeits- und Geistgemeinschaft zum Dienst am Volk gerufen werden. Indem das deutsche Volk den Gekreuzigten in sein Herz aufnehme, sich läutere und zu Gott bekenne, werde Gott sein Volk annehmen und zur nationalen Sicherheit und neuen Geistesfrühling führen.

Im gleichen Jahr setzt sich Titius mit dem Theologieprofessor William Sanday aus Oxford auseinander, der „Stimme der Mäßigung und der Vernunft“³⁰⁶, wie Titius ihn nennt. In dieser Auseinandersetzung nennt er den Krieg aufgezwungen und verteidigt die Verletzung der belgischen Neutralität als von den Kriegsnotwendigkeiten gefordert.³⁰⁷ Er hofft aber auch auf einen vernünftigen Interessensausgleich der beiden Länder für die weitere Zukunft. Trotz gewisser nationaler Spitzensätze zeigt sich Titius insgesamt nicht national-rasend, sondern national-abwägend, also als jemand, der in dieser emotional hochaufgeladenen Situation mit kühlem Kopf und nüchternem Blick für die Interessen seines Landes eintritt, ohne doch dem Kriegsgegner jede Berechtigung eigener Ziele und Interessen abzusprechen.

4.2. Die Kriegsziel-Resolutionen

Einen ähnlichen Eindruck über Titius' Position gewinnen wir, wenn wir seine Stellung zu den verschiedenen Resolutionen zu den deutschen Kriegszielen in den Jahren 1914 und 1915 betrachten. Schon am 28. August 1914 legte der Alldeutsche Verband eine „Denkschrift zum deutschen Kriegsziel“ vor. Ähnlich weit reichende Annexionen strebten Vertreter der deutschen Schwerindustrie im September 1914 an. Die großen Wirtschaftverbände folgten mit Eingaben auf dem Wege des Petitionsrechtes im März und Mai 1915.³⁰⁸ Als Reichskanzler Bethmann-Hollweg am 28. Mai 1915 mit einer eher gemäßigten Erklärung zu den deutschen Kriegszielen vor den Reichstag trat, verschärfte sich die Diskussion. Die so genannte „Intellektuellen - Eingabe“ vom 20. Juni 1915, von R. Seeberg³⁰⁹ und dem Berliner Historiker Diet-

³⁰⁶ A. Titius, England und wir, in: Die Hilfe, 21. Jg., Berlin 1915, S. 548.

³⁰⁷ Ganz ähnlich argumentiert der Aufruf „An die Kulturwelt“ vom 4. Oktober 1914, den auch eine Reihe deutscher Theologieprofessoren, z. B. A. von Harnack, W. Herrmann, A. von Schlatter und R. Seeberg, aber auch eine Reihe hochkarätiger Vertreter der Kultur und der Wissenschaft, z. B. M. Planck u. W. Röntgen unterschrieben.

³⁰⁸ Vgl. dazu: Hasko von Bassi, Otto Baumgarten, s. 135ff. Eine öffentliche Diskussion über Kriegsziele konnte wegen der Zensur nur auf schwer stattfinden. So diskutierte man in Rundschreiben, Denkschriften und Eingaben.

³⁰⁹ Erich Seeberg (1888 – 1945) studierte nach dem Abitur 1907 in Berlin zunächst in Tübingen und Berlin. Dort wurde er 1912 zum Licentiaten promoviert. 1913 ging er als Privatdozent nach Greifswald. Während des 1. Weltkrieges diente als Brigade- und Divisionspfarrer. Ab 1919 ist er Professor in Breslau, folgt ein Jahr später

rich Schäfer³¹⁰ wesentlich initiiert, vertrat inhaltlich die Position des Alldeutschen Verbandes mit weitgehendsten Annexionen in Europa und Übersee und fand 1347 Unterzeichner aus dem öffentlichen Leben, darunter 352 Professoren.³¹¹ Bethmann-Hollweg geriet durch die Meinungsäußerung so vieler bedeutender Persönlichkeiten unter Druck.

Daraufhin entschloss sich eine Gruppe von Persönlichkeiten, die sich regelmäßig am Mittwochabend bei dem Berliner Historiker Hans Delbrück³¹² traf, zu einer Gegenerklärung. Zu diesem Kreis gehörten Persönlichkeiten wie A. von Harnack, Delbrücks Schwager, Friedrich Meinecke³¹³, Ernst Troeltsch, hohe Beamte aus der Verwaltung, Politiker, besonders aus der Nationalliberalen Partei, der Freisinnigen Volkspartei und der Freikonservativen Partei. Delbrück selbst hatte enge Verbindungen zur Regierung, so dass man zunächst Bethmann Hollweg unterstützte, später dann die Regierung des Prinzen Max von Baden. Der Delbrück - Kreis kann als „Keimzelle der demokratischen Hochschullehrerschaft“³¹⁴ der Weimarer Republik bezeichnet werden. Delbrück verfasste mit Theodor Wolff³¹⁵, dem Chefredakteur des Berliner

dem Ruf nach Königsberg, kehrt aber 1924 nach Breslau zurück. Ab 1927 war er Nachfolger des verstorbenen Karl Holl in Berlin. Seeberg stand als Parteimitglied der DC nahe und setzte gegen das Votum von H. Lietzmann und A. Titius die Berufung von Arnold Stolzenburg an der Berliner Fakultät durch, der Hochschulobmann des nationalsozialistischen Lehrerbundes war. BBKL, Bd. IX, 1995, Sp. 1297 -1304.

³¹⁰ Dietrich Schäfer (1845 – 1929) stammt aus ärmlichen Verhältnissen. Der Sohn eines Hafenarbeiters fand finanzielle Förderer, die sein Studium der Geschichte finanzierten. Nach der Promotion 1872 wurde er 1877 Professor für mittelalterliche Geschichte zunächst in Jena, dann Breslau, Tübingen, Heidelberg und ab 1903 in Berlin. Er war politisch konservativ und antisemitisch eingestellt. Wikipedia, Art. Dietrich Schäfer.

³¹¹ Vgl. dazu: G. Brakelmann, Protestantische Kriegstheologie im Ersten Weltkrieg. Reinhold Seeberg als Theologe des deutschen Imperialismus, Bielefeld 1974, S. 73-98. Seeberg hält bei der Versammlung der Unterstützer dieser Eingabe im Künstlerhaus in Berlin am 20.6.15 die Eröffnungsansprache.

³¹² Hans Delbrück (1848 – 1929) studierte ab 1868 Geschichte und promovierte 1873. Fünf Jahre lang, bis zum Tod des preußischen Prinzen Waldemar im Jahr 1879, war er dessen Erzieher. 1881 habilitierte er sich. Vier Jahre später wurde er zunächst a. o. Professor, 1890 dann ordentlicher Professor in Berlin auf dem Lehrstuhl von Treitschkes. Mit Heinrich von Treitschke gab er die Preußischen Jahrbücher heraus. Die politischen Differenzen mit von Treitschke nahmen Ende der 80er Jahre zu, sodass Delbrück ab 1889 bis 1919 die Jahrbücher allein herausgab. Von 1882 – 1885 war er Mitglied des Preußischen Abgeordnetenhauses, von 1884 – 1890 Mitglied des Reichstages für die Freikonservativen /Deutsche Reichspartei. Während des 1. Weltkrieges ging er zu dem immer heftigeren Militarismus und Nationalismus auf Distanz, kritisierte die Positionen des Alldeutschen Verbandes und die Strategie der deutschen Militärführung. Wikipedia, Art. Hans Delbrück.

³¹³ Friedrich Meinecke (1862 – 1954) studierte ab 1882 Geschichte in Berlin und wurde 1886 promoviert. Die Habilitation erfolgte 1896. An der Universität in Berlin lehrte er als Privatdozent, bis er 1901 einen Ruf an die Universität Straßburg erhielt. 1906 wechselte er an die Universität Freiburg. Ab 1914 war er in Berlin. Schon 1915 trat er für einen Verständigungsfrieden ein und gründete 1917 den Volksbund für Freiheit und Vaterland als Gegengewicht zur annexionistischen und extremistischen Deutschen Vaterlandspartei. 1918 gehörte er zu den Mitbegründern der Deutschen Demokratischen Partei. Dem Nationalsozialismus stand er ablehnend gegenüber.

³¹⁴ Hasko von Bassi, Otto Baumgarten, S. 134. Vgl. zu diesem Problemkreis auch die Studie von H. Döring, Der Weimarer Kreis. Studien zum politischen Bewußtsein verfassungstreuer Hochschullehrer in der Weimarer Republik, Meisenheim am Glan 1975. Wikipedia, Art. Friedrich Meinecke.

³¹⁵ Theodor Wolff (1868 – 1943) wuchs in einer großbürgerlichen jüdischen Familie auf. Kurz vor dem Abitur verließ er das Königliche Wilhelms-Gymnasium in Berlin und trat in die Redaktion des Mosse-Verlags seines Veters Rudolf Mosse ein. Einige Jahre arbeitet er als Paris-Korrespondent des Berliner Tageblattes. 1902 heiratete er in Paris die protestantische Schauspielerin Anna Hickethier. Ihre drei Kinder wurden evangelisch getauft. 1906 wurde Wolff Chefredakteur des Berliner Tageblattes und konnte diese Zeitung bis 1933 zum einflussreichsten Blatt der Hauptstadt entwickeln. Die freiheitlich-demokratische Richtung der Zeitung schaffte auch Gegnerschaft. Wolff verfasste den Aufruf zur Gründung der Deutschen Demokratischen Partei, erstrebte aber keine einflussreiche Position in ihr. Für rechtsradikale und völkische Gruppe war Wolff auch wegen seiner jüdi-

Tageblattes, eine so genannte „Gegenadresse“, die am 9. Juli 1915 veröffentlicht wurde. Sie fand allerdings nur etwas mehr als 140 Unterzeichner, darunter Albert Einstein, Max Planck, O. Baumgarten³¹⁶, A. von Harnack, E. Troeltsch, M. Rade und M. Weber. Auch Titius gehört zu den Unterzeichnern dieser Erklärung. Diese „Gegenadresse“ war keineswegs prinzipiell antiannexionistisch eingestellt. Mögliche Grenzveränderungen wurden nicht grundsätzlich ausgeschlossen. Aber sie war doch wesentlich moderater und verwarf im Unterschied zur „Intellektuellen-Eingabe“ die mögliche Annexion Belgiens.³¹⁷

So zeigt sich auch in der Frage der deutschen Kriegsziele, dass Titius mit einer qualifizierten Minderheit von Theologen und Politikern eine moderatere Position vertrat, die sich im Laufe des Krieges für seine Person noch profilierter entwickeln sollte und die schließlich in Vorträgen im Jahr 1917 auf der Tagung des ESK und im Jahr 1919 vor dem ersten Deutschen Evangelischen Kirchentag zu beeindruckenden, aber selbstverständlich auch sehr umstrittenen Auftritten führte.

4.3. Bewertung der Stellung Titius' zum Krieg

Titius Haltung in diesen frühen Stellungnahmen zum Krieg unterscheidet sich auf den ersten Blick eigentlich nur wenig von der Kriegstheologie, wie sie in Kirchenzeitungen, Predigten und Gottesdiensten, in der von Arper und Zillessen herausgegebenen Kriegsagende und bei anderen Gelegenheiten zum Ausdruck kam³¹⁸. Vom Anfang des Krieges bis zu seinem Ende wurde die evangelische Predigt von der Idee der Gerechtigkeit der deutschen Sache beherrscht³¹⁹.

Nicht ungewöhnlich ist auch Titius' Stellungnahme zu den im Pazifismus vertretenen Gedanken an eine internationale Rechtsordnung, die Kriege in Zukunft durch konfliktregulierende Rechtssprechung vermeiden soll. Titius bietet verschiedene Argumente auf, um seine Skepsis diesem Gedanken gegenüber zu begründen. Andererseits bekennt er, an einem solchen Gedanken als Vision festzuhalten, wenn er sagt- „Wahrhaft wertvoll ist nur ein solcher Frieden,

schen Herkunft eine Hassfigur. Nach dem Reichstagsbrand flüchtete er aus Deutschland, hielt sich zeitweilig in Tirol und der Schweiz auf und ließ sich schließlich in Nizza nieder. 1943 wurde er verhaftet und in das KZ Sachsenhausen überstellt. Er starb an einer schweren Erkrankung im Jüdischen Krankenhaus in Berlin im September 1943. Wikipedia, Art. Theodor Wolff.

³¹⁶ Baumgartens Haltung im Krieg ist ausführlich dargestellt in: G. Brakelmann, Krieg und Gewissen. Otto Baumgarten als Politiker und Theologe im Ersten Weltkrieg, Göttingen 1991.

³¹⁷ Hasko von Bassi, Otto Baumgarten, S. 137. Vgl. dazu auch H. Döring, Der Weimarer Kreis, S. 24 - 34.

³¹⁸ G. Mehnert, Evangelische Kirche und Politik 1917-1919. Die politischen Strömungen im deutschen Protestantismus von der Julikrise 1917 bis zum Herbst 1919, Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien, Bd. 16, Düsseldorf 1959, S. 32f.

der die Völker in echtem Vertrauen verbindet und ihnen zur Entfaltung aller wirtschaftlichen und geistigen Kräfte freie Bahn schafft.³²⁰ Einen solchen Frieden hält Titius aber trotz dieses Krieges als seine Vision fest als ein Ziel, auf das hin sich die Völkerfamilie langfristig entwickeln muss. Dies zeigt zumindest, dass sich Titius mit dem prinzipiellen Gedanken des Völkerbundes befasst, ihn zurzeit aber noch sehr skeptisch beurteilt. Titius erwähnt auch den Gedanken, dass die Vereinheitlichung der Nationalstaaten, vorangetrieben z. B. durch die internationale Arbeiterbewegung, dereinst zu einem Weltstaat führen könne, der seine inneren Konflikte quasi als Weltinnenpolitik reguliere. Bei genauerem Hinsehen ergeben sich aber Anhaltspunkte, die seine später kritische Haltung zum Krieg vorbereiten. Zwar kann auch Titius soweit gehen, dass er den deutschen Krieg mit Gottes Krieg gleichsetzt. Damit verleiht er dem Krieg, wie andere Theologen jener Zeit auch, „eine religiöse Weihe“³²¹.

Titius kann auch die Verletzung des Völkerrechts durch die Besetzung Belgiens als „Pflicht nationaler Selbsterhaltung“ (s. o.) rechtfertigen, aber er kann auch auf andere Dimensionen hinweisen. So ist er in der Lage, durchaus auch die Sichtweise der Gegner Deutschlands einzunehmen und Verständnis für deren Handlungsweise aufzubringen, wenn er anerkennt, dass England die Verletzung der belgischen Neutralität nicht dulden konnte. In der Auseinandersetzung mit William Sanday kann er die Hoffnung auf eine künftige Verständigung mit England aussprechen, die in dieser Zeit selbst in kirchlichen Kreisen als Verrat und Schwächung der deutschen Widerstandskraft gewertet wurde.³²²

Titius' Stellungnahme spiegelt aber keinen „blanken Haß“ wieder, der in vielen Stellungnahmen aus der „enttäuschte<n> Haßliebe zu England“ resultierte³²³. Besonders wichtig ist m. E. aber Titius' Deutung des Krieges als Bußruf an das deutsche Volk. Die Chiffre vom Krieg als Bußruf an das deutsche Volk war durchaus auch in den Predigten konservativ-nationaler Theologen und Pfarrer zu finden. Allerdings muss man genau unterscheiden, worauf sie denn die Buße erstrecken sollte. Im national-konservativen Lager erstreckte sich der Bußruf auf keinen Fall auf das deutsche Überlegenheitsgefühl, den Kastengeist, die preußische Uneinigkeit und das „Sedanlächeln“, sondern eher auf Verfehlungen wie Materialismus, Mammonismus, sittlichen Verfall, Defätismus, Gottlosigkeit und in späterer Zeit, als die militärische Lage für Deutschland schon sehr ernst war, gegen den „Abfall vom 'Geist von 1914“³²⁴. Titius' Bußruf ergeht aber gegen Kerngedanken des politischen und theologischen Nationalismus und Kon-

³¹⁹ G. Mehnert, *Evangelische Kirche und Politik 1917-1919*, S. 33.

³²⁰ A. Titius, *Unser Krieg*, S. 4.

³²¹ F. Fischer, *Griff nach der Weltmacht*, S. 179.

³²² A. Titius, *England und wir*, S. 548f.

³²³ ebd., S. 179. E. Troeltsch und M. Scheler z. B. waren in ihren Stellungnahmen auch nicht gerade maßvoll, ebd.

³²⁴ W. Pressel, *Die Kriegspredigt*, S. 302.

servatismus. Wichtig ist diese Deutung des Kriegs als Bußruf zum einen auch darum, weil sie schon früh erfolgte.

Dass sich nach der „Julikrise“³²⁵ 1917 auch im deutschen Protestantismus zwei unterschiedliche Lager mit gegensätzlichen Auffassungen über die Art und Weise, wie dieser Krieg zu beenden sei, herausbildeten, ist nicht überraschend. Titius Stellungnahme stammt aus dem Jahr 1915. Daher gehört Titius mit dieser Auffassung geistig schon früh zu jenen, die später, nach der „Julikrise“ 1917, vor allem im „Bund für Freiheit und Vaterland“ ihr Forum fanden. Im Spätherbst 1915 war aber auch die religiöse Bewegung Deutschlands, durch den Geist der Augusttage 1914 ausgelöst, vorüber.³²⁶ Zum einen hatten die täglichen Sorgen um den Alltag im Krieg die Menschen eingeholt, zum anderen warf der Krieg eine große Zahl von schwierigen ethischen, theologischen Fragen auf.

Ab 1915 gilt, dass der Krieg „ein mächtiges Hindernis kirchlicher Wirksamkeit geworden ist.“ Es beginnt zu dieser Zeit die allmähliche Trennung von evangelischer Kirche und Teilen des Volkes, besonders aus der Arbeiterschicht, die noch im August 1914 in Übereinstimmung waren. Denn die evangelischen Kirchen bejahten „im großen ganzen den Krieg auch in seinem späteren Stadium..., während immer wachsende Teile des Volkes ihn mit steigender Leidenschaft verneinten.“³²⁷ Zum anderen ist diese Stellungnahme wegen ihrer inhaltlichen Ausrichtung wichtig. Titius versteht den Krieg nicht als Bußruf allgemein gegen Sittenverfall und Unmoral, gegen private und individuelle Verfehlungen, sondern ganz direkt und konkret auf politische Missstände bezogen. Titius kritisiert die preußische Uneinigkeit, den Ungehorsam, vor allem aber den Kastengeist und das „Sedanlächeln“ und das deutsche Überlegenheitsgefühl, also zentrale Gedanken des deutschen Chauvinismus und Nationalismus.

Mit diesen Differenzierungen bringt Titius einen Missklang in den Chor der kirchlichen Kriegsbegeisterung, ähnlich wie Rade zu Beginn des Krieges. Denn schon zu dieser Zeit hatte er es als einen schweren Mangel der Kirchen und Theologie angesehen, „daß sie eine Lehre vom sittlichen Recht des Krieges, aber nicht des Friedens entwickelten.“³²⁸ Auch Rade teilt die Hoffnung, dass der Kriegsbeginn aus der Kulturkrise durch den „Kurssturz alles sonst so Wichtigen!“ herausführe.³²⁹ Vor allem ist aber Rade einer der wenigen Persönlichkeiten, die bei Kriegsbeginn öffentlich der These vom reinen Verteidigungskrieg widerspricht, wenn er am 2. August 1914 schreibt: „Des realen Gewinns winkt uns wenig in diesem Krieg, und sehr

³²⁵ Zur Julikrise vgl. unten und: F. Fischer, Griff nach der Weltmacht, S. 506-523.

³²⁶ M. Schian, Kirche im Weltkriege, Bd. II, S. 5.

³²⁷ ebd., S. 7 u. S. 6.

³²⁸ M. Rade, Der Beitrag der christlichen Kirchen zur internationalen Verständigung, Stuttgart 1912, S. 14, Zit. nach W. Huber, Kirche und Öffentlichkeit, S. 184.

³²⁹ M. Rade, Christliche Welt, 28. Jg. 1914, Sp. 767. zit. nach: W. Huber, Kirche und Öffentlichkeit, S. 185.

von ferne. Und doch können wir von keinem reinen Verteidigungskrieg reden. Wir waren auch mitschuldig an dem bisherigen Zustande, der nur einen Nicht-Krieg bedeutete, aber keinen Frieden.“ Rade will auch in der Kriegszeit die christliche Ethik nicht suspendieren und will die Gesinnung der Bergpredigt auch im Krieg zur Geltung und Wirkung bringen. Klarer als viele andere kommt er daher zu der Erkenntnis, dass die Tatsache des Krieges den „Bankrott der Christenheit“ als eines völkerverbindenden Ganzen bedeutet.³³⁰ Solche Töne hatte Titius bis zu diesem Zeitpunkt nicht angeschlagen. Auch für Titius ist der Krieg mehr als eine persönliche Krise. Er ist die Infragestellung wesentlicher Überzeugungen auf politischem, kirchlichem und christlichem Gebiet. Bei seinem Vortrag beim 26. Evangelisch-sozialen Kongress wird Titius den Krieg als Ursache der Krise von Kultur und Christentum in scharfen und eindringlichen Worten beschreiben und zu sehr eigenen Schlussfolgerungen kommen.

4.4. Das Krisenjahr 1917

Der Jahreswechsel 1916/1917 bedeutete eine Zäsur in der Geschichte des Ersten Weltkrieges in Deutschland. Politische und militärische Stagnationen bzw. Misserfolge führten im Inneren zu einer materiellen, physischen und psychologischen Krise.³³¹

Die russische Märzrevolution und die in ihr entstehende Parole des Petrograder Arbeiter- und Soldatenrates vom baldigen Frieden ohne Annexionen und Kontributionen verfiel in der deutschen Arbeiterschaft immer mehr, so dass die sozialdemokratische Führung in immer größere Rechtfertigungsschwierigkeiten der Notwendigkeit des Krieges gegenüber ihrer Anhängerschaft geriet.³³²

Noch im März versuchte Bethmann Hollweg, eine Krise im Inneren abzuwenden, indem er die SPD durch eine sofortige Reform stärker an der Macht beteiligen wollte. Sein Appell an das bürgerlich-aristokratische Preußen verstärkte jedoch nur den Widerstand der Konservativen. Er verfolgte diesen Plan, der im Kern eine Wahlrechtsreform vorsah, unter dem Eindruck des angekündigten und am 6. April erklärten Kriegseintritts der USA weiter. Als preußischer Ministerpräsident legte er ihn dem Staatsministerium vor, musste ihn aber auf Druck seiner Ministerkollegen abschwächen. In der abgeschwächten Form, die erst nach Kriegsende vor-

³³⁰ ebd., S. 185 u. S. 186.

³³¹ F. Fischer, Griff nach der Weltmacht, S. 419f.

³³² ebd., S. 420f.

sichtige Reformen in Aussicht stellte, wurde er als „Osterbotschaft“ des Kaisers veröffentlicht.³³³

Auf Ersuchen des Kanzlers hatte Adolf von Harnack schon im Sommer 1916 ein Memorandum verfasst³³⁴, das aus der Situation des Krieges die Notwendigkeit umfassender Reformen ableitete. Diese Reformvorschläge bezogen sich vor allem auf eine Stärkung der Position der Arbeiterschaft. Harnack forderte zum einen ein allgemeines und geheimes Wahlrecht, andererseits eine Stärkung der Gewerkschaften. Die friedlichen Streiks wurden schon nach wenigen Tagen beendet, Gewerkschaften und Führung der SPD versuchten alles, um das Zugeständnis der Regierung gegen den linken Flügel ihrer Partei als Erfolg auszuwerten. Doch setzten die Konservativen mit Hilfe der Kirche allen Reformen und Veränderungen hartnäckigen Widerstand entgegen. Vor allem steht Bethmann Hollweg nach dieser Initiative bei den preußischen Konservativen unter dem Verdacht, „Neigungen zur Demokratie“ verfallen zu sein.³³⁵

Aber auch die SPD begnügte sich nicht mit den Ankündigungen, nach dem Krieg vorsichtige Reformen durchzuführen, zumal ihr in der Gruppierung der Unabhängigen Sozialdemokraten (USPD) zu Ostern 1917 auf dem linken Flügel ein gefährlicher Gegner entstand, der den Konsens der im Reichstag vertretenen Parteien zur Fortführung des Krieges nicht teilte. Im April wurde der Druck in Richtung auf einen Frieden ohne Annexionen und Kontributionen durch Eingaben der SPD, der neu entstandenen USPD und der pazifistischen Verbände immer stärker. Mit diesen Zielen wurden auch innenpolitische Reformen, besonders demokratische Erneuerungen³³⁶, verbunden. Die national-konservativen Kreise befürchteten einen wachsenden Einfluss der SPD nach dem Krieg bis hin zur Revolution, wenn nicht Annexionen als sichtbare Erfolge den heimkehrenden Soldaten den Sinn ihrer Leiden im Krieg deutlich vor Augen führten.³³⁷

³³³ Zu Bethmann Hollwegs Bemühungen um eine Stabilisierung der innenpolitischen Situation im März und April 1917 vgl. ebd., S. 429-434.

³³⁴ A. von Zahn-Harnack, Adolf von Harnack, Berlin 1936, S. 453ff.

³³⁵ F. Fischer, Griff nach der Weltmacht, S. 434f. Bethmann Hollweg wurde im Juni 1917 gestürzt, weil er in den Augen Ludendorffs nicht "machtpolitisch" zuverlässig genug schien und "pazifistisch" verdächtig war.

³³⁶ U. Fortuna, Der Völkerbundsgedanke in Deutschland während des Ersten Weltkrieges, (Diss. phil.), Zürich 1974, S. 90.

³³⁷ F. Fischer, Griff nach der Weltmacht, S. 424-429.

4.5. Titius auf dem 26. Evangelisch-sozialen Kongress im April 1917

Zwischen der Osterbotschaft, die auf eine Befriedung der innenpolitischen Lage abzielte, und der Resolution der SPD für einen Verständigungsfrieden und rasche demokratische Reformen, der den Riss in der Gesellschaft offenbarte, tagte der 26. Evangelisch-soziale Kongress am 11. und 12. April 1917 in Berlin.³³⁸

Otto Baumgarten lobte in seiner Begrüßungsansprache die Osterbotschaft des Kaiser ausdrücklich als „Morgenröte einer neuen Zeit“³³⁹, sah er doch darin einen ähnlichen Aufbruch wie in den Februarerlassen des Kaisers aus dem Jahr 1890, die der Gründung des Evangelisch-sozialen Kongresses den Weg geebnet hatten. Titius hielt auf diesem Kongress einen Vortrag, in dem seine veränderte Auffassung vom Krieg, seiner Berechtigung und seinen Auswirkungen auf Theologie und Kirche deutlich hervortrat.³⁴⁰ Sein Vortrag mit dem überraschenden Titel „Die gegenwärtige Krise von Kultur und Christentum“ zeigt, wie sehr die Kriegereignisse auf ihn gewirkt hatten. Die ungeheuren Menschenopfer auf allen Seiten der Kriegsteilnehmer, die schrecklichen Verletzungen der Soldaten, die gigantischen Materialschlachten, aber auch das kühle, von sittlichen Erwägungen freie Kalkül der Militärs ließen Titius zu einer neuen Lageeinschätzung kommen.

Er schildert die Situation so, dass eigentlich kein Christ in dieser Zeit ohne große Anfechtung leben könne. Er bezeichnet es als das Höchste, in der gegenwärtigen Situation das Walten Gottes zu erkennen und dann seine Pflicht zu tun. Aber genau hier ergebe sich die große Hemmung: „denn es wird so schwer, gegenwärtig über all dem Unreinen, Trübenden, Menschlichen Gott selber walten zu sehen, hier in diesem furchtbaren Gebraus und Getöse die Stille zu gewinnen, um das Unendliche selbst erleben zu können.“³⁴¹ Zu Beginn des Krieges konnte Titius noch ganz anders von Gottes Walten sprechen, wenn er das Ergreifen der Waffen durch den „deutschen Michel“ als „Gehorsam gegen Gottes Walten“ verstand und sagte: „Gott will es, dessen sind wir innerlich gewiß geworden.“³⁴²

Diese Interpretation der Situation vertrat Titius unter dem Eindruck der Kriegereignisse inzwischen nicht mehr. Seine Einschätzung des Krieges fällt jetzt deutlich kritischer aus. In

³³⁸ Zunächst hatte man nicht gewagt, im Krieg eine ESK - Tagung durchzuführen, weil viele Mitglieder Dienst an der Front leisteten und weil die grundlegenden sozialen Reformen erst nach dem Kriegsende angegangen werden sollten. Als die Kirchlich-Soziale Konferenz im Herbst 1915 tagte, wagte man ein Treffen als geschlossene Mitgliederversammlung. Vgl. dazu: J. Herz (Hrsg.), Evangelisches Ringen um soziale Gemeinschaft. Fünfzig Jahre Evangelisch - Sozialer Kongreß, 1890-1940, Leipzig 1940, S. 74.

³³⁹ 57 G. Brakelmann, Der deutsche Protestantismus 1917, S. 27ff.

³⁴⁰ Vgl. dazu: H.-W. Krumwiede, Evangelische Kirche und Theologie in der Weimarer Republik. Grundtexte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 1990, S. 21.

³⁴¹ A. Titius, Die gegenwärtige Krise von Kultur und Christentum, in: Verhandlungen des 26. Evangelisch-sozialen Kongresses in Berlin vom 11. und 12. April 1917, Göttingen 1917, S. 5.

seiner ersten von sieben Thesen, die dem Vortrag zu Grunde liegt, reicht seine Einschätzung des Krieges dicht an eine Bezeichnung als absolutes Übel heran. Der Krieg vernichte nicht nur immer mehr materielle Kulturgüter, sondern belaste die Zukunft unabsehbar und bedrohe den Fortbestand der Kulturnationen durch die Zerstörung ihrer Volkskraft. Die Abwägung, dass Krieg ein geringeres Übel sei als ein ungerechter Friede, ist angesichts mehrerer Jahre Krieg nicht mehr im Blick. Mit Blick auf die Werte und Güter, die durch den Krieg in ihrer Existenz bedroht sind, wird der Krieg neu gewogen und nun für zu leicht empfunden. Denn über die genannten Bereiche hinaus, gefährde dieser Krieg die Grundlagen und den Gedankenunterbau der ganzen westlichen Kultur.

Diesen Gedankenunterbau verdeutlicht er durch einen Vergleich mit der amerikanischen Kultur, weil dort die geschichtlichen Verhältnisse unkompliziert seien und weil so die geistigen Kräfte eines Gegners im Kampf deutlich würden. Grundlegend für diesen Kulturraum seien die Gedanken der Demokratie, der Menschenrechte und des Pazifismus. Ähnlich seien aber auch die Gedankenunterbauten der anderen Kriegsgegner Deutschlands, nämlich Englands, Frankreichs und in gewisser Weise auch Russlands. Darum sieht er den Krieg auch als einen Kampf zweier Kulturbildungen auf Leben und Tod, denn die Gegner Deutschlands fühlten ihre Ideale ohne Zweifel zu Tode bedroht. Er bekennt aber auch, „daß diese Ideale ja ohne Zweifel im gewissen Sinne des Abbruchs und der Zertrümmerung wert sind“³⁴³ da sie die ungeheure Verlogenheit hervorgebracht hätten, die jetzt augenfällig geworden sei, indem man diese Ideale opportunistisch je nach Situation gelten lasse oder außer Kraft setze.

Ursache dieser Verlogenheit ist die Zwiespältigkeit dieser Kulturbildung, die wichtige Wahrheiten nicht zur Kenntnis nehme. Dazu rechnet er das Ignorieren des Machtgedankens und der Verschiedenheit der Menschen, aber auch die Unmöglichkeit eines oberflächlichen Optimismus mit Blick auf die menschliche Entwicklung und den Gedanken der sittlichen Freiheit.³⁴⁴ Titius weist aber auch darauf hin, dass diese Infragestellung der Ideale durch die Wirklichkeit „auch unter uns“ gelte. Er bezieht sich ausdrücklich auf das Ideal des englischen Parlamentarismus, den er mit Demokratie schlechthin gleichsetzt. „Wir sehen unsere Ideale davon schwimmen, sehen sie erschüttert und vernichtet werden“ stellt er fest. Die schwerste Erschütterung resultiere aus der Infragestellung und Auflösung dieser Ideale in der Neuen Welt und damit verbunden der Diskreditierung dieser Grundgedanken Kants. Denn alle diese Ideale wurzelten in der Grundüberzeugung, die der westlichen Kultur gemeinsam sei, im Christentum. „Ist es nun das Christentum selbst, in dem diese Ideen lebendig wurden und das sie aus-

³⁴² A. Titius, Unser Krieg, S. 5.

³⁴³ A. Titius, Die gegenwärtige Krise, S. 8

³⁴⁴ ebd., S. 8 - 10.

gelöst hat, so scheint in ihre Auflösung auch das Christentum selbst verwickelt werden zu müssen.³⁴⁵ Wenn so die Geltung des Christentums in der Neuzeit schon durch die Emanzipation der Kultur vom Christentum geschwächt werde, und nun die neuen Ereignisse die christlichen Ideale immer stärker isolierten, sei der christliche Glaube immer stärker in der Gefahr, zur Bedeutungslosigkeit herabzusinken.

Das furchtbare Erleben der Gegenwart sei, dass sie zu zeigen scheine, dass das Christentum auf seinem ureigensten Boden, dem sittlich - religiösen Boden, nicht auszureichen, um die Konflikte zu beschwören und zu lösen. Für Titius steht damit fest, „daß die gegenwärtige Krise des Christentums neben der fortschreitenden Isolierung durch ein Versagen der ethischen Wirkungen weithin ihren bezeichnenden Charakter erhält.“ Er konstatiert, dass die Botschaft erlösender Liebe in schwerstem Gegensatz zu dem stehe, was man täglich erfahre und wie täglich gehandelt werde. Er glaubt nicht, dass es heute jemanden gebe, der als Christ daran ohne innere Gebrochenheit vorbeikomme. Hier sei der Kern der Krise des Christentums erreicht, eine glatte Lösung sei nicht in Sicht und wäre nach Titius auch unangemessen. Aber damit sei nicht das Ende, sondern gerade der Anfang aller Religion erreicht. Eine Religion, die nur von Gottes Liebe und Gnade rede „die aber nicht zuvor gelernt hat sich fürchten, eine solche Religion kann nichts taugen.“ Der Missakkord zwischen Liebe und ewigem Gericht müsse bleiben. „Gott muß groß werden und erhaben, unerkennbar in seinen Wegen, unerforschlich in seinem Tun. Überweltlich muß er werden. Das war er dem echt Religiösen schon von jeher.“³⁴⁶

Denselben Weg weist auch Titius Beschäftigung mit dem Weltbild der modernen Naturwissenschaften. „Wenn nicht der religiöse Mensch in seinem Glauben dieser Welt eine andere Welt, die des Glaubens, massiv und trotzig und mit Kraft zur Seite und gegenüber stellen kann als eine Überwelt, die neben ihr steht, ja die mächtig und gebieterisch auftritt, sie umfaßt und umgrenzt, in Bann und Gehorsam zwingt, dann gibt es für die Religion keine Möglichkeit, zu bestehen.“ D. h. die Lehre, die Titius aus den Ergebnissen der modernen Wissenschaften, vor allem aber aus den Kriegserfahrungen der letzten Jahre zieht, ist die Rückbesinnung und neue Betonung der alten Lehre von der dauernden Unterschiedenheit Gottes von der Welt, aber auch die Absage an allen allzu oberflächlichen Kulturoptimismus und eine vorschnelle Identifikation von göttlichem Willen und geschichtlichen Entwicklungen oder gar politischen Zielen und Absichten. Andererseits warnt Titius aber auch vor einer endgültigen Zerreißung von Gott und Welt: „Aber wie Gott nie ohne Welt, so kann auch der Glaube nie ohne Schöpfung von Kulturidealen gedacht werden.“ Damit ist für ihn ein sicheres Funda-

³⁴⁵ ebd., S. 9, 11.

ment für eine Kritik der alten Ideale, aber auch zur Gewinnung neuer Ideale gefunden, denn das Christentum sei „etwas anderes als seine unaufhörlich werdenden und wechselnden Kulturgedanken und Kulturwirkungen.“³⁴⁷ Grundlegend für eine Neubesinnung ist nach Titius ein intensiver Realismus, ein Wahrheitsfanatismus, der die Ideale auf ihre Brauchbarkeit und Triebkraft für die Zukunft prüft.³⁴⁸ Dann sei der Kampf als eine geschichtliche und natürliche Notwendigkeit aller Kulturentwicklung als erstes zu nennen, wenn er um heilige Ziele geführt werde.

So werde ein neuer Idealismus gewonnen, ein realistischer Idealismus, der neben den Kampf die Solidarität stelle, die ebenfalls aus natürlichen Gegebenheiten abzuleiten sei. Titius glaubt, dass die Solidarität unter den Völkern durch diesen Krieg wachsen wird. Unter dem Eindruck der Kriegsereignisse bildet sich für Titius auch ein neuer Staatsgedanke. Darin solle das Staatsoberhaupt erster Diener des Staates sein. Zugleich solle gelten, dass die Massen „zur Mitbestimmung herangezogen, ja in erhöhtem Maße herangezogen werden können. Warum? Weil sie begonnen haben, sich verantwortlich zu fühlen für das Staatsganze ... Dem kann man Macht geben, ganze, volle Macht, der sich verantwortlich fühlt.“ Titius liefert auch gleich ein Argument mit, warum auch die religiösen Menschen zu einer solchen Beteiligung Zutrauen haben können. Eine Politik, die sich bewusst vor der Vergangenheit und Zukunft des Volkes verantworte, vor dem ewigen Wesen der Dinge, dem höchsten Richter der Menschheit, sei für ihn eine ethische und religiöse Größe, der Vertrauen entgegengebracht werden kann. Im neuen Staatsideal möchte Titius eine enge Beziehung von Freiheit und Autorität, von Verantwortlichkeit und Rechten. Dieses Ideal möchte Titius nicht nur in Deutschland verwirklicht sehen, sondern erwartet es auch als Ideal für die anderen Völker. Eine Rückkehr zu den alten Idealen der Völker einschließlich Deutschlands hält er nach diesem Krieg für ausgeschlossen. Schließlich geht Titius darauf ein, welche Ziele der ESK in der Nächsten Zeit verwirklichen soll. Er nennt als Ziele die Rückkehr zur „Ökumenizität alter Zeit“ und hofft auf eine Verständigung in praktischen Fragen selbst mit dem Katholizismus auf der einen Seite und den freien Gemeinden und Monisten auf der anderen Seite. Weiter fordert er, eine Volkstümlichkeit der Kirche und der Predigt zu verwirklichen. Er denkt dabei besonders daran, dass durch den Krieg viele Soldaten und viele Frauen selbständiger und gereifter geworden sind. Darum sei Volkstümlichkeit, also „vor allem Heraushebung der Gedanken des Evangeliums, die der

³⁴⁶ ebd., S. 12, 13.

³⁴⁷ ebd., S. 14, S. 6 (These 4), u. S. 15.

³⁴⁸ Auch Baumgarten dringt durch die Kriegserfahrungen zu einem "kritischen Realismus" oder einem "fürchterliche(m), unerbittliche(m) Realismus" durch. Vgl. Z. B.: G. Brakelmann, Krieg und Gewissen. Otto Baumgarten als Politiker und Theologe im Ersten Weltkrieg, Göttingen 1991, S. 184f.

großen Zahl aller mündigen Evangelischen gemein sind, das Gebot der Stunde.“ Er betont zwei Züge, die ihm daran als besonders wichtig erscheinen. Zunächst fordert Titius unter Beibehaltung „der überweltlichen Eigenart des Evangeliums ein Gegenwartschristentum, in dem wir mit vollem Bewußtsein die Gestaltung unserer gemeinsamen Lebens- und Gedankenformen selbst in die Hand nehmen und nicht uns ängstlich nur darauf einrichten, zu erhalten, was wir von den Vätern ererbt haben.“³⁴⁹

Als Gebot der Stunde bezeichnet Titius auch den „Christlichen Sozialismus“. Titius geht damit noch einmal indirekt auf das Telegramm Wilhelm II. an seinen früheren Erzieher Geheimrat Hinzpeter vom 28.2.96 ein. Darin hatte Wilhelm II. geschrieben: „Politische Pastoren sind ein Unding. Wer Christ ist, der ist auch ‚sozial‘, christlich-sozial ist Unsinn und führt zu Selbstüberhebung und Unduldsamkeit, beides dem Christentum schnurstracks zuwiderlaufend. Die Herren Pastoren sollen sich um die Seelen ihrer Gemeinden kümmern, die Nächstenliebe pflegen, aber die Politik aus dem Spiele lassen, dieweil sie das gar nichts angeht.“³⁵⁰ Titius gesteht zu, dass dieses Wort in eine Zeit der Trübungen auf allen Seiten gehört, das aber die jetzige Situation dieses Wort vergessen lässt. Darum sagt er, dass christlicher Sozialismus nicht Unsinn sei, sondern das Gebot der Stunde³⁵¹, in dieser Einschätzung sicher auch durch die kaiserliche Osterbotschaft bestärkt. Der Neubau nach dem Krieg, die Ideale, die Staat und Volksleben brauchen, die großen Schäden, die eingebracht werden müssen, lassen sich nicht auf der Grundlage einer rein nationalen Ethik bewältigen. Große Teile des Volkes, und nach Titius Meinung nicht die schlechtesten, seien mit einer rein nationalen Ethik nicht zu erreichen. Hier sei eine vaterländische - christliche Ethik auf der Grundlage des ewig und unveränderlich bleibenden Evangeliums gefordert.

Baumgarten beschreibt in seinen Lebenserinnerungen, dass die Zuhörer „unter dem Eindruck der Gewalt, die das große Erlebnis des Krieges auf den Redner ausgeübt hatte“ standen.³⁵² Für J. Herz bedeutete Titius' Vortrag „eine Herausarbeitung der höchsten Ideale des Kongresses: aus Glaubensmut erwuchs die Kraft zum sittlichen Handeln in aller Not, zugleich das tiefste Vertrauen zur Zukunft des deutschen Volkes.“ Für J. Herz war es „eine der ernstesten und größten Stunden des Evangelisch-Sozialen Kongresses, als Prof. Titius diese Gedanken entwickelte - wenn irgendwann vom deutschen Idealismus und seinen innersten Kräften gespro-

³⁴⁹ A. Titius, Die gegenwärtige Krise, S. 19 u. S. 20.

³⁵⁰ Christliche Welt, 10.Jg., 1896, Sp. 492

³⁵¹ A. Titius, Die gegenwärtige Krise, S. 20.

³⁵² O. Baumgarten, Meine Lebensgeschichte, Tübingen 1929, S. 305

chen werden konnte, so war es hier, und man empfand, daß dieser Redner seine Ideale bis zum letzten verkörperte.“³⁵³

Tatsächlich steht diese Rede Titius' mit seiner Einschätzung einer radikalen Krise von Kultur und Christentum, ausgelöst durch den Weltkrieg, einzigartig im Raum von Theologie und Kirche. Niemand außer ihm kam zu einer solchen Beurteilung der Auswirkungen des Weltkrieges auf Theologie und Kirche, aber auch auf die Grundlagen der europäischen Kultur. Mit dieser Einschätzung und seinen Versuchen, Auswege aus dieser krisenhaften Situation anzudeuten, steht Titius einzigartig dar. Allenfalls mit Baumgartens Vorlesungen aus dem Sommer 1917 ist Titius' Position in gewisser Weise vergleichbar. Baumgarten läßt sich durch Titius' Vortrag zu einem Sinneswandel anregen, greift Titius' Gedanken auf und bestimmt in diesem Sinne die Tendenz dieser Vorlesungen.³⁵⁴ Baumgarten selbst nannte im Oktober 1918 Titius und R. Otto als diejenigen Theologen, die in ähnlicher Weise die Krise von Kultur und Christentum erlebt und beschrieben haben.

Nach Brakelmanns Urteil stehen Titius, Baumgarten und Otto für die „radikale Selbstkritik des bürgerlich-religiösen Selbstbewusstseins, das die realen emotionalen und intellektuellen Belastungen eines Völkerkrieges nicht durchstehen konnte.“³⁵⁵ In der dem Vortrag folgenden Diskussion übte Rade Kritik. Rade, der alte Freund Englands, konnte nicht nachvollziehen, wieso der Abstand zwischen Ideal und Wirklichkeit von Titius in England als Ursache der Verlogenheit bezeichnet wurde, da Rades Meinung nach ein Abstand zwischen beiden doch immer bestehe. Er fragte an, ob nicht auch in Deutschland ein solcher Abstand bestehe und ob nicht Luthers Gedanke, dass alle Menschen allzumal verlogen und sündig sind, hier zum tragen kommen muss. Zugleich gab er zu bedenken, dass eine Ausrichtung der Ideale an der Wirklichkeit die Gefahr beinhalte, dass „wir dann zu Sklaven der Wirklichkeit“³⁵⁶ werden, dass die Ideale mit der Wirklichkeit nivelliert werden. In seiner Antwort gestand Titius zu, dass Ideale nicht restlos durchzuführen seien, dass aber die Differenz zwischen Ideal und Wirklichkeit in England ungleich größer sei als in Deutschland.

³⁵³ J. Herz (Hrsg.), Evangelisches Ringen um soziale Gemeinschaft. Fünfzig Jahre Evangelisch-Sozialer Kongreß, 1890-1940, Leipzig 1940, S. 75f. Johannes Herz (1877 – 1960) studierte in Tübingen. Marburg und Leipzig Evangelische Theologie, Pfarrer in Chemnitz und Leipzig, seit 1923 Generalsekretär des ESK und Leiter des Evangelisch-Sozialen Instituts, Teilnehmer an der Weltkirchenkonferenz in Stockholm in 1925. Vgl. BBKL, Bd. II, 1990, Sp. 777-778.

³⁵⁴ G. Brakelmann, Der deutsche Protestantismus 1917, S. 309f. Diese Vorlesungen wurden im Frühjahr 1918 unter dem Titel "Christentum und Weltkrieg" veröffentlicht. Zu den Vorlesungen vgl. G. Brakelmann, Krieg und Gewissen, S. 128ff.

³⁵⁵ G. Brakelmann, Krieg und Gewissen, S. 191.

³⁵⁶ M. Rade, Diskussionsbeitrag in: Verhandlungen des 26. Evangelisch-sozialen Kongresses, S. 33.

4.6. Positionen und Ereignisse nach der Beendigung des Burgfriedens

Im Juni und Juli 1917 wurde der Ruf nach innenpolitischen Reformen lauter. Harnack forderte die Verwirklichung des sozialen Kaiser- und Königtums, das gleichzeitig Demokratie nach westlichem Muster abwehren sollte. Im Juli fordert er mit anderen Intellektuellen wie F. Meinecke, E. Troeltsch und F. Thimme³⁵⁷ die Einlösung der Versprechen der kaiserlichen Osterbotschaft.³⁵⁸

Während Harnack und seine politischen Freunde für den Gedanken des Verständigungsfriedens eintraten, versuchten die „Alldeutschen“ im Bündnis mit nationalen und konservativen politischen Vereinen, großen Wirtschaftsverbänden aus Industrie und Landwirtschaft, aber auch mit national gesinnten kirchlichen Vereinigungen wie der Kirchlichsozialen Konferenz, dem Gesamtverband der Evangelischen Arbeitervereine und dem Verband Katholischer Arbeitervereine, ihre Vision vom „deutschen Frieden“ oder vom „Siegfrieden“ durchzusetzen.

Damit verbanden sie die Forderung nach Annexion Belgiens, der französischen Erzgruben, Annexionen im Osten, vor allem im Baltikum und hohe Kriegsentschädigungen.³⁵⁹ In diesen Auseinandersetzungen um die Kriegsziele und die demokratischen Reformen, in denen er eine gemäßigte Position vertrat, kam der Kanzler Bethmann Hollweg in so große Schwierigkeiten, dass er zurücktreten musste. So wird am 14. Juli 1917 der ziemlich unbekannte Georg Michaelis³⁶⁰ Nachfolger von Bethmann Hollweg.³⁶¹ Parallel zur Aufhebung des politischen Burgfriedens, der sich eigentlich schon im April 1917 abzeichnete, um dann im Juli durch den Kanzlerwechsel und eine auf Verständigung zielende „Friedensresolution“ der Reichstagsmehrheit in offenen Streit umzuschlagen, wurde auch der innerprotestantische Burgfrieden aufgekündigt.³⁶²

Gegen diese Friedensresolution der Reichstagsmehrheit erhoben 1100 Professoren und Dozenten ihre Stimme. Dieser Protestaufruf klammerte die Frage nach den umstrittenen Kriegs-

³⁵⁷ Friedrich Wilhelm Karl Thimme (1868 – 1938) war Historiker und politischer Publizist, der in der Kaiserzeit auf soziale und politische Reformen drängte und diese in einem neuen Deutschland erwartete. Nach dem für ihn überraschenden Ausgang des Kriegs verließ er seine bisher vermittelnde Position und griff konservative Leitfiguren an. Vgl. BBKL, Bd. XI, 1996, Sp. 1213 – 1229.

³⁵⁸ G. Brakelmann, *Der deutsche Protestantismus 1917*, S. 40ff.; A. von Zahn-Harnack, *Adolf von Harnack*, Berlin 1936, S. 456.

³⁵⁹ F. Fischer, *Griff nach der Weltmacht*, S. 436ff.

³⁶⁰ Georg Michaelis (1857 – 1936) war Reichskanzler und preußischer Ministerpräsident vom 14. Juli 1917 bis zum 31. Oktober 1917. Er hatte ein Jurastudium absolviert und eine Beamtenlaufbahn im Justiz bzw. Verwaltungsdienst eingeschlagen. 1909 war er Unterstaatssekretär im preußischen Finanzministerium, 1914 leitete er die Reichsgetreidestelle, 1917 wurde er Staatskommissar für Volksernährung. Seine von der Obersten Heeresleitung forcierte Ernennung zum Reichskanzler kam für viele überraschend. Wikipedia, Art. Georg Michaelis.

³⁶¹ ebd., S. 516ff.

³⁶² W. Pressel, *Die Kriegspredigt*, S. 22.

zielen allerdings aus und nahm für sich einen überparteilichen Standpunkt in Anspruch, der allein aus Sorge „um die Zukunft des Vaterlandes“ dem Reichstag das Recht absprach, den Volkswillen im Sinne eines Verständigungsfriedens unter Verzicht auf erzwungene Gebietsabtretungen in unzweifelhafter Weise zum Ausdruck zu bringen.

Titius unterzeichnete diesen Protestaufruf gegen die Resolution der Reichstagsmehrheit, obwohl Troeltsch und Rade, Männer die ihm politisch und theologisch viel näher standen, einen Gegenaufruf der „Gemäßigten“ vorbereiteten.³⁶³ Während der „theologische Liberalismus“ immer stärker auf die Seite derer trat, die einen vernünftigen Frieden und eine Demokratisierung Deutschlands befürworteten, sahen sich große Teile der nationalen Opposition und der konservativen protestantischen Presse ermutigt, die Friedensresolution als Schwäche und Verrat zu diffamieren und deren Friedensvorstellung als „Verzichtfrieden“ herabzuwürdigen, um selbst weiterhin die Forderung nach einem Siegfrieden zu erheben.³⁶⁴ Reichskanzler Michaelis setzte sich im Laufe des Sommers in einen so starken Gegensatz zur Reichstagsmehrheit, dass er am 31. Oktober durch den Grafen Hertling, einen bayrischen Katholiken vom rechten Flügel des Zentrums, ersetzt wurde. Der deutsche Protestantismus war düpiert, ausgerechnet in der Zeit der Reformationsjubelfeiern einen Katholiken als Kanzler und preußischen Ministerpräsidenten akzeptieren zu müssen.³⁶⁵ Einen neuen Höhepunkt in der seit der Julikrise 1917 offen ausgetragenen Auseinandersetzung um die deutschen Kriegsziele bildet die Gründung der Deutschen Vaterlandspartei durch Großadmiral Tirpitz, Generallandschaftsdirektor Kapp und Herzog Johann Albrecht von Mecklenburg am 2.9.1917 in Königsberg.³⁶⁶

Sie war gegen die Politik der Reichstagsmehrheit eingestellt, wie sie sich in der Reichstagsresolution vom 19.7.1917 dokumentierte. Damit war sie ein Sammelbecken der „rechtsnationalen Gruppen aus dem konservativen und nationalliberalen Lager“, Deutsch-Nationalen, der Chauvinisten, der Alldutschen und derer, die für Annexionen und hohe Kriegsentschädigungen, also einen Frieden nach deutschen Bedingungen, eintraten. Die Deutsche Vaterlandspartei hielt ihre ersten öffentlichen Versammlungen am 24. September in Berlin ab.³⁶⁷ Indem sie das Vaterland über alle parteipolitischen Ziele zu stellen vorgab, erweckte sie den Eindruck, eine Bewegung jenseits aller Parteidifferenzen zu sein.³⁶⁸

³⁶³ H. Döring, Der Weimarer Kreis, S. 46f.

³⁶⁴ ebd., S. 22.

³⁶⁵ O. Baumgarten, in: Christliche Welt, 31. Jg., Nr. 48, 1917, Sp. 824

³⁶⁶ G. Mehnert, Evangelische Kirche und Politik 1917-1919, S. 57. Vgl. auch: G. Brakelmann, Der deutsche Protestantismus 1917, S. 276-308.

³⁶⁷ G. Brakelmann, Der deutsche Protestantismus 1917, S. 276. Ein Bericht über diese Kundgebung ebd., S. 281-283. Hier wird übrigens wieder die Rückkehr zur Stimmung der ersten Augusttage von 1914 bejubelt (S. 281).

³⁶⁸ G. Mehnert, Evangelische Kirche und Politik 1917-1919, S. 57.

Daher glaubten manche, „die Mitwirkung des kirchlichen Apparates als selbstverständlich fordern und gewähren zu dürfen“, so dass zwar nicht die Kirchenregierungen, aber nachgeordnete kirchliche Instanzen, zuweilen sogar amtlich, für die Vaterlandspartei eintraten.³⁶⁹ Zum Teil schlossen sich ganze Pfarrkonvente oder Presbyterien dieser Bewegung an.³⁷⁰ Die national gesinnte konservativ-orthodoxe Mehrheit des deutschen Protestantismus fand sich in den Zielen der Deutschen Vaterlandspartei richtig repräsentiert, allen voran die Stoeckerschen Christlich-Sozialen mit ihrer Zeitschrift „Reformation“. Die Zeitschrift „Reformation“ begrüßt die Gründung der Vaterlandspartei „mit großer Freude“ und ermuntert die Leser „alles zu tun, was in ihren Kräften steht, damit der Erfolg nicht ausbleibt.“³⁷¹ Wenige Wochen später entstand „als bewußte Gegenründung“ der „Volksbund für Freiheit und Vaterland“.³⁷² Der Gründungsaufruf erschien in Naumanns „Die Hilfe“³⁷³ F. Meinecke, A. Grabowsky³⁷⁴ und E. Troeltsch waren die Gründungsväter. Der Aufruf wurde vorwiegend von christlich-gewerkschaftsnahen Verbänden unterzeichnet, „Teile des liberaldemokratischen Bürgertums“³⁷⁵ rechneten sich hinzu. Der Volksbund trat am Januar 1918 an die Öffentlichkeit und agierte im Sinne der Reichstagsmehrheit für einen Verständigungsfrieden ohne Annexionen und Kriegsentschädigungen.

Man wird Titius ganz auf der Linie des Volksbundes für Freiheit und Vaterland vermuten dürfen, auch wenn uns eine Mitarbeit nicht bezeugt ist. Die Gründung der Vaterlandspartei und die darauf reagierende Gründung des Volksbundes bedeuteten „die endgültige politische Spaltung des Weltkriegsprotestantismus.“ Bis zum Ende des Krieges führten diese beiden Gruppen ihre Polemik gegeneinander, ohne selbst in der äußersten Not des Reiches eine gemeinsame politisch tragfähige Verständigung zu erreichen. Während der Volksbund in etwa die Gruppen umfasste, die später zunächst die Weimarer Koalition trugen³⁷⁶, bezog sich die Vaterlandspartei auf jene Gruppen, die der Republik, die sie als Resultat der Politik der „Verzichtler“ auffassten, ihre innere Zustimmung auf Dauer versagten.

Als im Juli 1918 die deutsche Offensive zusammenbrach und die oberste Heeresleitung eine Fortsetzung des Krieges für aussichtslos erklärte, versteifte sich die Haltung in den natio-

³⁶⁹ M. Schian, Kirche im Weltkriege, Bd. II, S. 26, Zitat ebd., S. 26.

³⁷⁰ G. Brakelmann, Der deutsche Protestantismus 1917, S. 277.

³⁷¹ W. Phillips in: Reformation, zit. nach: G. Brakelmann, Der deutsche Protestantismus 1917, S. 276.

³⁷² U. Fortuna, Der Völkerbundsgedanke, 82.

³⁷³ Die Hilfe, 23. Jg., Berlin 1915, H. 52.

³⁷⁴ Adolf Grabowsky (1880 – 1969) war Professor der Politikwissenschaft an der Universität Marburg. Er stand der deutschen Jugendbewegung nahe und wollte einen Reformkonservatismus in Deutschland etablieren. Er war an der Gründung des Volksbundes für Freiheit und Vaterland beteiligt. 1933 wurde er entlassen und emigrierte in die Schweiz. Wikipedia, Art. Adolf Grabowsky.

³⁷⁵ G. Brakelmann, Der deutsche Protestantismus 1917, S. 276.

³⁷⁶ ebd., S. 277f., Zitat ebd., S. 276.

nal-konservativen Kreisen zur Alternative „Sieg oder Untergang“.³⁷⁷ Gleichzeitig wurde die Diskussion und der Streit um den vom amerikanischen Präsidenten Wilson forcierten Völkerbundsgedanken in Deutschland immer breiter und erfasste immer größere Teile der Öffentlichkeit, wobei die Positionen der Lager immer weiter auseinander drifteten. Im September und Oktober 1918 erreichte diese Diskussion ihren Höhepunkt, um dann von der Katastrophe des Zusammenbruchs verdrängt zu werden.³⁷⁸

Die Träger des Völkerbundsgedankens in Europa entstanden z. T. spontan und nahmen dann untereinander im nationalen Rahmen Kontakt auf. „Ihre Entwicklungsmöglichkeiten waren von Land zu Land verschieden. Recht ungünstig waren sie bis in die Endphase des Krieges hinein im Deutschen Reich. Kanzler von Bethmann-Hollweg hatte zwar am 9. November 1916 vor dem Reichstag förmlich erklärt, Deutschland sei bereit, in einem künftigen Völkerbund führend mitzuarbeiten“, aber die immer mehr der „Machtpolitik“ verfallende Oberste Heeresleitung setzte durch, „daß die führenden Pazifisten und Völkerbundsanhänger, Quidde, Schücking, Wehberg und andere, überwacht und in ihrem Aktionsradius durch Dienstverpflichtungen und ähnliches erheblich eingeengt wurden.“³⁷⁹

Trotz der ständig zunehmenden Diskussion fand der Völkerbundsgedanke in der deutschen Bevölkerung nur wenig Rückhalt. „Der Canossagang der Mehrheit des deutschen Volkes in dieser Hinsicht fand - so traurig dies Geständnis ist - erst an dem Tage statt, als die deutsche Front vor dem Ansturm der Gegner zu weichen begann. Erst da griff man zu dem Rechtsgedanken wie zu dem letzten Rettungsmittel. Es entstand der Erzbergersche Völkerbund-Entwurf sowie der Völkerbundentwurf der Deutschen Gesellschaft für Völkerrecht, und in der Presse erlangten die einst verspotteten Ideen des Völkerbunds zum ersten Male größere Anerkennung.“³⁸⁰ Mit diesen kurzen Schilderungen der politischen Situation und der knappen Beschreibung der sehr unterschiedlichen Kräfte, die versuchten, in ihr Einfluss zu nehmen, ist der Hintergrund aufgezeigt, vor dem Titius Position gesehen werden muss.

4.7. Bewertung der Entwicklung Titius'

Diese Ereignisse bilden die Folie für Titius' Positionsbestimmung. Außer in den genannten Aufsätzen, Vorträgen und als Unterzeichner der genannten öffentlichen Aufrufe hat sich Titius,

³⁷⁷ Christliche Freiheit, 39. Jg., 1917.

³⁷⁸ U. Fortuna, Der Völkerbundsgedanke, S. 96.

³⁷⁹ A. Pfeil, Der Völkerbund. Literaturbericht und kritische Darstellung seiner Geschichte, Darmstadt 1976, S. 36f.

³⁸⁰ H. Wehberg, zit. nach: A. Pfeil, Der Völkerbund, S. 36.

soweit wir feststellen können, nicht weiter zum Krieg, seinen theologischen und politischen Folgen und Möglichkeiten, ihn zu beenden, geäußert. Nach allem, was wir aus seinen bekannten Stellungnahmen schließen können, besonders aus seinen Äußerungen auf der Tagung des Evangelisch-sozialen Kongresses 1917 in Berlin, ist aber zu vermuten, dass wir Titius auf der Seite derer finden, die sich im Volksbund für Freiheit und Vaterland organisierten. Allerdings ist eine direkte Mitgliedschaft oder gar Mitarbeit nicht nachweisbar.

Sein Vortrag auf der Tagung des 26. Evangelisch-sozialen Kongresses zeigt, dass Titius im Gegensatz zu vielen seiner Zeitgenossen aus dem kirchlichen Bereich die Kriegseignisse und ihre gesellschaftspolitischen und kirchlichen Folgen ausgesprochen kritisch beobachtete und weit reichende theologische und philosophische Schlüsse daraus zog. Er hat in diesem Vortrag ein bis dahin von vielen im deutschen Protestantismus vertretenes Denken aufgegeben, das die deutschen Lebensinteressen und Kriegsziele mit einer religiösen Überhöhung versah.³⁸¹ Insofern drang Titius zu Auffassungen durch, wonach dem Kulturprotestantismus³⁸² durch die Weltkriegseignisse eine tödliche Krise bereitet werde.

Dies hat Titius in seinem ESK - Vortrag klar erkannt und diese Erkenntnis, die gleichzeitig eine Krise für Titius theologisches Denken war, machte eine Neubesinnung nötig. Die Authentizität, mit der sich Titius zur Erkenntnis dieser Krise durchdrang und mit der er in sehr persönlichen Sätzen nach Auswegen suchte, macht ein Stück der Faszination aus, die von seinem ESK-Vortrag ausgeht.

Zugleich war er damit zum Teil zu Überzeugungen und Einsichten vorgedrungen, die dann auch in der neu entstehenden dialektischen Theologie eine wichtige Rolle spielten. Eine dieser Auffassungen war Titius' Bekenntnis zu einem gewandelten Gottesbegriff, der sich unter dem Eindruck der Ereignisse nach Baumgartens Urteil „in der Richtung auf den deus absconditus vertieft“³⁸³ habe. So gelangte Titius durch die Reflektion seiner Kriegseindrücke zu einer Gottesauffassung, in der „Gott für ihn der Unerkennbare <wird>, dessen Wege unerforschlich sind“ schon vor dem Aufkommen der Dialektischen Theologie.³⁸⁴

Baumgartens Einsicht, dass die Theologie nach diesem Krieg einen Neuanfang finden müsse, ist nach Brakelmanns Auffassung „der erste nennenswerte literarische Niederschlag eines beginnenden theologischen Umdenkens“³⁸⁵, offensichtlich von Titius mitinspiert. Dies zeigt, dass Titius mit zu den ersten gehörte, die eine Neuorientierung des theologischen Denkens für

³⁸¹ H.- W. Krumwiede, Kirche und Theologie in der Weimarer Republik, S. 21.

³⁸² Vgl. dazu auch Gangolf Hübinger, Drei Generationen deutscher Kulturprotestanten 1860 – 1918, in: J. Dantine, K. Thien, M. Weinzierl (Hg.), Protestantische Mentalitäten, Wien 1999, S. 181 – 193.

³⁸³ O. Baumgarten, Meine Lebensgeschichte, S. 305. Dies war für ihn so eindrucklich, dass er noch Jahre später darauf zurückgriff, vgl. ebd., S. 346.

³⁸⁴ H.- W. Krumwiede, Kirche und Theologie in der Weimarer Republik, S. 21.

³⁸⁵ G. Brakelmann, Der deutsche Protestantismus 1917, S. 309

nötig befinden. Titius forderte deutliche Konsequenzen sowohl für den Bereich des Staates als auch für die Kirche. Für den kirchlichen Bereich forderte Titius eine breite Zusammenarbeit in den praktischen Fragen von den Katholiken bis zu den Monisten, wahrlich eine sehr breite Koalition. Er strebte eine volkstümliche Kirche an, die sich dem Sozialismus öffnet. Für den politischen Bereich verlangte Titius Mitbestimmung und eine Machtbeteiligung der Massen, die seiner Meinung nach darum gerechtfertigt war, weil sich die Massen als verantwortliche Glieder des Staates erwiesen hatten.³⁸⁶

Allerdings muss man sich klar machen, was es heißt, wenn Titius solche Forderungen stellte, denn eine Demokratie nach dem zeitgenössischen westlichen Muster lehnte Titius ab. So hielt er das Ideal der Demokratie - wie übrigens ein großer Teil der „Naumannianer“ unter den Professoren - in der gleichen Ansprache, in der er die Machtbeteiligung der Massen einklagte, „durchaus für zertrümmernswert“³⁸⁷. Bemerkenswert ist auch, dass Titius' nationales Empfinden doch stärker und intensiver ausgeprägt war, als bei seinen theologischen und politischen Freunden wie z. B. Troeltsch und Rade. So konnte er als einer der ganz wenigen einerseits die so genannte „Gegeneingabe“ als Reaktion auf die Intellektuelleneingabe vom Juni 1915, andererseits auch die Protestkundgebung gegen die Friedensresolution des Reichstags unterstützen.³⁸⁸

4.8. Titius' Ausblick auf die Nachkriegszeit

In dem Sammelband „Die Zukunftsaufgaben der evangelischen Kirchen in Niedersachsen“ legte Titius noch einmal kurz vor den revolutionären Ereignissen in November 1918 seine Erwartungen an die kirchliche Rechte dar.

Zunächst betonte Titius, dass er kein Recht habe, „im Namen einer bestimmten Gruppe oder gar der theologischen Linken insgesamt zu sprechen.“³⁸⁹ Er stellte die Frage, ob es Chancen für eine Verständigung gebe. Den breiten Graben sah er vor allem durch die konsequente Anwendung der historisch-kritischen Methode und die Einordnung des Christentums in das geistige Leben der Menschheit, speziell der Gegenwart verursacht.

³⁸⁶ A. Titius, Die gegenwärtige Krise, S. 18.

³⁸⁷ A. Titius, Die gegenwärtige Krise, S. 8. Vgl. dazu: K. Schwabe, Wissenschaft und Kriegsmoral. Die deutschen Hochschullehrer und die politischen Grundfragen des Ersten Weltkrieges, Göttingen, Zürich, Frankfurt 1969, S. 243.

³⁸⁸ Vgl. dazu die Materialtabellen in H. Döring, Der Weimarer Kreis, S. 255ff. und ebd., S. 53, Anm. 138.

³⁸⁹ A. Titius, Was erwarten wir von der kirchlichen Rechten? in: Rolffs, Meyer (Hrsg.) Die Zukunftsaufgaben der evangelischen Kirchen in Niedersachsen, Hannover 1918, S. 101.

Er wies aber auch auf eine Reihe von Punkten hin, die zwischen Linken und Rechten in der Kirche eigentlich nicht oder nur wenig umstritten sind: innere und äußere Mission, die landeskirchliche Arbeit, Fragen der Kirchenverfassung. Eine Einigkeit des deutschen Protestantismus war nach Titius aus einer Vielzahl von Gründen notwendig. Zum einen darum, weil sich das deutsche Volk nach dem Krieg mit Blick auf das Ausland eine Uneinigkeit nicht leisten konnte, zum anderen darum, weil die zugesagte Neuorientierung des Staatslebens für lange Zeit Grundlage des gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens sein wird.

Zu dieser Neuorientierung sollte der Protestantismus eine einheitliche Haltung einnehmen. Schließlich erfordere die Machtstellung des Katholizismus ein einheitliches Gegenüber im Protestantismus, wenn nicht der Katholizismus diese Machtposition im Zuge der Neugestaltung auf Kosten des Protestantismus ausbauen soll. Darum hielt Titius nichts von den von links und von rechts kommenden Vorschlägen, die Kirche in eine liberal-neuprotestantische und eine orthodox-altprotestantische Kirche zu zerspalten. Er verwies dabei auf Luther, der doch bei allerschärfster Kritik an der altgläubigen Kirche solange als möglich an ihr festgehalten habe. Was sich als tragender Grund der Reformation erwiesen habe, sollte nach Titius auch jetzt Basis der Verständigung sein: der Ernst des in Gott gebundenen Gewissens und die strenge theologisch-wissenschaftliche Arbeit.

Auf protestantischem Boden könne seiner Meinung nach niemandem das Heimatrecht bestritten werden, der sich dem Geist der Zeit widme und seinen theologischen Ertrag erarbeite. Dies sei stets Ziel der theologischen Linken gewesen. Darum bezeichnete er es als „Alte, üble Angewohnheit kirchlicher Kreise“ jenen einen charakterlichen oder sittlichen Defekt anzudichten, die von der Tradition abwichen. „Die wahren Gotteskinder gehören nicht nur dieser oder jener Partei an; alle aber sind dadurch gekennzeichnet, daß sie ihrem Gotte nicht nach eigener Willkür dienen, sondern im Gehorsam gegen die Fügungen und Offenbarungen, die er sie hat erleben lassen.“

Titius warnt davor, die beiden theologischen Richtungen, Liberale und Positive gegeneinander zu isolieren, weil die Positiven dann in der Gefahr stünden, zu verknöchern, während ein großer Teil der Wirksamkeit im deutschen Volke eben auf „verdünnten und verblaßten christlichen Gedanken, die durch den theologischen Liberalismus zu Gemeingut der deutschen Kultur geworden sind“ beruhe. Schließlich weist er darauf hin, dass die Verständigung zwischen Linken und Rechten auch dadurch erleichtert würde, dass der reformatorischen Grunderkenntnis „von den verschiedensten Richtungen aus mit Ernst und Erfolg, ob auch auf recht

verschiedenen Wegen zugestrebt worden ist, und daß das Verständnis für das religiöse Erlebnis, auf dem die Reformation beruht, weithin gewachsen ist.“³⁹⁰

5. Titius Rolle in der kirchlichen Neuordnung nach der Novemberrevolution

5.1. Der Neubeginn im November 1918

Die Novemberereignisse von 1918 stellten die evangelischen Kirchen in Deutschland mit einem Schlage in eine neue Situation und vor große Probleme. Nachdem am 9. November Philip Scheidemann die Republik ausgerufen hatte, war die Revolution über Gesellschaft und Kirche hereingebrochen.³⁹¹

Was war geschehen? Nach rund vier Jahrhunderten kirchlicher und gesellschaftlicher Praxis zogen sich die Landesherren aus ihren politischen und kirchlichen Machtpositionen zurück. Das alte, in den Augen der großen Mehrheit der kirchlichen Öffentlichkeit bewährte Bündnis von Thron und Altar war zerbrochen. Exemplarisch drückte eine Stellungnahme des Evangelischen Oberkirchenrates die Stimmungs- und Gemütslage des weit überwiegenden Teiles des Protestantismus angesichts der grundlegenden Veränderungen aus: „Kaiser und Reich, wie es in einer Geschichte ohnegleichen uns teuer und wert geworden war, ist dahin. Es ist uns nichts von Bitterkeit und Demütigung erspart worden. Unsere Herzen sind wie erstarrt und zerrissen in namenloser Trauer, in bängsten Sorgen.“³⁹²

Die SPD, der die überwiegende Mehrheit der kirchlichen Kreise distanziert bis feindlich gegenüberstand, trat in die Regierung ein. Welchen Folgen könnte dies für die politischen Verhältnisse in Deutschland haben? Welche Auswirkungen würde dies für das Verhältnis von Kirche und Staat haben? Gerade in den konservativen, auf Thron und Altar eingeschworenen Kreisen innerhalb von Kirche und Theologie löste die Regierungsbeteiligung der Sozialdemokraten schlimmste Ängste und Befürchtungen aus.

³⁹⁰ A. Titius, Was erwarten wir, S. 106, 107, 109f.

³⁹¹ G. Köhler, Die Auswirkungen der Novemberrevolution von 1918 auf die altpreußische evangelische Landeskirche, Diss. Berlin 1967, S. 17. Zum Folgenden vgl. auch J. Jacke, Kirche zwischen Monarchie und Republik. Der preußische Protestantismus nach dem Zusammenbruch 1918, Hamburg 1976.

³⁹² Der Evangelische Oberkirchenrat, in: Kirchliches Gesetz- und Verordnungsblatt Nr. 7, Berlin 1918, S. 49f. zit. nach: M. Greschat, Der deutsche Protestantismus im Revolutionsjahr 1918-19, Politik und Kirche, Bd. 26 Witten 1974, S. 26.

Über diesen Fragen schwebte der Name von Adolph Hoffmann³⁹³, der als USPD-Mitglied zusammen mit dem SPD-Mitglied Konrad Hänisch³⁹⁴ Kultusminister der Revolutionsregierung wurde. Hoffmanns Name war ein „Schibboleth, warnende Losung... für eine der als am gefährlichsten empfundenen Bedrohungen“³⁹⁵ wegen seiner radikalen antikirchlichen Haltung. Das Parteiprogramm der SPD und ihre Stellung zur Kirche waren den kirchlichen Kreisen hinlänglich bekannt. Ebenfalls bekannt war, dass es auch in der SPD durchaus Kräfte gab, die radikalere Positionen als die im Parteiprogramm festgeschriebenen vertraten.

Von daher bestanden Befürchtungen für den Erhalt der evangelischen Kirchen als öffentlich-rechtliche Körperschaften mit all den gewachsenen Privilegien und der geschichtlich gewordenen gegenseitigen Durchdringung keineswegs zu unrecht. Für die Mehrheit der kirchlichen Kreise waren die Ereignisse und damit verknüpften Erwartungen ein Schock und ein schmerzlicher Abschied von einer geliebten Institution und Tradition. Besonders die Vermutung, dass der „Revolutionäre Rat der Volksbeauftragten“ eine Politik der radikalen Trennung von Kirche und Staat betreiben werde, wirkte „wie ein Blitzschlag in das Sicherheitsgefühl des Pfarrerstandes“, von dem sich die politische Mentalität der Pastoren während der Weimarer Republik nie mehr recht erholen sollte.³⁹⁶

Die überwiegende Mehrheit der kirchlichen Kreise erwartete von den neuen Machthabern nichts Gutes, schon gar nicht für Kirche und Theologie. Obwohl sich die Neuordnung der kirchlichen Angelegenheiten nach anfänglichen Irritationen insgesamt durchaus produktiv entwickelte, saßen doch die Angst und der Schock über den radikalen Wandel und Machtwechsel in weiten Kreisen der Kirche tief. Symptomatisch für diese Einstellung ist E. v. Dryander³⁹⁷, der als Oberhofprediger engen Kontakt zum Kaiserhaus besessen hatte und rückblickend noch das Entsetzen und die Wut über die neuen Machthaber erkennen läßt. „In unver-

³⁹³ A. Hoffmann (1858-1930), Graveur, später Politiker der SPD, dann der USPD. Sein Buch "Die Zehn Gebote und die besitzende Klasse" (1891) wies ihn als radikalen Kirchengegner aus. Seine Pläne beinhalteten u. a.: Streichung von Staatszuschüssen, Umwandlung kirchlicher Feiertage in Naturfeste, Einzug von Kirchenvermögen, Verlust des beamtenanalogen Status der Geistlichen und ihres passiven Wahlrechts. (Vgl. K. W. Dahm, Pfarrer und Politik. Soziale Position und politische Mentalität des deutschen Pfarrerstandes zwischen 1918 und 1933, Köln / Opladen 1965, S. 135.).

³⁹⁴ K. Hänisch (1876-1925) war Mitglied der SPD und wurde zusammen mit A. Hoffmann Kultusminister im "Revolutionären Rat der Volksbeauftragten". Er blieb auch im Amt, als Hoffmann sein Amt aufgab und war noch in der Regierung Scheidemann bis November 1921 preußischer Kulturminister (Vgl. K.-W. Dahm, Pfarrer und Politik, S. 135.). Zum Verhältnis Hänisch und Hoffmann vgl. C. Motschmann, Evangelische Kirche und preußischer Staat in den Anfängen der Weimarer Republik. Möglichkeiten und Grenzen ihrer Zusammenarbeit, Lübeck/Hamburg 1969, S. 50ff.

³⁹⁵ K.-W. Dahm, Pfarrer und Politik, S. 134.

³⁹⁶ ebd., Zitat S. 135, 136.

³⁹⁷ Ernst von Dryander (1843 – 1922), Studium in Halle und Tübingen, lernte als Pfarrer in Bonn 1874 Prinz Wilhelm, den späteren Kaiser, kennen. Ab 1882 war er Pfarrer an der Dreifaltigkeitskirche in Berlin, 1890 zunächst vertretungsweise, ab 1897 endgültig Schlossprediger, 1898 Oberhofprediger, gleichzeitig Generalsuperintendent, 1903 Mitglied des EOK, 1906 dessen geistlicher Vizepräsident. Er begleitete den Kaiser und dessen

ständlichem Wahnsinn zerschlug die Revolution alles, was war, alte Autoritäten und bewährte Ordnungen, ohne sich auch nur zu überlegen, was sie an die Stelle setzen sollte.“ Ihm ist unvorstellbar, dass diese Vorgänge anders als durch jahrzehntelange Hetze und russischen Einfluss und russisches Gold möglich gewesen wären³⁹⁸.

Nur eine Minderheit in den kirchlichen Kreisen sah sich endlich von der Last einer überholten Tradition und überlebten Institution befreit und hoffte auf einen „demokratischen“ Neubeginn in Kirche und Staat. Die rauschhafte Euphorie des Geistes von 1914, die in manchen Köpfen den realistischen Blick auf die militärische und politische Lage bis in die letzten Kriegstage hinein vernebelt hatte, wurde durch die bittere Realität, der man nun nicht mehr ausweichen konnte, ernüchert. Allerdings wurden Niederlage und Revolution in diesen Kreisen als Abfall vom Geist von 1914, als Nachlassen in der religiösen Gestimmtheit für die große vaterländische Aufgabe, und in diesem Sinne vielleicht als „Gericht Gottes“. „Ihr habt nicht gewollt“ ist denn auch der Titel der „Gedanken zur Gegenwart“ von B. Döhring aus jener Zeit.³⁹⁹ Ganz gleich, ob im Laufe des Krieges eine allmähliche Ernüchterung eintrat oder ob der November 1918 als plötzlicher Kollaps erlebt wurde, es gilt wohl Baumgartens Einschätzung, „daß die meisten bürgerlich führenden Männer von der Revolution völlig überrascht wurden.“⁴⁰⁰

Noch im November verkündete der Rat der Volksbeauftragten das Recht der freien Religionsausübung und versprach, bis zum Zusammentritt einer neuen Legislative keine großen Veränderungen im Bereich der Kirche durchzuführen.⁴⁰¹ Trotzdem begann A. Hoffmann, allerdings im Streit mit K. Hänisch, auf dem Wege der Verordnungen die Trennung von Staat und Kirche einzuleiten und kündigten an, die staatlichen Zuschüsse auslaufen zu lassen.⁴⁰²

5.2. Die Erneuerungsbestrebungen in den evangelischen Kirchen

So gab es einige gewichtige Motive, sich der Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse auf Seiten der Kirche zu widmen. Zum einen führte der Fortfall des Summepiskopats zu einem Vakuum an der Spitze der Kirche, das irgendwie neu gefüllt werden musste. Darüber ent-

Familie bei zahlreichen Auslandsreisen und steht auch nach der Abdankung treu zum Kaiserhaus. Vgl. BBKL, Bd. I, 1990, Sp. 1398 – 1399.

³⁹⁸ E. von Dryander, *Erinnerungen aus meinem Leben*, 4. Aufl., Bielefeld-Leipzig 1924, Zitat S. 317. Vgl. auch 317ff.

³⁹⁹ B. Döhring, *Ihr habt nicht gewollt. Gedanken zur Gegenwart*, 4. Folge, Berlin 1919. Bruno Döhring (1879 – 1961) studierte in Halle, Berlin und Königsberg, war nach anderen Pfarrstellen ab 1914 hof- und Domprediger in Berlin, wo er von 1923 – 1953 Praktische Theologie lehrte. Vgl. BBKL, Bd. 1, 1990, Sp. 1343.

⁴⁰⁰ O. Baumgarten, *Lebensgeschichte*, S. 356.

⁴⁰¹ C. Motschmann, *Evangelische Kirche und preußischer Staat*, S. 29.

brannte eine Diskussion, welches Organ die Rechte des Summusepiskopus nun ausfüllen sollte. Zum anderen setzten sich viele für den Erhalt kirchlicher Einrichtungen und Rechte in dem Moment ein, in dem sie ernsthaft gefährdet schienen. Und schließlich wollten manche Kräfte in der Kirche den gesellschaftlichen Schwung zur Hinwendung zu Demokratie und zum Parlamentarismus ausnutzen, um auch die Gestalt der Kirche von diesem neuen Geist verwandeln zu lassen. „Das alle Lager überwölbende Stichwort hieß Volkskirche.“⁴⁰³

Besonders die letzten beiden Motive verbanden sich zum Teil in spontan entstehenden Organisationen, die die Verteidigung der Stellung der Kirche in der Gesellschaft, aber auch eine verantwortliche Erneuerung der Kirche, die den revolutionären Entwicklungen ein Stück weit Rechnung trug, auf ihre Fahnen geschrieben hatten. Im folgenden Abschnitt soll nicht die ganze Fülle des Schrifttums, das sich an dieser Diskussion beteiligte, vorgestellt werden, sondern lediglich die überregional bedeutenden Organisationen, die sich zur Bewältigung dieser Fragen neu bildeten, um das Profil des von Titius inspirierten Volkskirchenbundes darzustellen.

Eine dieser neu entstehenden Organisationen war der „Berliner Volkskirchendienst 1918“, der am 15. November 1918 entstand.⁴⁰⁴ Der Kirchenjurist Kahl⁴⁰⁵ wurde 1. Vorsitzender, 2. Vorsitzender Mahling⁴⁰⁶, der aus dem Bereich der Inneren Mission stammte. Diese Gründung stützte sich auf die freien kirchlichen Verbände und war durch ihre personelle Nähe zu den Kirchenleitungen in ihrer Ausrichtung eher einer bewahrenden Zielsetzung verschrieben.⁴⁰⁷ Der „Berliner Volkskirchendienst 1918“ befasste sich in Unterausschüssen mit den Problemen, die sich aus dem Zusammenbruch des landesherrlichen Kirchenregiments ergaben. So gab es einen „Ausschuß zur Klärung des Verhältnisses von Staat und Kirche“. Man verfasste

⁴⁰² ebd., S. 28, 29f. Vgl. zu Ansätzen einer Zusammenarbeit: ebd. S. 22-29. Zur Auseinandersetzung zwischen Hoffmann und Hänisch, vgl. J. Jacke, Kirche zwischen Monarchie und Republik, S. 44ff. und 74ff.

⁴⁰³ Nowak, Kurt, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995, 217.

⁴⁰⁴ Zu diesem Abschnitt über den Berliner Volkskirchendienst vgl. auch: G. Köhler, Die Auswirkungen der Novemberrevolution, S. 73ff.

⁴⁰⁵ Wilhelm Kahl (1849 – 1932) studierte Rechtswissenschaften in Erlangen und München, promovierte 1873, habilitierte sich 1876 in München. 1895 erfolgte ein Ruf an die Universität in Berlin. Im gleichen Jahr erhielt er einen Dr. theol. h.c. in Bonn, 1910 einen Dr. med. h. c. in Erlangen und einen Dr. rer. pol. h. c. 1923 in Berlin. Er war Mitglied der verfassungsgebenden Nationalversammlung und ab 1920 Mitglied des Reichstages bis zu seinem Tod. Er arbeitete in der Provinzialsynode und der preußischen Generalsynode mit. Vgl. BBKL, Bd. XV, 1999, Sp. 779 – 782.

⁴⁰⁶ Friedrich Mahling (1865 – 1933) studierte Theologie in Leipzig, Greifswald und Marburg, wurde 1889 ordiniert. Nach einem kurzen Zwischenspiel in Hessen wurde er Vorsteher der Hamburger Stadtmission. In diesen zwölf Jahren befasste er sich intensiv mit Wicherns Lebenswerk. Als Pfarrer an der Frankfurter Lutherkirche ab 1904 wird er Mitglied der Frankfurter Kirchenleitung. 1909 wird er auf die Stelle des praktischen Theologen Paul Kleinert nach Berlin berufen. Er arbeitete im Central-Ausschuß der Inneren Mission mit und in der Konferenz der deutschen evangelischen Arbeitsorganisationen. BBKL, Bd. V, Sp. 555-557.

⁴⁰⁷ Vgl. J. Jacke, Kirche zwischen Monarchie und Republik, S. 54. Jacke nennt dort den 14. (!) November 1918 als Tag der Konstitution.

etliche Flugblätter, die sich mit der Trennung von Staat und Kirche befassten.⁴⁰⁸ Des Weiteren gab es den „Ausschuss für kirchliche Verfassungsfragen“.⁴⁰⁹ Er legte einen ersten Tätigkeitsbericht vor, in dem die Folgen des Fortfalls des Summepiskopats beschrieben wurden. Nach Auffassung des Ausschusses gingen die Rechte des Obersten Bischofs auf die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen über. Die neue Verfassung der Kirche sollte aus Gründen der „Erhaltung der geschichtlichen Verbindung“ von den Organen der alten Kirche vorbereitet werden, wobei das verfassungsgebende Organ durch unmittelbares Wahlrecht gewählt werden sollte. Dieser Ausschuss tagte bis November 1919, bis also die entscheidenden Weichenstellungen vollzogen waren. Besonders starken Zulauf hatte der „Ausschuss für christliche Jugenderziehung“. Er trat für die Beibehaltung des „öffentlichen Schulwesens auf dem Fundament christlicher Bildung und Gesittung“ ein, demgegenüber „religionsloser Moralunterricht“ ein völlig unzureichendes und die deutsche Kultur zerstörendes Unternehmen sei.⁴¹⁰ Weiter wurden Ausschüsse „für die volkstümliche Verkündigung“, „zur Belebung der Einzelgemeinde“ und für „interkonfessionelle, internationale und politische Beziehungen“ gebildet.⁴¹¹ Der Ausschuss für christliche Jugenderziehung legte eine Entschliebung vor, die im Sinne einer Briefaktion unterschrieben an die neuen Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung geschickt werden sollte, um auf sie Druck auszuüben. Es gelang, innerhalb kurzer Zeit über 8,5 Millionen Unterschriften zu sammeln.⁴¹²

Während es beim Berliner Volkskirchendienst vor allem um Erhalt der kirchlichen Wirkungsmöglichkeiten ging und um eine pragmatische, vorsichtige Klärung der offenen juristischen Fragen ohne Absicht, deutliche Reformen durchzuführen, vertraten die Religiösen Sozialisten ein dem Proletariat zugewandtes Volkskirchenkonzept: Die proletariatsoffene Volkskirche. Entflechtung der Kirche aus den Schichten des Besitzes und der Bildung, Demokratisierung, Parlamentarisierung, Bejahung des Klassenkampfes des Proletariats waren ihre Forderungen. Inspiriert vor allem durch die Schweizer Religiös-Sozialen, sahen sie ein wesentliches Defizit der vergangenen Obrigkeitskirche im Mangel an „volkskirchlicher Verantwortung gerade gegenüber dem Proletariat“⁴¹³ Eine Gruppe, die solche Forderungen vertrat, waren die „Werkleute Gottes“. Ausdrücklich wurde die neue Zeit begrüßt und für eine

⁴⁰⁸ EZA 1/ A3/ 42, Notiz vom 23.11.1918. Mitglieder: Kahl, Everling, Prof. Dunkmann, Fabricius und Hinderer.

⁴⁰⁹ EZA 1/ A3/ 42, Notiz vom 23.11.1918. Mitglieder: Senatspräsident Berner, Konsistorialrat Holl, Spiero, Axenfeld, Dross, Dunkmann, Fischer, Heydt, Irmer, Krämer, Pauli und Schneider.

⁴¹⁰ EZA 1/ A3/ 42, Notiz vom 23.11.1918. Zu diesem Ausschuss gehörten V. Hegel, Hofprediger Döhring, Bötticher, Gräber, von der Heydt, Holstein, Irmer, Mahling, Moldänke, Patuschka, Schneemelcher, Warneck, Schlemmer, Ulrich, Schröder, F.J. Schmidt, Lüttgert, Händler, Kunst u. a.) Vgl. auch: G. Mehnert, Evangelische Kirche und Politik 1917-1919, S. 121ff.

⁴¹¹ EZA 1/ A3/ 42, Notiz vom 23.11.1918.

⁴¹² G. Mehnert, Evangelische Kirche und Politik 1917-1919, S. 121ff.

Zusammenarbeit mit den neuen Machthabern freudige Bereitschaft signalisiert. Die Erlösung aus den Ketten der „alten eingerosteten ... unvolkstümlichen Pastoren- und Behördenkirche“ wird als Ruf Christi in jener Stunde aufgefasst. Ein „Freier Volkskirchenrat“ stellte einen Katalog von Forderungen auf, dessen „Freiheitliches Wahlsystem auf Volksherrschaftsgrundlage“ vor allem gegen die kirchlichen Verwaltungseinrichtungen gerichtet waren. Neben strukturellen Reformen wurden auch Forderungen nach Erneuerung des Gottesdienstes, des Religionsunterrichts, der Ausbildung, der Beteiligung von Frauen (Frauengeistliche) erhoben. Zusammengefasst wurde die Botschaft in dem Satz: „Überall Ausgestaltung des reinen Jesussozialismus.“⁴¹⁴

Der Wegfall des Summepiskopats, die unübersichtliche politische Situation, aber auch das Vakuum, in das religiöse Gruppen und Kräfte von der Basis her einzuströmen suchten, veranlasste auch die Kirche in Preußen zu einer sehr schnellen Reaktion. So berief am 15. November der Evangelische Oberkirchenrat und der Generalsynodalvorstand in Berlin aus allen kirchlichen Lagern und Vereinen einen Vertrauensmännerrat⁴¹⁵. Bereits im Heft 24 des Allgemeinen Kirchenblattes für das evangelische Deutschland vom 23.11.1918 wurden die Ziele und Aufgaben des Vertrauensmännerrates in einer Ansprache des Evangelischen Oberkirchenrates und des Generalsynodalvorstandes an die evangelischen Gemeinden erläutert. Unter Vorbehalt der Zuständigkeiten einer künftig zusammentretenden Generalsynode sollte er zunächst den Fortbestand des kirchlichen Gemeindelebens sichern. Weiterhin war geplant, dass der Vertrauensmännerrat das Recht der Kirche und ihrer Diener nach außen vertrete. Schließlich wurde dem Vertrauensmännerrat die Aufgabe zugedacht, die Zukunft der Kirche mit Umsicht vorzubereiten. Man hätte zu diesem Zweck in Preußen auch die Generalsynode einberufen, aber der Evangelische Oberkirchenrat und der Generalsynodalvorstand befanden sich in einem Dilemma: Das Recht zur Einberufung der Generalsynode hatte der Summepiscopus. Gleichzeitig hatte er das Recht, dreißig Mitglieder der Synode zu benennen. Nach der Abdankung des Kaisers war niemand vorhanden, der diese Rechte ausüben konnte. Der Evangelische Oberkirchenrat und der Generalsynodalvorstand konnten sich andererseits auch nicht dazu durchringen, diese Rechte für den Evangelischen Oberkirchenrat oder den Generalsynodalvorstand oder für beide einfach zu beanspruchen.

⁴¹³ K. Meier, *Volkskirche 1918-1945. Ekklesiologie und Zeitgeschichte*, (Theologische Existenz heute, Nr. 213) München 1982, S. 19f.

⁴¹⁴ Friedrich, Herpel, Schultheiß, Roth, *Überall Ausgestaltung des reinen Jesussozialismus*, in: *Christliche Welt*, Jg. 32, Nr. 50/51, 12. Dez. 1918, Sp. 488f. zit. nach: M. Greschat, *Protestantismus im Revolutionsjahr*, S. 152, 153.

⁴¹⁵ Zu diesem Abschnitt vgl. auch: G. Köhler, *Die Auswirkungen der Novemberrevolution*, S. 38ff.

Geschäftsführer dieses 48 Mitglieder zählenden Organs wurde Otto Dibelius.⁴¹⁶ Das Amt wurde ihm vom geistlichen Vizepräsidenten des Evangelischen Oberkirchenrates Lahusen⁴¹⁷ am 30. November angetragen.⁴¹⁸ Es bestand eine personelle Verknüpfung mit dem „Berliner Volkskirchendienst 1918“ durch Mahling und Spiecker⁴¹⁹. Auch G. Traub⁴²⁰, der seine geistlichen Rechte wegen seines Engagements für den pantheistisch denkenden Pfarrer Jatho verloren hatte, gehörte, nachdem er rehabilitiert worden war, diesem Gremium an.⁴²¹ Auf einer ersten Sitzung am 29. und 30. November 1918 fand zunächst eine Ergänzung der Teilnehmer „aus weiteren Teilen der Landeskirche und auch eine Heranziehung von kirchlich interessierten und bewährten Frauen“⁴²² statt. Sodann wurde eine gemeinsame Erklärung vom Evangelischen Oberkirchenrat, Generalsynodal-Vorstand, die ebenfalls Mitglieder des Vertrauensmännerrates waren, und Vertrauensmännerrat verabschiedet, in der man sich gegen einseitige Maßnahmen des Staates zur Durchsetzung der Trennung von Staat und Kirche aussprach.⁴²³ Insbesondere mahnte die Erklärung den gesetzlichen Weg an und verwahrte sich gegen Verfügungen einer vorläufigen Regierung und forderte schließlich, Versuche zur vorgängigen Verständigung zu unternehmen, bevor einschneidende Veränderungen vorgenommen werden.

⁴¹⁶ Verzeichnis der Mitglieder des Vertrauensrates in: Allgemeines Kirchenblatt für das evangelische Deutschland, 68. Jg., Stuttgart 1919, S. 37ff. Zu O. Dibelius' Rolle, siehe: R. Stupperich, Otto Dibelius. Ein evangelischer Bischof im Umbruch der Zeiten, Göttingen 1989, S. 79-91 und Hartmut Fritz, Otto Dibelius: Ein Kirchenmann in der Zeit zwischen Monarchie und Diktatur, Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte: Reihe B, Darstellungen; Bd. 27, Göttingen 1998, S. 23ff.

⁴¹⁷ Christoph Friedrich Lahusen (1851 -1927) studierte in Berlin, Tübingen und Bonn. Er war Pfarrer in Mettmann, Hamm in Westfalen und 13 Jahre in Bremen, seiner Heimatstadt. 1899 wurde er Nachfolger von E. v. Dryander an der Dreifaltigkeitskirche in Berlin, 1902 trat er in das Brandenburger Konsistorium ein, bald darauf wurde er Oberkonsistorialrat im Evangelischen Oberkirchenrat. 1911 wurde er Generalsuperintendent von Berlin und von 1918 – 1921 geistlicher Vizepräsident des EOK. BBKL, Bd. IV, Sp. 994 – 996.

⁴¹⁸ R. Stupperich, Otto Dibelius, Göttingen 1989, S. 79.

⁴¹⁹ Hans Spiecker (1891 – 1968) studierte Theologie und Philologie, legte 1914 sein Staatsexamen ab und arbeitete ab 1919 als Gymnasiallehrer. In Essen war er Vorsitzender des christlich-sozialen Volksdienstes.

⁴²⁰ G. Dehn berichtet dazu: "D. Lahusen (Dehns Schwiegervater!) sagte mir damals: "Der Oberkirchenrat habe gemeint, man sei es diesem Manne schuldig, ihm wegen seiner im Krieg bewiesenen vorbildlichen patriotischen Haltung die Rechte des geistlichen Standes wiederzugeben". G. Dehn, Die alte Zeit. Die vorigen Jahre, Lebenserinnerungen, München 1962, s. 208f zit. nach: K. Hammer, Deutsche Kriegstheologie, S. 71.

⁴²¹ Traub war in der ersten Sitzung nach seinem Bericht „seltsam zu Mut“, tagte er doch über Maßnahmen zum Heil der Kirche unter Vorsitz des Geistlichen, der ihn vor sieben Jahren aus dem Pfarrstand geworfen hatte. "Aber in wirklicher Not hat man keine Zeit, viel zu überlegen, hier ist nur Hilfe am Platze. So sagte ich zu und kam nach Berlin." G. Traub, Erinnerungen, zit. nach: G. Köhler, Die Auswirkungen der Novemberrevolution, S. 39, Anm. 4. Traub selbst berichtete kurz und knapp: "1918: Wiedereinsetzung in die Rechte des geistlichen Standes ("infolge kaiserlicher Anregung"); Vertrauensrat Berlin; 1919: Abgeordneter der Deutschnationalen Volkspartei in der Weimarer Nationalversammlung; Gründung der Eisernen Blätter als Wochenzeitung; vorher seit 1914 als Flugblätter, Ende der Eisernen Blätter „infolge Eingreifens der Hitlerregierung“; 1920: 13. März, Beteiligung am „Kapp Unternehmen“, im Oktober desselben Jahres amnestiert; 1940: "In der ganzen Hitlerzeit wöchentliche Zusammenkünfte zwecks Widerstand gegen ihre antichristliche und politische Diktatur." (G. Traub, Erinnerungen, München o. J., S. 6f.).

⁴²² Allgemeines Kirchenblatt für das evangelische Deutschland, 68. Jg., Stuttgart 1919, S. 30.

⁴²³ Gemeinschaftliche Ansprache des Evangelischen Oberkirchenrates, des Generalsynodal-Vorstandes und der Vertrauensmänner an unsere Gemeinden und Verwahrung gegen Maßnahmen der derzeitigen Regierung zur einseitigen Durchführung des Programms der Trennung von Kirche und Staat, in: Allgemeines Kirchenblatt für das evangelische Deutschland, 68. Jg., Stuttgart 1919, S. 30ff.

Der Vertrauensmännerrat bildete vier Arbeitsausschüsse zu den Themen Trennung von Kirche und Staat, Verfassung, Unterricht und Öffentlichkeitsarbeit. Er war ein beratendes Organ, denn eine verfassungsmäßige Legitimation besaß er nicht. Er wirkte, wenn er wirkte, durch die Autorität seiner Mitglieder.⁴²⁴ Schon die Berufung des Vertrauensmännerrates durch den EOK und den Generalsynodalvorstand legt nahe, dass hier kein Organ geschaffen wurde, das durch weitgehende strukturelle und inhaltliche Forderungen die Gestalt der Kirche erheblich verändern sollte. Vielmehr war er ein Instrument, das als zeitweilige Konzession an die vielen spontanen Regungen in der Kirche gedacht war und vermittelnde Funktion zwischen der auf Beharrung und Rechtskontinuität bedachten Behördenkirche und den zum Teil recht grundsätzliche Erneuerungen fordernden Reformgruppen haben sollte. Dabei versuchte man den Schwung und den Impuls der Reformgruppen vor allem für eine Verteidigung der gesellschaftlichen Stellung der Kirche zu nutzen. Dafür war auch der Vorsitzende O. Dibelius ein Garant. Er verstand die Aufgabe des neuen Gremiums so: „Die neue Körperschaft soll ja auch nichts entscheiden, nicht „machen“ - sie soll nur vorbereiten, nur Waffen schmieden für den Kampf und Schädigungen der Kirche durch etwaige plötzliche Maßnahmen des Staates verhindern.“⁴²⁵

Die Blätter, die in zwangloser Folge über die Arbeit des Vertrauensmännerrates berichteten, sollen „Kundgebungen und Beschlüsse, die für den Kampf der Kirche gegen den Geist der Christusfeindschaft von Wichtigkeit sind, auf schnellstem und kürzestem Weg in die Gemeinden tragen.“ In der ersten Ausgabe dieser Blätter über die Arbeit des Gremiums wird „die Mobilmachung der Gemeindeglieder zur rechten Ausübung ihrer Wahlpflicht für die Nationalversammlung“ als erstes Ziel ins Auge gefasst. Zwar sagte auch der Vertrauensmännerrat: „Der Bau der Kirche wird erneuert werden müssen von Grund auf.“ Und Dibelius mahnte, dass „Das Neue, das kommen wird und kommen muß,... nur „von unten her“ nur aus dem Gesamtwillen der Kirche geboren werden <kann>.“⁴²⁶ Aber Vorschläge zu einer Verfassungsreform, neue Kompetenzen für die Synoden, Wahlverfahren machten weder der Vertrauensmännerrat noch Dibelius. Die Tendenz dieses Gremiums lag eindeutig in der Bewahrung der gesellschaftlichen Stellung der Kirche und in der weitgehendsten Bewahrung ihrer Struktur. Das wird auch deutlich, wenn man Dibelius' Briefe an Rade beachtet, in denen Dibelius versucht, Rade von seinen kirchenpolitischen Aktivitäten abzuhalten.

⁴²⁴ R. Stupperich, Otto Dibelius, S. 80.

⁴²⁵ O. Dibelius, Zum Geleit. Mitteilungen aus der Arbeit der Vertrauensmänner, Nr. 1, 17.12.1918, Sp. 1-3, zit. nach: M. Greschat, Protestantismus im Revolutionsjahr, S. 158.

⁴²⁶ O. Dibelius, Zum Geleit, zit. nach: M. Greschat, Protestantismus im Revolutionsjahr, S. 158, 156, 156, 158.

Rade hatte noch schneller als die evangelische Kirche in Preußen auf die neuen Verhältnisse reagiert. Schon am 14.11.1918 rief er in der 48./49. Nummer der „Christlichen Welt“ zur Gründung der „Volkskirchen-Räte“⁴²⁷ auf. Er reagierte damit auf die Ankündigung des Ministers für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung Adolf Hoffmann, die oben erwähnte Trennung von Kirche und Staat zum 1.4.1919 durchzuführen. In einem Artikel zu den Volkskirchenräten erläuterte er seinen Entschluss. Er wies alle endzeitlichen Stimmungen und Erwartungen, die manche in der gegenwärtigen Situation hegten, ab. Gerade in dieser Situation wollte Rade den Glauben an das Volk, aus der Quelle des Glaubens an Gott, als Lösung weitergeben. Als Beweis dieses Glaubens stellte Rade die Volkskirchenräte hin. Die Staatskirche sei dahin und keiner solle auf ihre Wiederherstellung rechnen. Jetzt sei die Zukunft wichtiger als die Vergangenheit. Rade traute dem Volk soviel Frömmigkeit zu, dass es die notwendigen Konsequenzen aus dem Zusammenbruch selber ziehen könne. Er mahnte, sich nicht an dem Begriff Volkskirchenrat zu stoßen. Entscheidend und wichtig sei ihm allein der Begriff der Volkskirche. Auf welchem Weg sich die Situation zur Volkskirche verdichte, sei ganz unwichtig, wenn es nur nicht der weltliche sei. Dass er mit seiner Wahl des Begriffs Volkskirchenräte allerdings an die politische Begrifflichkeit der linken Parteien und die z. T. spontan entstandenen revolutionären Gremien erinnerte, wird die die bürgerlichen Kräfte irritiert haben und die Wähler der Linken Parteien werden es unter Umständen als durchsichtige Anbiederung empfunden haben.

Rade setzte seine Hoffnung, reichsweit für die Sache der Volkskirche Partei zu ergreifen und initiativ zu werden, in die Konferenz deutscher evangelischer Arbeitsorganisationen, den Zusammenschluss der großen evangelischen Verbände und Vereine. Die Konferenz hielt er für die berufene Stelle, „dem deutschen Kirchenwesen volkskirchlichen Charakter zu erhalten oder zu schaffen.“⁴²⁸ Der Arbeitsausschuss deutscher evangelischer Arbeitsorganisationen verhielt sich gegenüber Rades Initiative zunächst sehr zurückhaltend. Anfang Dezember 1919 forderte er dann den Vorstand des Berliner Volkskirchendienstes auf, dem Arbeitsausschuss geschlossen beizutreten.⁴²⁹ Damit zeigte der Arbeitsausschuss, dass er insgesamt eine viel moderatere Linie im Sinne der alten Kirchenleitungen vertrat, als Rade gehofft hatte. Mit Datum vom 20.11.1918 wurden dann die „Grundlinien“ für die Volkskirchenräte nachge-

⁴²⁷ M. Rade, Bildung von Volkskirchen-Räten, in: Christliche Welt, Jg. 32, Nr. 48/49, 28.11.1918, Sp. 466. Zum folgenden Abschnitt über Rades Volkskirchenräte siehe auch: G. Köhler, Die Auswirkungen der Novemberrevolution, S. 63ff.

⁴²⁸ J.- Ch. Kaiser, Sozialer Protestantismus im 20. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Inneren Mission 1914 -1945, München 1989, S. 50.

⁴²⁹ J.- Ch. Kaiser, Sozialer Protestantismus, S. 51f.

reicht.⁴³⁰ Hauptforderung war die Einberufung einer deutschen Kirchenversammlung, die die Neuordnung durch die Trennung von Kirche und Staat in einer „anständig bemessenen Übergangsfrist“ mitbestimmen soll. Weiter sollte eine Reichssynode, die aus freien Wahlen, die allgemein, geheim und direkt sein sollten, hervorging, die „dauernde Grundlage unseres Verfassungslebens“⁴³¹ sein. Rade wollte eine im ganzen Reich einheitliche Verfassung, wobei die territorialen und konfessionellen Besonderheiten mit Ehrfurcht behandelt werden sollten. Die evangelische Kirche solle sich ihre Organe durch freie Wahl selbst schaffen. Neben der Gestaltung der neuen kirchlichen Verhältnisse war ein wichtiges Ziel, kirchenferne Menschen für die Kirche und den kirchlichen Neubau zu gewinnen.

In Nr. 50/51 der „Christlichen Welt“ wurden noch einmal der Aufruf zur Bildung von Volkskirchräten und Namen der Unterzeichner dieses Aufrufs abgedruckt, sowie „Richtlinien“ der Volkskirchräte veröffentlicht.⁴³² In zehn Punkten gab Rade Auskunft, wonach sich die Volkskirchenräte ausrichten sollten. Er verlangte „Ehrfurcht vor dem bisherigen Bestande der Kirche, aber keinen Respekt vor ihren Mängeln und keine Schonung ihrer Versäumnisse und Sünden.“ Der Neubau solle aber nicht Künstliches bewirken, nicht irgendetwas um jeden Preis erzielen. Eine Besonderheit der Volkskirchenräte solle nach Rade die Einbeziehung der Kirchenfernen sein. Er wolle mit denen zusammenarbeiten, die für die Zukunft der Kirche eintreten. Dann dürfe die Organisation kein Selbstzweck sein, sondern der beste Weg zur Erreichung der Ziele solle gegangen werden. Er wollte die Organisation nach allen Seiten offen halten und auch mit Freien Gemeinden, Sondergemeinden und Katholiken zusammenarbeiten, um eine Volkskirche zu bekommen.⁴³³

Mit Datum vom 9.12.1918 folgten schließlich die „Ziellinien“ der Volkskirchenräte.⁴³⁴ Darin trat Rade für eine vom Staat unabhängige „Freie Evangelische Volkskirche“ ein, „die Rechtsnachfolgerin der bisherigen Landeskirche“⁴³⁵ werden sollte. Sie sollte den konfessionellen, geschichtlichen und völkischen Mannigfaltigkeiten breiten Raum einräumen. Zum zukünftigen Verhältnis von Staat und Kirche führte Rade aus, dass die Parteien die Bedeutung der Religion beachten sollten, besonders die sozialdemokratische Partei und die demokratische Partei. Der Religionsunterricht und das Theologiestudium sollten so organisiert bleiben, wie bisher. In einem begleitenden Artikel drückte Rade die Hoffnung aus, dass „jetzt oder nie ...

⁴³⁰ Zum Folgenden vgl.: M. Rade, Grundlinien für die Volkskirchen-Räte, in: Christliche Welt, Jg. 32, Nr. 48/49, 28.11.1918, Sp. 466.

⁴³¹ M. Rade, Grundlinien, Sp. 466.

⁴³² Zum Folgenden vgl.: M. Rade, Richtlinien für die Volkskirchen-Räte, in: Christliche Welt, Jg. 32, Nr. 50/51, 12.12.1918, Sp. 491f.

⁴³³ M. Rade, Richtlinien, Sp. 491f.

⁴³⁴ Zum Folgenden vgl.: M. Rade, Ziellinien für die Volkskirchen-Räte, in: Christliche Welt, Jg. 32, Nr. 52, 26.12.1918, Sp. 497-501.

die Pastorenkirche der Laienkirche, die Konsistorialkirche der Gemeindekirche“ weichen möge. Ebenso hoffte Rade auf das Fallen der Schranke zwischen Sekten und Kirche und auf eine neue Öffnung für die Kirchenfernen. Kirche solle „Keine charakterlose Union, kein Religionsgemenge“, sondern „ein großer Rahmen“ sein, „innerhalb dessen religiöses Leben der mannigfaltigsten Art Raum hat, je bewußter, treuer, imponierender desto besser.“⁴³⁶

Die Forderung nach der Einrichtung von Volkskirchen-Räten „aus allen Ständen“ erhob auch A. v. Bröcker⁴³⁷. Aber seine Vorstellungen und Absichten, die er damit verband, bleiben in vielen Punkten profillos. Sie lesen sich wie ein Wunschkatalog, der ebenso gut 10 Jahre früher oder später verfasst sein könnte. Dass die Gottesdienste verständlich, die Liturgie frischer, die Gebete einfach und erhaben sein sollten, wurde der geschichtlichen Stunde kaum gerecht. Seine liberale Grundeinstellung äußerte sich noch am Klarsten in seiner Forderung nach Synoden aller Ebenen, die „wahrhaft christliche und kirchliche Volksvertretungen werden.“ Ob damit auch geänderte Wahlverfahren intendiert waren, ließ er offen. Außerdem stellte er den Gebrauch des Apostolikums im Gottesdienst zur Disposition, da es „sich nicht als Einigungsband der evangelischen Gemeindeglieder“⁴³⁸ erwiesen habe.

Dies waren die Kontexte und Rahmenbedingungen, in denen Titius seine Aktivitäten entfaltete. Am 18. November entstand aus einer Versammlung der reformierten und lutherischen Kirchenvorstände in Göttingen unter Titius' Leitung der „Volksbund für evangelisch-kirchliches Leben“, auch kurz „Volkskirchenbund“ genannt.⁴³⁹ An dieser Versammlung in der Jakobi-Kirche nahmen ca. 1200 Menschen teil.⁴⁴⁰ Schon am nächsten Tag schrieb Titius an den Präsidenten des Evangelischen Oberkirchenrates in Berlin, Voigts, und bat ihn um Unterstützung für seine Gründung.⁴⁴¹ In seinem Brief gibt Titius zunächst eine Lagebeurteilung. Nach den Äußerungen des Rates der Volksbeauftragten und der neuen Regierung, nach der Beauftragung von Adolf Hoffmann mit der Aufgabe, Kirche und Staat zu trennen, war für Titius die

⁴³⁵ M. Rade, Ziellinien, Sp. 497-501.

⁴³⁶ M. Rade, Freie evangelische Volkskirche - jetzt oder nie!, in: Christliche Welt, Jg. 32, Nr. 52, 26.12.1918, Sp. 497-501.

⁴³⁷ Theodor Paul Oskar Arthur Bröcker (1846 – 1915) studierte Theologie in Breslau und Berlin. Er war zunächst Divisionspfarrer der 6. Division in Chalon s./ Marne, danach in Verdun. 1873 wird er zur 9. Division nach Schleswig versetzt. 10 Jahre später wird er zum Pastor an der Hauptkirche St. Jacobi gewählt, 1887 wird er dort Hauptpastor. Vgl. BBKL, Bd. XVI, 1999, Sp. 231 – 245.

⁴³⁸ A. von Bröcker in: Christliche Welt, 32. Jg., Nr. 50/51, 12.12. 1918, Sp. 487f.

⁴³⁹ D. Bormuth, Die Deutschen Evangelischen Kirchentage in der Weimarer Republik, Konfession und Gesellschaft, Bd.41, Stuttgart 2007, S. 99.

⁴⁴⁰ Vgl. Christliche Welt, Jg. 32, Sp. 466f und Sp. 485f. Schneider, Kirchliche Zeittage, in: Kirchliches Jahrbuch, Bd. 46, Berlin 1919, S. 324.

⁴⁴¹ J. Kaftan hat diesen Brief in Berlin überbracht und in einem Begleitschreiben Titius als einen der Männer beschrieben, "die, wenn sie sich einer Sache annehmen, rastlos dafür tätig sind und keine Mühe scheuen", auch "auf dem Gebiet sozialer Fürsorge manches, was bleibenden Bestand gewonnen" hat, getan habe. Außerdem schildert Kaftan Titius als klugen und überlegten Mann mit großen organisatorischen Fähigkeiten. Siehe G. Köhler, Die Auswirkungen der Novemberrevolution, S. 69.

Marschrichtung der nächsten Jahre klar: „Trennung der Kirche von Staat und von der Schule.“⁴⁴² Titius befürchtete sogar, dass das preußische Ministerium⁴⁴³ noch vor dem Zusammentritt der Nationalversammlung die bestehende Ordnung aufheben werde, um vollendete Tatsachen zu schaffen.

Dass Titius zu diesem Zeitpunkt diese Befürchtungen hegte, ist nicht abwegig. Die Ziele und Absichten des USPD-Politikers waren sicher hinlänglich bekannt, und die Tatsache seiner Ernennung zum Kultusminister und die ersten an die Öffentlichkeit dringenden Nachrichten ließen in dieser unübersichtlichen Lage Schlimmes befürchten. Die Einstellung aller Zahlungen des Staates an die Kirche hätte schwere Änderungen der Kirche zur Folge gehabt. Die Infragestellung der materiellen Sicherheit löste nach den ersten Ankündigungen des neuen Ministeriums gleichsam einen Schock in der Pfarrerschaft aus, die auch in der Folgezeit die neue politische Ordnung mindestens mit Misstrauen begleitete.

Titius widmete sich in seinen Aktivitäten den Problemen, die durch den Wegfall der staatskirchlichen Ordnung im Begriffe waren geschaffen zu werden. Immerhin hielt auch er durch die Absichten der neuen politischen Macht ein rasches Handeln für nötig. In seinem Brief berichtete Titius von der Gründung des Volkskirchenbundes am Vortage in Göttingen und davon, dass er den Vorsitz dieses Bundes innehabe. Am folgenden Tag sollte die Notwendigkeit des Bundes und seine Prinzipien allgemeinverständlich erläutert werden. Der evangelische Preßverband sollte in Kürze von der Gründung im ganzen Reich berichten, um zu analogen Gründungen anzuregen. Sodann gab Titius Voigts Auskunft über die Ziele des Bundes: „1) Vertretung des christlichen Glaubens im öffentlichen Leben, insbesondere Überleitung der bestehenden Zustände in staatsfreie Kirchen ohne Gefährdung der kirchlichen Lebensinteressen. 2) der neuen Lage angepaßte Gestaltung der kirchlichen Organisation und Pflege des kirchlichen Lebens. 3) öffentliche Mission an den der Kirche Entfremdeten.“⁴⁴⁴ Titius betonte gegenüber Voigts, dass schnelles Handeln notwendig sei, damit noch vor der Wahl zur Nationalversammlung die Kandidatenbefragung hinsichtlich ihrer Einstellung gegenüber der Kirche erfolgen könne. Nach Titius Vorstellungen sollten die Untergruppen des Volkskirchenbundes den Grenzen der Wahlkreise angepasst werden, damit allen Bewerbern um ein Mandat eine Untergruppe des Volkskirchenbundes gegenüberstehe. Vor oder gleichzeitig mit der Nationalversammlung sollte eine Delegiertenversammlung des Volkskirchenbundes tagen, die die Forderungen an die Nationalversammlung formulieren sollte.

⁴⁴² Brief Titius an Voigts vom 19.11.1918, in: EZA, Gen. 11/27/1 E. O. 1. 3708.

⁴⁴³ Titius meint hier sicher das preußische Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung.

⁴⁴⁴ Brief Titius an Voigts vom 19.11.1918.

Zur Organisation des Bundes hielt es Titius für wichtig, dass er den Charakter eines Laienbundes trage. Die Pastoren sollten sich darum bei der Besetzung von Ämtern stark zurückhalten. Jeder konfirmierte Christ beiderlei Geschlechts konnte nach Titius vollberechtigtes Mitglied werden. Ein fester Mitgliedsbeitrag wurde nicht vorgesehen, denn alles komme darauf an, möglichst große Zahlen der in den Volkskirchenbünden Organisierten zu erreichen. Titius kündigte an, dass er sofort den Eintritt der großen Evangelischen Vereine und „vor allem aber sämtliche(r) Kirchenvorstände“⁴⁴⁵ einleiten wolle. Abschließend bat Titius Voigts um Unterstützung bei der Bildung von Ortsgruppen.

Voigts lehnte die erbetene Unterstützung freilich ab, was kaum verwundert, wenn Voigts schon den frei von allen spontanen, oder gar subversiven oder revolutionären Tendenzen und aus honorigen und anerkannten Persönlichkeiten bestehenden Vertrauensmännerrat für eine „revolutionäres Gebilde“⁴⁴⁶ hielt und sich in der Zusammenarbeit äußerst spröde zeigte. Die Intentionen des Volkskirchenbundes sah er daher im Evangelischen Gemeindetag abgedeckt. So bewertete er den Volkskirchenbund als eine Gefahr für die Einheit, die lediglich Kräfte zersplittere.⁴⁴⁷

Eine Woche später, am 25.11.1918, wandte sich Titius an seinen Kollegen R. Seeberg in Berlin. Er meinte, bei den Berliner Reaktionen auf die neuen Verhältnisse sei ein wichtiger Punkt übersehen, nämlich die Frage, wie die Vorstellungen der kirchlichen Kreise über eine Neufassung des Verhältnisses zum Staat in „eine politisch verwertbare kirchenpolitische Organisation“ überführt werden könne.⁴⁴⁸ Titius nannte seine Gründung des Volkskirchenbundes als Beispiel für eine politisch verwertbare Form. Als Ziele des Bundes führte er an „1. Vertretung des evangelischen Christentums im öffentlichen Leben, insbesondere Überleitung der bestehenden in staatsfreie Kirchen ohne Gefährdung des kirchlichen Lebens. 2. Ausgestaltung der Kirchen zu wahren Volkskirchen und Pflege des kirchlichen Lebens. 3. Bekämpfung der Kirchenfeindschaft und öffentliche Mission an den Entfremdeten. Er betonte, wie schon im Brief an Voigts, für wie wichtig er es hielt, dass die Kandidaten für die Nationalversammlung schon vor der Wahl befragt werden könnten, ob sie einen wohlwollenden Standpunkt in der Frage Trennung von Kirche und Staat einnehmen wollten.

Zugleich schlug er erneut eine Delegiertenversammlung vor, die an die Nationalversammlung entsprechende Wünsche herantragen sollte. Er unterstrich auch in diesem Brief den Charakter

⁴⁴⁵ ebd.

⁴⁴⁶ O. Dibelius, Ein Christ ist immer im Dienst, Stuttgart 1961, S. 130f. zit. nach: M. Greschat, Protestantismus im Revolutionsjahr, S. 45.

⁴⁴⁷ Brief Titius an Voigts vom 19.11.1918.

⁴⁴⁸ Brief Titius an R. Seeberg vom 25.11.1918, in: Nachlass R. Seeberg (Bundesarchiv Koblenz, NL 52, Aktenband 121, Blatt 33).

des Laienbundes und die demokratischen Grundsätze. Zusätzlich berichtete er von der Methode in der Werbearbeit des Bundes. Danach sollten die inzwischen über 1000 Mitglieder (eine Woche nach der Gründung!) nach sozialer Schichtung zur Werbung veranlasst werden. Titius versprach sich davon an Kreise heranzukommen, die sich sonst nicht erreichen ließen. Abschließend bat er Seeberg, sich im Zentralvorstand für Innere Mission dafür einzusetzen, dass die „einsetzende Bewegung in die politisch allein wirksame Form“⁴⁴⁹ überführt werden könne.

Am 12. Dezember 1918 erschien dann ein kurzer Artikel von Titius mit der Überschrift „Volkskirchenbund“ in der „Christlichen Welt“⁴⁵⁰. Auch hier nannte Titius seine beiden Hauptforderungen, nämlich die Befragung der Kandidaten für die Nationalversammlung hinsichtlich ihrer Einstellung zur Kirche und zum andern die Einberufung einer Delegiertenversammlung, die kirchliche Forderungen an die Nationalversammlung richten soll. Die vorhandene kirchliche und Vereinsorganisation solle möglichst schnell in eine „politisch verwertbare kirchenpolitische Organisation“ transponiert werden, um entsprechende politische Einflussmöglichkeiten wahrnehmen zu können. Aus diesen Überlegungen heraus habe man den „Volkskirchenbund“ gegründet. Die Aufgaben des Volkskirchenbundes definierte Titius gleichlautend mit den Formulierungen aus dem Brief an Seeberg. Titius berichtete auch hier, dass jeder konfirmierte Christ Mitglied werden könne, auf diese Weise „die demokratischen Grundsätze überbietend“. Einen besonderen Appell verband Titius mit diesem Bericht von seinen Aktivitäten nicht. Er berichtete diese Dinge vielmehr, weil sie „vielleicht manchen zum Nachdenken über den in seinen Verhältnissen besten Weg anregen können.“⁴⁵¹ In der Folgezeit kam es in vielen Teilen Deutschland zu ähnlichen Gründungen, die auch vergleichbare Absichten verfolgten.⁴⁵² Im April 1919 schlossen sich die verschiedenen Vereine unter dem Namen „Deutscher Volkskirchenbund“ unter Titius’ Vorsitz zusammen.

Geben Titius’ Briefe und sein kurzer Artikel in der „Christlichen Welt“, die in den aufregenden Tagen der Revolution geschrieben wurden und eine ganz direkte Reaktion auf diese Ereignisse darstellen, Aufschluss darüber, wie Titius den Einfluss der Kirche politisch umzusetzen gedenkt, so zeigt ein kurzer Text, der nur wenig später geschrieben wurde, welche Organisationsform der protestantischen Kirchen Titius für erstrebenswert hielt.

⁴⁴⁹ ebd., Blatt 33

⁴⁵⁰ A. Titius, Volkskirchenbund, in: Christliche Welt, 32. Jg., 1918, Sp. 487.

⁴⁵¹ ebd., Sp. 487.

⁴⁵² Volkskirchliche Vereinigung in Marburg, Evangelischer Volksbund für Ostpreußen, Schutzverband der Kirchen in Pommern, Volkskirchlicher Laienbund für Sachsen, Evangelischer Treubund in Mecklenburg, Evangelischer Kirchenbund in Westfalen, Evangelischer Volksbund in Württemberg, Deutsch-evangelische Volksvereinigung Frankfurt a. M., Volkskirchlicher Arbeitsverband Berlin. Vgl. dazu und zum Folgenden: RGG, 2. Aufl.,

5.3. Titius' Gedanken über die kirchliche Neuorganisation nach den Wirren der Revolution

In einem Aufsatz, den er im Januar 1919 schrieb und der in dem Band „Revolution und Kirche“ abgedruckt ist, beschäftigte sich Titius mit den Folgen der politischen Veränderungen für die Kirche.⁴⁵³ Zugleich zeigte er in groben Umrissen auf, was seiner Meinung nach an Neugestaltung in dieser Situation sinnvoll und notwendig war.

Zunächst analysierte er die Auswirkungen des Zusammenbruchs des Summepiskopats auf die protestantischen Kirchen. Er stellte klar, dass das alte Verhältnis von Staat und Kirche nicht wieder hergestellt werden könne, dass diese Wiederherstellung in seinen Augen aber auch nicht wünschenswert sei. Damit musste seiner Meinung nach aber insgesamt von der Vorstellung Abschied genommen werden, dass die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten staatlicherseits betrieben werde. Denn Titius ging davon aus, dass unter demokratischen Bedingungen durch wechselnde Parteimehrheiten die Kirchen in den Parteienstreit einbezogen würden, was aber niemand wünschen könne.

Eine andere wichtige Veränderung sah Titius darin, dass mit dem Fortfall des Summepiskopats in Preußen die aus der Familientradition des preußischen Königshauses stammende kirchliche Unionspolitik ein für alle mal ein Ende gefunden habe. Damit seien auch die Vorbehalte der lutherischen Landeskirchen gegen das preußische Übergewicht ebenfalls gegenstandslos geworden. Der Fortfall des Staatskirchentums wirke zusätzlich in Richtung Einigung dadurch, dass die Landeskirchen genötigt seien, sich synodale Verfassungen zu geben. Auf diese Synoden und Kirchenleitungen könnten aber die großen evangelischen Vereine einen größeren Einfluss haben, als bisher, was ebenfalls in Richtung Einigung wirken würde. Titius ging davon aus, dass die Auseinandersetzungen mit den in ganz Deutschland einheitlich auftretenden Parteien und ihren weltanschaulichen Programmen, ebenfalls das Bedürfnis nach einer einheitlichen, geschlossenen Vertretung der protestantischen Interessen verstärken werde.

Von dem Verlust der Privilegien als Staatskirche und der Gleichstellung mit anderen Religionsgemeinschaften erwartete Titius eine Verstärkung des Wettbewerbs unter den religiösen Gemeinschaften. Zugleich sah er aber auch viele praktische Probleme, in denen ein Zusammenwirken mit anderen Gemeinschaften gegenüber der staatlichen Gesetzgebung anzustreben

Art. Volkskirchenbünde, Sp. 1664, Bd. 5, Tübingen 1931. Vgl. auch: J. Jacke, Kirche zwischen Monarchie und Republik. Der preussische Protestantismus nach dem Zusammenbruch von 1918, Hamburg 1976, S. 55f.

⁴⁵³ A. Titius, Über den Zusammenschluß der evangelischen Landeskirchen, in: F. Thimme (Hrsg.), Revolution und Kirche. Zur Verordnung des Kirchenwesens im deutschen Volksstaat, Berlin 1919. In diesem Sammelband nahmen Vertreter des liberal-sozialen Flügels des deutschen Protestantismus zur "Neuordnung des Kirchenwesens im deutschen Volksstaat" Stellung. Vgl. dazu: H. - W. Krumwiede, Evangelische Kirche und Theologie in der Weimarer Republik, S. 10.

sei. Gleichzeitig müsse ein neues Verhältnis zu den religiösen Gemeinschaften gefunden werden, die oft nur abschätzig als „Sekten“ bezeichnet würden. Denn diese „Sekten“ seien im angloamerikanischen Kulturbereich mächtige und einflussreiche Kirchen. Dass mit Blick auf den Katholizismus eine einheitliche Vertretung der protestantischen Interessen gefunden werden müsse, verstehe sich fast von selbst. Wie solle eine einheitliche Vertretung aussehen?

Im Prinzip sah Titius drei Möglichkeiten: eine deutsche protestantische Reichskirche, einen zwanglosen, unverbindlichen Meinungsaustausch der Kirchenleitungen, und einen Mittelweg zwischen diesen beiden Extremen. Der Gedanke einer Reichskirche habe natürlich etwas Verlockendes und könne sich nach seiner Auffassung sogar auf Luthers Schrift an den Adel deutscher Nation berufen. Andererseits haben nach Titius die geschichtlichen Sonderentwicklungen der deutschen Kirchen ein so starkes Eigengewicht, dass die Einrichtung einer Reichskirche auf gewaltige Hindernisse stoßen würde. Das wichtigste Argument war aber für Titius, dass zum Wesen des Protestantismus „die Einheitlichkeit der kirchlichen Rechtsbildung“ nicht gehöre. Darum sei eine Einheitlichkeit immer nur im Maße der geschichtlichen Notwendigkeiten anzustreben. In der gegenwärtigen Lage sah Titius aber keinerlei Veranlassung „zur Bildung eines den einzelnen deutschen Kirchen übergeordneten, Recht schaffenden kirchlichen Organs“. Titius kritisierte in diesem Zusammenhang das von Schmitz⁴⁵⁴ und Heim⁴⁵⁵ in „Licht und Leben“ vom 1. Dezember 1918 entworfene Modell, das dem Gedanken der Reichskirche in der gegenwärtigen Diskussion am nächsten komme. Titius kritisierte nicht nur den Wahlmodus der verschiedenen Hierarchiestufen, er merkte auch Kritik an deren Begriff der Kirchenmündigkeit an und warf Schmitz und Heim vor allem vor, dass sie die Einheitlichkeit der Kirche in einer einheitlichen Rechtsgestaltung statt in einer inneren Einheit suchten. Während der Gedanke einer Recht setzenden Reichskirche die Bedeutung der Rechtsbildung überbewerte, sei die zu geringe Einschätzung der Bedeutung der Rechtsbildung der Grundfehler des anderen Extrems, das den Gedanken einer Einheitlichkeit der deutschen Kirchen in zwanglosem und unverbindlichem Meinungsaustausch genügend repräsentiert sehe. Dieser Vorschlag habe allerdings einen großen Vorzug, nämlich die Möglichkeit, dass vom Geist Christi getriebene Persönlichkeiten frei von synodalen oder amtlichen Verpflichtungen mit ihren Anliegen auftreten könnten. Eine geordnete Geschäftsführung und die Herausbildung gleich bleibender Grundsätze sah Titius dadurch aber nicht gewährleistet.

⁴⁵⁴ Richard Schmitz (1858 – 1945), Stadtmissionar, Fabrikdirektor und Autor, der nie Theologie studierte, aber in der Ausbildung von Pfarrern mitwirkte und einer der produktivsten Autoren im Bund der Freien evangelischen Gemeinden. Art. Schmitz, Richard, in: BBKL, Bd. XXX, Nordhausen 2009, Sp. 1291ff.

⁴⁵⁵ Karl Heim (1874 – 1958) wuchs in pietistisch geprägten Pfarrhaus in Württemberg auf, ab 1907 Privatdozent für systematische Theologie in Halle, ab 1914 o. Professor in Münster/Westfalen, ab 1920 in Tübingen. Sein Lebensthema war die Beschäftigung mit der Naturwissenschaft. Art. Heim, Karl, in: BBKL, Bd. II, Hamm 1990, Sp. 661ff

Darum schlug er einen Mittelweg vor. Dabei ging er vom Kirchenausschuss aus, „der seine Lebensfähigkeit und seine kirchliche Bedeutsamkeit bereits erwiesen hat.“⁴⁵⁶ Die Vorzüge dieses Gremiums sah Titius in seiner Autorität und Sachlichkeit, so dass seine Beschlüsse sich in den protestantischen Kirchen in aller Regel durchsetzten, obwohl sie keine Rechtsverbindlichkeit besaßen.

Titius forderte, dass der Kirchenausschuss „aktionsfähiger“ werden müsse und dass die Vertrauensmänner des deutschen Protestantismus in ihm vertreten sein müssten. Beides sei im Zuge der Neuordnung der Verhältnisse zu verwirklichen. Damit sollte ein Organ gegeben sein, das eine geordnete Interessenvertretung der evangelischen Kirche gewährleiste, ohne in die Rechtsbildung der einzelnen Landeskirchen direkt einzugreifen. Der Kirchenausschuss sollte nach Titius durch ein Organ ähnlich der Eisenacher Konferenz ergänzt werden, die aber in Richtung der allgemeinen Kirchentage umgestaltet werden sollte. Dieser Kirchtag dürfte nach Titius aber nicht durch das synodale Element allein beherrscht werden, sondern sollte auch dem Element der evangelischen Vereine und dem Wirken von Einzelpersonlichkeiten Raum lassen. Eine gesetzgebende Funktion sollte nach Titius auch dieses Organ nicht besitzen. Auch seine Beschlüsse sollten sich allein Kraft seiner Autorität durchsetzen. Damit wäre ein Organ geschaffen, das den deutschen Protestantismus in der Öffentlichkeit würdig und zugkräftig darstellen könne.

Titius empfahl, dass dem Kirchentag das Recht eingeräumt werden solle, Vertreter in den Kirchenausschuss zu entsenden. Diese Lösung verdiene seiner Meinung nach den Vorzug vor der Alternative eines ständigen Kirchentagsausschusses, der allzu leicht mit dem Kirchenausschuss in Konflikt geraten könne. Weiter ging Titius davon aus, dass auch die großen evangelischen Arbeitsorganisationen in der Öffentlichkeit mit ihren Auffassungen auftreten würden, allein durch die Stimme ihres Gewissens gebunden. Er hoffte, dass diese Vereine einen gemeinsamen Aktionsausschuss bilden könnten, der einen ständigen, guten Kontakt zum Kirchenausschuss halte, um in Zeiten der Gefahr in gemeinsamer Schlachtordnung kämpfen zu können.

⁴⁵⁶ A. Titius, Zusammenschluß der evangelischen Landeskirchen, S. 219, 220.

5.4. Zusammenfassung: Die Arbeit des Volkskirchenbundes

Die von Rade und Titius initiierten Organisationen hatten eine Reihe von Gemeinsamkeiten. Rade nannte sie gar „desselben Geistes“ wie die seine.⁴⁵⁷ Tatsächlich wollten beide den Impuls, der durch die Umwälzungen im politischen Bereich durch das deutsche Volk ging, nutzen, um die Kirchen in ihrem Sinne zu erneuern. Ziel war die „wahre Volkskirche“. Wenn auch die von Titius wesentlich mitinitiierte Volkskirchenbewegung stärker an der Rechtskontinuität zu den alten Kirchen orientiert war, „so war doch ihr Bemühen, zu einer wirklichen „Volkskirche“ durchzustoßen, unverkennbar; und dies nicht nur in dem Sinne einer möglichst breiten Erfassung und Wiedergewinnung aller Schichten und Stände des deutschen Volkes für die christliche Botschaft, sondern eben gerade auch in dem des Neubaus der Kirche mit und durch das Volk.“⁴⁵⁸

Gemeinsam ist beiden, dass sie das demokratische Prinzip bei der Wahl der Kirchenorgane zum Zuge kommen lassen wollen, und zwar in einer Form, die gewährleistet, dass die Minderheiten bis in die höchsten Leitungsgremien vertreten sind. Beide gestehen den Frauen das kirchliche Wahlrecht zu. Titius bindet das Wahlrecht nicht mehr an ein bestimmtes Alter, sondern an die Bedingung, konfirmierter Christ zu sein. Ein markanter Zug ihrer Position ist die Forderung an die maßgebenden kirchlichen Stellen, sich für demokratische Grundsätze zu öffnen und diese für die Neugestaltung der Kirche einzusetzen und zur dauernden Einrichtung werden zu lassen. Rade bekannte sich Anfang 1919 öffentlich ausdrücklich zu demokratischen Grundsätzen: „Dies aber, die vollkommene Aneignung demokratischer Grundsätze, drängt sich meiner Einsicht und Gewissenhaftigkeit immer mehr auf. Sie wird mir immer mehr zur Existenzbedingung eines starken und umfassenden Christentums in unserem Volke⁴⁵⁹. Dabei muss man sich vor Augen halten, dass die Begriffe „Demokratie“ und „demokratisch“ in jener Zeit in den Augen des größten Teiles der kirchlichen Öffentlichkeit alles andere als positiv besetzte Begriffe waren⁴⁶⁰, erinnerten sie doch einerseits an eine Partei, die man allenfalls als Gegner zur Kenntnis nahm und an eine Regierungsform, die man nicht wollte. Diese Einstellung zur Demokratie, die vor dem Weltkrieg fast eine Selbstverständlichkeit war, hatte sich durch den Krieg kaum verändert und blieb die weit überwiegende Position. Unter den Pfarrern bestand gegen die „politisch-organisatorische Struktur der Demokratie ... eine

⁴⁵⁷ M. Rade, in: Christliche Welt, Nr. 50/51, 1918, zit. nach: G. Köhler, Die Auswirkungen der Novemberrevolution, S. 69.

⁴⁵⁸ K. Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932, Göttingen 1981, S. 64.

⁴⁵⁹ M. Rade, in CW, Nr. 5, 1919, zit. nach: J. Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, Stuttgart 1952, S. 266.

⁴⁶⁰ Vgl. K.-W. Dahm, Pfarrer und Politik, S. 70.

tiefe Abneigung“, die vor allem „in der Bindung an die überkommene Zusammengehörigkeit von Thron und Altar und weithin auch in der Überzeugung, daß das monarchische Gottesgnadentum die genuin christliche Staatsform sei“⁴⁶¹, ihre Ursachen hatte. Die Abneigung gegen die demokratische Weimarer Republik war daher ein wichtiger Zug der politischen Mentalität der Pfarrerschaft und vermutlich auch der weiteren kirchlichen Öffentlichkeit und hat eine permanente Distanz zur Republik verursacht, die schließlich zu ihrem Scheitern beigetragen hat.

Ohne behaupten zu wollen, dass Titius und Rade nun glühende Demokraten waren, die die demokratischen Prinzipien in Staat und Kirche auf allen Ebenen verwirklicht sehen wollten, also ein demokratisch-parlamentarisches System nach westlichen Muster ohne wenn und aber, muss man doch ihren Einsatz für die Einführung demokratischer Elemente als ein durchaus auffällige Besonderheit ansehen. In seiner Ansprache vor dem 26. Evangelisch-sozialen Kongress hatte sich Titius zur Machtbeteiligung der Massen ausdrücklich bekannt und meinte sie dann verantworten zu können, wenn die Massen sich verantwortlich für den Staat oder die gemeinsame Sache fühlten. Im Falle seines Volkskirchenbundes ist dieser Grundsatz in Titius Augen sicher verwirklicht. Bei Rade kann man einen ähnlichen Gedanken vermutlich voraussetzen. So zeigen beide, wie konsequent sie die Umbrüche des Weltkrieges verarbeitet haben und nun mit neuen Werten in Reformen umzusetzen suchten.

So suchten Titius und Rade ein neues, offeneres Verhältnis zu den anderen Konfessionen. Rade wollte gar eine einheitliche Kirche nur noch als Rahmen, in dem alle Konfessionen ihren Platz finden sollten. Beide wollten vor allem auch eine Öffnung der Kirche hin zu den der Kirche entfremdeten Arbeitermassen. Titius verwies mit besonderem Stolz auf die Tatsache der Mitarbeit sozialdemokratischer Arbeiter und Funktionäre.⁴⁶²

Aber es gibt auch Unterschiede. So erhält Titius' Programm einen zusätzlichen Schwerpunkt durch das Vorhaben, kirchenfeindliche Tendenzen in der gegenwärtigen Gesellschaft zu bekämpfen. Titius ging es auch um die Abwehr kirchenfeindlicher Übergriffe des Staates und eine politisch verwertbare Umsetzung der Interessen der Kirche. Rade sah diese Bedrohung des Bestandes der Kirche mit anderen Augen, weil ihm ein anderes Modell der zukünftigen Kirche vorschwebte: stärker an den Kirchenmitgliedern ausgerichtet, weniger behördlich geleitet, offener in Richtung auf andere Konfessionen und Sekten, unabhängiger vom Staat, deutlicher auf die Kirchenfernen zugehend als Titius dies wollte, eine freie Kirche, ohne da-

⁴⁶¹ ebd., S. 132.

⁴⁶² Ein Wirkung der Volkskirchenbünde "bis in die Sozialdemokratie hinein." bestätigt auch Scholder (K. Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934, Frankfurt a. M., Berlin, Wien .1977, S. 12). Wir groß die Zahlen wirklich waren, lässt sich leider nicht einschätzen.

mit das Modell annehmen zu wollen, das heute eine Freikirche ausmacht. Vielleicht ist der Unterschied im letzten Punkt zwischen Rade und Titius noch der Geringste.

Wegen dieses Unterschiedes wurden Titius' Bemühungen durch die Gründung des Volkskirchenbundes auch im Kirchlichen Jahrbuch lobend erwähnt und unter andere Aktivitäten eingereiht, die durch die Aufgaben „Schutz und Stärkung der evangelischen Kirche in den Wirren der Zeit, Sammlung aller, die auf dem Boden des Christentums stehen, unter Zurückstellen der Parteiunterschiede, Weckung der Gemeinden, Wahrung der kirchlichen Rechte gegenüber etwaigen Eingriffen des Staats, Pflege der Treue und Sammlung für die kommenden politischen Wahlen“⁴⁶³ beschrieben wurden. Diese Qualifizierung der Aktivitäten Titius' war natürlich viel zu eng und verkannte die Forderungen nach demokratischer Erneuerung und Offenheit für Außen- bzw. Fernstehende.

Vor allem aber unterscheiden sich Rade und Titius in der Vorgehensweise. Während Rade mit den Volkskirchenräten schon durch den Begriff seine Nähe zu Ideen der Revolution andeutete und mit dieser Organisation mit Blick auf die kirchlichen Entscheidungsgremien ein völlig neues Organ schaffte, ging Titius anders vor. Seine Gründung in Göttingen ging aus einem Zusammenschluss der reformierten und lutherischen Kirchenvorstände hervor. Damit knüpfte er nicht nur an bestehende Gremien an, sondern erleichterte auch dem normalen Gemeindeglied die Mitarbeit ungemein, da diese Arbeit das Gefühl der Kontinuität stärker zu gewähren schien, als die Gründung Rades. Zudem betonte Titius in der folgenden Zeit, dass seiner Meinung nach der Volkskirchenbund mit der Gemeinde identisch und nur aus organisatorischen Gründen zur Durchsetzung seiner politischen Interessen als Verein organisiert sein sollte. Damit entging Titius und sein Volkskirchenbund weitgehendst einer Kritik, die besonders an Rade geübt wurde. Dibelius äußerte sich über die Volkskirchenbewegung durchgehend positiv, nach dem er einmal ihren Charakter erkannt hatte.⁴⁶⁴

Kern der Kritik an Rade waren Bedenken, die in zwei Briefen von O. Dibelius an Rade vom Dezember 1918 deutlich wurden. Zum einen befürchtete Dibelius, dass Rade die Einheit der evangelischen Kirche gefährde, zum anderen, dass Rade mit seinen Absichten den historisch gewachsenen Rechtszusammenhang vernachlässige. Dibelius beschwor die „Rechtskontinuität“ und erteilte allen Versuchen „etwas ganz Neues zu schaffen“ eine Abfuhr. Er mahnte ein einheitliches Vorgehen an und warnte vor Zersplitterungen. Ihm kam es darauf an, „daß die Gemeinde die Trägerinnen des Neuen werden, nicht extra geschaffene Verbände und derglei-

⁴⁶³ J. Schneider, Kirchliche Zeitlage 1919, S. 324.

⁴⁶⁴ H. Fritz, Otto Dibelius: Ein Kirchenmann in der Zeit zwischen Monarchie und Diktatur, Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte: Reihe B, Darstellungen; Bd. 27, Göttingen 1998, S. 31f.

chen.⁴⁶⁵ In dem Schriftwechsel ging es auch um die Forderung, dass die alte Generalsynode nicht nur ein Wahlrecht beschließen, sondern auch die neue Verfassung der künftigen Kirche entwerfen und verabschieden solle. Dibelius bat Rade, sich mit dem hinter ihm stehenden Kreis dafür einzusetzen, dass die alte Generalsynode lediglich ein neues Wahlgesetz für eine kirchliche Landesversammlung beschließe, die Gestaltung und Verabschiedung der Verfassung aber nicht selbst in die Hand nehme.

In seinem Antwortschreiben betonte Rade, dass er gar nicht daran denke, die Einheit der Kirche zu gefährden. Er teilte auch nicht die Sorge seiner Kritiker um die Rechtskontinuität der Kirche, das werden, seiner Meinung nach „die Herren in Berlin“ schon machen. Was ihn umtreibe, sei das, was diese Herren, - gemeint ist hier der Evangelische Oberkirchenrat, der Generalsynodalvorstand und der Vertrauensmännerrat -, nicht von selber machten⁴⁶⁶. Dibelius betone zwar einerseits die Notwendigkeit von „neue(n) Werkzeuge(n) für die Arbeit an den großen kirchlichen Aufgaben der Gegenwart und Zukunft!“, warne aber andererseits vor eigenmächtiger Durchführung von Verfassungsänderungen ohne die verfassungsmäßigen Organe in die Entscheidungen einzubeziehen. Nötig sei die Wahrung der Einheit der Kirche und die Wahrung des Rechtszusammenhangs zwischen Altem und Neuem, um die Kirche „im Kampf mit einem kirchenfeindlichen Staat“⁴⁶⁷ vor dessen Eingriffen zu schützen.

Ähnlich äußerten sich Alfred Fischer, der Schriftleiter des Protestantenblattes und G. Traub als Geschäftsführer des Protestantenbundes. Fischer warnte davor, die Neuordnung durch freie Vereinigungen voranzutreiben. Vielmehr müsse man auf die vorhandenen geordneten Instanzen der Kirche zurückgreifen, um diese Neuordnung in die Wege zu leiten⁴⁶⁸. Zwar fasste der Protestantenverein am 27. November in Berlin Beschlüsse, die an die Absichten Rades und Titius' anklingen. So wurde ein geheimes, unmittelbares Wahlrecht für mündige Kirchenmitglieder beiderlei Geschlechts nach dem Grundsatz der Verhältniswahl gefordert. Andererseits wurde eine Neugestaltung „unter Wahrung überlieferten Rechtes und geschichtlich gewordener Sitte“ ganz stark in den Vordergrund gestellt⁴⁶⁹.

Traub gab Rade zu bedenken, die Bestrebungen zur Neuordnung nicht noch zu vermehren und verwies auf den vom Evangelischen Oberkirchenrat geschaffenen Vertrauensrat, indem seiner Meinung nach alle theologischen Richtungen gleichmäßig vertreten seien.⁴⁷⁰

⁴⁶⁵ R. Stupperich, Otto Dibelius, S. 84.

⁴⁶⁶ J. Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, Zitat S. 261, 262.

⁴⁶⁷ O. Dibelius, Volkskirchenräte, in: Mitteilungen aus der Arbeit der Vertrauensmänner Nr. 3, 1918, Sp. 1f. zit. nach: M. Greschat, Protestantismus im Revolutionsjahr, S. 63f.

⁴⁶⁸ J. Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, S. 261.

⁴⁶⁹ Protestantenblatt. Wochenschrift für den deutschen Protestantismus, 51 Jg., Nr. 51, 1918, S. 596.

⁴⁷⁰ J. Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, S. 261.

Auch die „Evangelische Kirchenzeitung“ und das „Deutsche Pfarrerblatt“ wandten sich gegen die Eigeninitiativen von neu geschaffenen Organen. Die Evangelische Kirchenzeitung hielt das Übergehen der verfassungsmäßigen Organe der Kirche durch eine aus allgemeinem Wahlrecht zustande gekommene Neuschöpfung für „Geschichtslosigkeit der Revolution“ und „Einführung des sozialdemokratischen Geistes oder besser dieser Geistlosigkeit in der Kirche“⁴⁷¹. Im „Deutschen Pfarrerblatt“ wurde die Befürchtung ausgesprochen, dass eine aus Urwahlen hervorgegangene Kirche nicht als Rechtsnachfolgerin der alten Kirche angesehen werden könnte und der Staat sich darum aus seinen Verpflichtungen gegenüber der Kirche zurückziehen könne⁴⁷². Sowohl Die „Evangelische Kirchenzeitung“ als auch das „Deutsche Pfarrerblatt“ forderten darum, dass die alte Generalsynode nicht nur ein Wahlrecht beschließen, sondern auch die neuen Verfassung der künftigen Kirche entwerfen und verabschieden sollte.⁴⁷³ In einer Schrift aus dem Jahr 1919 äußerte sich auch Dibelius kritisch zu den Volkskirchenräten: „Nur eines kann heute schon gesagt werden: der Weg zur neuen Kirche muß über die alte führen. Es geht nicht an, plötzlich etwas Neues aus der Erde stampfen zu wollen. Es geht nicht an, durch „Volkskirchenräte“ in den Gemeinden „von unten her“ eine neue Kirche aufbauen zu wollen.“ Nur die sorgfältige Wahrung des Rechtszusammenhanges zwischen der alten und der neuen Kirche bewahre die Kirche und ihren Besitz vor der Gefahr, im rechtsfreien Raum dem Zugriff des Staates ausgesetzt zu sein.⁴⁷⁴

Aber die Kritik an den Neubildungen und Vereinigungen, die nicht von den Kirchenleitungen inspiriert und kontrolliert wurden, trafen auch Titius. Th. Kaftan, der Titius und seiner politischen und theologischen Position nie besonders geneigt war, warnte zwar nachdrücklich vor der „Losung: möglichst das Bestehende aufrechterhalten!“, verglich aber andererseits die eigenständigen Aktivitäten des Volksbundes mit einem kirchlichen Nachmachen dessen, „was die taten, die unter Beiseiteschiebung des Reichstags eigene Regierungsorganisationen schufen.“

Bei genauerem Hinsehen werden die Kritiker Rades auch an Titius Vorstellungen keinen Gefallen gefunden haben. Unbestritten hat Titius gegenüber Rade den Vorteil, zumindest bei der Gründungsversammlung des Volkskirchenbundes bei den Göttinger Kirchenvorständen und

⁴⁷¹ Evangelische Kirchenzeitung. Organ der Vereinigung der Evangelisch-Lutherischen innerhalb der preußischen Landeskirche (konfessionelle Gruppe), 93. Jg., 1919, Nr. 8, Sp. 94.

⁴⁷² Deutsches Pfarrerblatt, 23. Jg., H. 1, 1919, S. 3.

⁴⁷³ Evangelische Kirchenzeitung, 93. Jg., 1919, Nr. 8, Sp. 94.

⁴⁷⁴ O. Dibelius, Die Trennung von Kirche und Staat, Berlin 1919, Zitat S. 18f. zit. nach: M. Greschat, Protestantismus im Revolutionsjahr, S. 177. Wenn R. Stupperich schreibt: "Die von Titius begründete Bewegung wollte der Kirchenleitung bei Verhandlungen mit dem Staat Rückhalt bieten und eine "Freie evangelische Volkskirche" vorbereiten", dann wird das reformerische, neue und von der Amtskirche sich befreiende Element des Volkskirchenbundes m. E. zu sehr vernachlässigt. Vgl. R. Stupperich, Otto Dibelius. Ein evangelischer Bischof im Umbruch der Zeiten, Göttingen 1989, S. 85, Anm. 215.

somit bei verfassungsmäßigen Organen der Kirche anzuknüpfen. Wie stark sich Titius an den vorgegeben Institutionen oder christlichen Vereinen orientierte, zeigt die Tatsache, dass er sofort nach seiner Gründung um Unterstützung bei Voigts und Seeberg nachsuchte. Er strebte hier also auch eine institutionelle Absicherung und Kontinuität seiner Aktivitäten an. Aber das Ausmaß der Mitbestimmung der Gemeindeglieder, wie Titius es vorsah, kann auf Seiten der Konservativen und Orthodoxen nur schwerste Bedenken hervorgerufen haben. Denn mit dieser Form der Beteiligung war dem Eindringen kirchenfremder und kirchenferner Einflüsse eine Schleuse geöffnet, die jene Kreise um keinen Preis geöffnet haben wollten. Hinter der Forderung nach Rechtskontinuität der Kirche und der Warnung vor der Gefährdung der Einheit der Kirche verbarg sich ja auch immer die Angst der konservativ-orthodoxen Kreise, ihre angestammte Rolle und Macht in der Kirche zu verlieren. Denn nicht völlig zu Unrecht sah man die kirchlichen Erneuerungsbestrebungen auch „stark mit kirchenpolitischen Tendenzen durchsetzt.“ Allerdings geht Kaftans Vorwurf, diese kirchenpolitische Richtung plane augenscheinlich, „die Nöte der Kirche zu benutzen, um die auf Auflösung der eigentlichen Kirche gerichteten Wünsche mit Hilfe der Massen durchzudrücken.“⁴⁷⁵ entschieden zu weit.

Dass der Volkskirchenbund im Zuge der Wahlen zur Nationalversammlung Aufklärungsarbeit über die Absichten der einzelnen Kandidaten mit Blick auf die Kirchenfrage betrieb, hat auf der anderen Seite sicher den Beifall dieser Kreise gefunden. Denn man muss annehmen, dass die Kandidaten sich eher wohlwollend in diesen Angelegenheiten äußerten, wenn sie nicht Gefahr laufen wollten, sich evangelischer Agitation ausgesetzt zu sehen. Angesichts der Mitgliederzahlen des Volkskirchenbundes von einer Million Mitgliedern⁴⁷⁶ und der Tatsache, dass die Protestanten insgesamt über Zweidrittel der Wählerschaft stellten, war man eher vorsichtig, es sei denn, man rechnete von vornherein nicht mit evangelisch - kirchlichen Wählerstimmen.

Kritisch stand man sicher Titius Vorschlag einer Delegiertenversammlung des Volkskirchenbundes gegenüber, der gleichzeitig mit der Nationalversammlung tagend, evangelische Forderungen an diese stellen sollte. Diese Delegiertenversammlung stünde zum einen in Konkurrenz zu bestehenden verfassungsmäßigen Organen der Kirche, zum anderen wäre ihr Mandat, für die evangelische Kirche zu sprechen, sicher sehr umstritten. Titius hat solche Probleme auf sich zukommen sehen. Daher war es ein sehr geschickter Schachzug, den Volkskirchenbund als Verein zu organisieren. So konnte er den demokratischen Grundsätzen im Staat tat-

⁴⁷⁵ Th. Kaftan, Die staatsfreie Volkskirche, S. 32-34, 37, zit. nach: M. Greschat, Protestantismus im Revolutionsjahr, S. 177f.

⁴⁷⁶ So berichtet die es "Recklinghäuser Allgemeine" und die "Bautzener Nachrichten" in einem Bericht über den Kirchentag im September 1919, in: EZA Bestand 1/ A3 / 60 und 61. Zur Zeit der Wahlen zur Nationalversammlung mag die Zahl noch etwas geringer gewesen sein.

sächlich entsprechen, kam andererseits nicht mit kirchenrechtlichen Bedenken in Konflikt, da es sich ja um einen rechtlichen Vorgang in einem Verein handelte. Folgerichtig konnte Titius mit dem Volkskirchenbund nur dadurch in der Öffentlichkeit Einfluss und Autorität gewinnen, wenn er tatsächlich durch große Mitgliederzahlen, wie er es in seinem Brief an Voigts als wichtig herausgestellt hatte, getragen würde.

Diese Massenmobilisierung ist zumindest zeitweise offensichtlich gelungen. Dass dann alle diese spontanen Bildungen, die fast durchgängig dem liberalen bzw. religiös-sozialistischen Teil des Protestantismus zuzurechnen waren, an der Basis der Kirche letztlich für die Reformierung der Kirche ohne nachhaltigen Einfluss blieben, hat mehrere Ursachen. Zum einen war die schlechte Verkehrs- und Kommunikationssituation seit Ausbruch der Revolution und in den ersten Monaten des Jahres 1919, aber auch die Verfügungsgewalt über Vervielfältigungsmöglichkeiten, Druckmaschinen und Papierkontingente eher ein Vorteil für die etablierten kirchlichen Vereine und vor allem die Behörden und Konsistorien. Zum anderen brachten die Versuche, die Erneuerung der Kirche durch Urwahlen voranzutreiben, nicht die gewünschten Ergebnisse. Die Wahlergebnisse zeitigten vielmehr hohe Gewinne für die der Republik distanziert bis feindlich gegenüberstehenden Kräfte der Beharrung, also der Kräfte, die wenig geneigt waren, wegen der politischen Umwälzungen auch Kirchenreformen voranzutreiben.⁴⁷⁷

Schließlich waren die juristischen Probleme der Überleitung der Kirche in staatsfreie Kirche tatsächlich so kompliziert, dass auf eine Mitarbeit der Kirchenbehörden mit ihren Fachleuten und Apparaten überhaupt nicht verzichtet werden konnte. Die Angst vor staatlichen Eingriffen, besonders nach den Erfahrungen mit dem Kultusminister Hoffmann, aber auch der Versuch der preußischen Demokraten, politisch auf die Verfassung der Kirche in Preußen einzuwirken, bewogen auch viele engagierte Laien, die Initiative der kirchenpolitischen Auseinandersetzungen eher den Behörden und Konsistorien bzw. den bestellten Organen zuzuschieben, die den Krieg und die Revolution einigermaßen unbeschadet hinter sich gebracht hatten, auch wenn man sich klar war, dass die republikfreundlichen Kräfte damit von Beginn an von wesentlichem Einfluss auf die Entwicklung ausgeschlossen waren.⁴⁷⁸

Erfolgreicher war der Volkskirchenbund in der Verteidigung der Stellung der Kirche gegen die Versuche, sie in eine unbedeutende gesellschaftliche Rolle hinabzudrücken. So haben etwa die konfessionellen Bünde und Massenpetitionen, insbesondere die Elternbünde, ein gewisse „Wirkmächtigkeit“ entfaltet, um zum Beispiel die Schulgesetze im Sinne der evangelischen Kirchen durchzusetzen. Daran hat der Volkskirchenbund mit seinem Initiator Titius an

⁴⁷⁷ K. Nowak, *Evangelische Kirche und Weimarer Republik*, S. 67.

der Spitze einen wichtigen Anteil.⁴⁷⁹ Es ist aber zu fragen, warum ein großer Teil der Massen, die sich spontan in der gesamten Volkskirchenbewegung fand, sich zwar gegen staatliche Eingriffe in die Kirche und für eine Sammlung der evangelischen Kräfte bei den politischen Wahlen engagieren ließ, nicht aber für eine demokratische Erneuerung der Kirche. Vermutlich haben sich doch jene eher konservativen Kreise, deren kirchliche Verwurzelung noch intensiver war, stärker in der Volkskirchenbewegung zusammengefunden, als jene, die Titius als kirchlich entfremdet bezeichnet und die vielleicht einen Mangel an Offenheit und innerkirchlicher Demokratie beklagen. Es hätte von diesen Entfremdeten auch ein hohes Maß Hoffnung und innerer Zustimmung zur Kirche bedurft, um sich hier zu engagieren. Denn die Kirche hatte in den Augen dieser Kreise durch die eben zurückliegenden Jahre ja nicht an Glaubwürdigkeit gewonnen. Für diese Kreise war eine positive Identifizierung nur schwer möglich. Von daher waren die Kräfte, die auf deutliche Reformen im Zuge des Umbaus der Kirche hinarbeiteten im Volkskirchenbund sicher nur schwach vertreten.

Die nachhaltigste Wirkung unter den Erneuerungsbestrebungen hat vermutlich dennoch der Volkskirchenbund erzielt. Auch Dibelius erkannte dessen Erfolg als „ohne Beispiel ... in der Geschichte des deutschen kirchlichen Lebens“⁴⁸⁰ an. Troeltsch sah die Schwäche der reformerischen Kräfte und hielt es darum in einem Memorandum vom 15. August 1919 für „erwägenswert, der Kirche eine demokratische Verfassung <staatlicherseits> aufzuerlegen, die ihr eine liberale Majorität sichere.“⁴⁸¹ Er sah aber auch die Gefahr der Niederlage der Liberalen bei Direktwahlen. Nach dem Kirchentag im September 1919 fanden seine Anregungen Unterstützung in der preußischen Landesversammlung bei Rade und Friedberg⁴⁸².

Titius selbst beschrieb rückblickend die Verteidigung der kirchlichen Rechte durch Einflussnahme auf die politischen Kräfte als das wesentliche Ziel der Volkskirchenbewegung.⁴⁸³ Um den kirchlichen Wünschen Nachdruck zu verleihen, habe man sich organisieren müssen. Als Ziele nannte er die Verhinderung der plötzlichen Trennung von Staat und Kirche und die Regelung dieser Frage durch die Nationalversammlung, die Befragung der Kandidaten für die Wahl zur Nationalversammlung nach ihrer Stellung zu kirchlichen Fragen und das zeitgleiche

⁴⁷⁸ ebd., S. 67f. Vgl. auch: H.-W. Krumwiede, Kirche und Theologie in der Weimarer Republik, S. 17.

⁴⁷⁹ Sophia Großkopf, Otto Dibelius und die Etablierung des Evangelischen Religionsunterrichts, Religionspädagogik im Diskurs, Nr. 5, Jena 2008, S. 106.

⁴⁸⁰ R. Stupperich, Otto Dibelius, S. 86.

⁴⁸¹ K. Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik, S. 65.

⁴⁸² Robert Friedberg (1851 – 1920) studierte von 1871 – 1874 Rechts- und Staatswissenschaften in Berlin, Heidelberg und Leipzig. Ab 1877 war er Privatdozent in Leipzig, 1885 wurde er dort a. o. Professor. 1894 erhielt er eine ordentliche Professur in Halle. Als Vertreter der Nationalliberalen war er Abgeordneter von 1886 – 1918 im Preußischen Landtag und von 1893 – 1898 im Reichstag. Nach der Novemberrevolution schloss er sich der Deutschen Demokratischen Partei an und führte die Fraktion im preußischen Landtag. Damit distanzierte er sich auch von seinem Schwager Gustav Stresemann.

Tagen von Nationalversammlung und Delegiertenversammlung der Deutschen Evangelischen Kirchen, um Forderungen an die Nationalversammlung zu stellen. Diese Ziele sind „im wesentlichen erreicht worden“. Die Tatsache, dass die Politiker auf die durch die Volkskirchenbewegung mobilisierte Öffentlichkeit Rücksicht nehmen mussten, zeigt, „daß die Volkskirchenbewegung, zumal als organisierte, selbstverständlich nur einen Faktor in der bisherigen Neugestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche neben anderen gebildet hat, aber ihre selbständige Bedeutung wird man nicht bestreiten können.“

Titius vergaß aber die anderen Aufgaben, die bei der Gründung der Volkskirchenbewegung angestrebt wurden, nicht. So erinnerte er in dem gleichen Aufsatz aus dem März 1920 an die „öffentliche Mission an den der Kirche Entfremdeten“ und die Bekämpfung kirchenfeindlicher und religionsfeindlicher Bestrebungen als verbleibende Aufgabe des Volkskirchenbundes.⁴⁸⁴ Der Volkskirchenbund hat allerdings nach den entscheidenden Weichenstellungen in der Weimarer Verfassung, die das Verhältnis von Staat und Kirche in ein ruhigeres Fahrwasser brachten, einen wichtigen Teil seiner ursprünglichen Funktion und damit auch seiner Bedeutung verloren. Ab dem Jahr 1920 ist von ihm kaum mehr die Rede. Ob es eine förmliche Auflösung gab oder ob sich der Volkskirchenbund mit anderen Aufgaben weiterhin beschäftigte, entzieht sich meiner Kenntnis.

5.5. Titius und die vorbereitenden Maßnahmen zur Neukonsolidierung der Kirche

Titius herausragendes Engagement in dieser Zeit des Um- und Aufbruchs führte dazu, dass er als führendes Mitglied des Volkskirchenbundes mit Vertretern anderer Organisationen und Gruppen, die sich um die Neugestaltung der kirchlichen Verhältnisse Gedanken machten, am 3. Januar 1919 in Elberfeld zu einer Versammlung gebeten wurde, die einen Kirchentag zur Klärung der Vorstellungen über die Zukunft der Kirche herbeiführen wollte. Die Hauptinitiatoren dieses Treffens, das die Kirchenleitungen misstrauisch verfolgten, waren die Münsteraner Professoren K. Heim und Schmitz, die als politisch Konservative der Gemeinschaftsbewegung nahe standen.⁴⁸⁵ Auch die Konferenz deutscher evangelischer Arbeitsorganisationen machte wenige Tage vor dem Treffen der Volkskirchenbewegung die kirchliche Lage zum Thema einer Verbandstagung in Elberfeld.⁴⁸⁶ In dieser Zeit empfahl seine Arbeit als Füh-

⁴⁸³ A. Titius, Zur Volkskirchenbewegung, in: Das evangelische Deutschland. Zentralorgan für die Einigungsbestrebungen im deutschen Protestantismus, 4. Jg., März 1920. S. 205.

⁴⁸⁴ A. Titius, Zur Volkskirchenbewegung, S. 209.

⁴⁸⁵ J.-Ch. Kaiser, Sozialer Protestantismus, S. 52.

⁴⁸⁶ ebd., S. 52ff.

rungsfigur des Volkskirchenbundes Titius als Mitarbeiter an einer Beschlussvorlage über das Thema Synodalverfassung und kirchliche Wahlen, die ein wichtiger Beitrag für eine Verfassungsreform der Kirchen bildete.

5.5.1. Die Vorbereitung des Kirchentages

Auf der Elberfelder Versammlung stellten sich vor allem die Gruppen den Zukunftsfragen der Kirche, die in der Zeit nach dem Zusammenbruch des Summepiskopats mit eigenen Ideen zur Gestaltung der Zukunft der Kirche ohne kirchenamtliche Absicherung an die Öffentlichkeit getreten waren. Neben dem Volkskirchenbund, den Titius und Mirbt⁴⁸⁷ vertraten, war der Arbeitsausschuss der Konferenz der Deutschen Evangelischen Arbeitsorganisationen mit Schreiber⁴⁸⁸ und Füllkrug⁴⁸⁹ anwesend. Wegen ihrer Marburger Aktivitäten wurden Rade, Thimme und Herpel eingeladen. Als Einberufer der „Vertraulichen Beratung über die Kirchenfrage“ wurden Schmitz, Karl Heim, Walter Michaelis, Joseph Gauger⁴⁹⁰, Bodelschwingh und Theodor Haarbeck⁴⁹¹ eingeladen. Als Einzelpersonen waren Wilhelm Zoellner⁴⁹² und

⁴⁸⁷ Carl Mirbt (1860 – 1929) war Kirchenhistoriker und Missionswissenschaftler, seit 1890 o. Professur in Marburg, ab 1912 bis zu seiner Emeritierung 1928 in Göttingen, wirkte ab 1909 als Geheimer Konsistorialrat in Kassel, antikatholisch in seiner Polemik, deutschnational in seiner Gesinnung, als Professor von seinen Studenten sehr geschätzt, anregend in seinen missionswissenschaftlichen Ideen, als Kirchenhistoriker überholt. Art. Mirbt, Carl, in: BBKL, Bd. V, Herzberg 1993, Sp. 1569ff.

⁴⁸⁸ Schreiber warnte in einem vertraulichen Schreiben an den Generalsuperintendenten von Westfalen, Wilhelm Zoellner, vor den radikalen Tendenzen der freien Kräfte, insbesondere merkwürdigerweise vor Titius: „So gewinnt diese Besprechung (sc. in Elberfeld) eine nicht geringe Bedeutung als erste Berührung der verschiedenen Kreise, die zur Kirchenfrage das Wort genommen haben. Ich begrüße diese Fühlungnahme vor allem in der Hoffnung, dass es gelingt, D. Rade und namentlich D. Titius von ihren viel zu weit gehenden Plänen zurückzuhalten.“ EZA 623 /52, zit. nach D. Bormuth, Die Deutschen Evangelischen Kirchentage in der Weimarer Republik, Konfession und Gesellschaft, Bd. 41, Stuttgart 2007, S. 104, Anm. 366.

⁴⁸⁹ Gerhard Füllkrug (1870 – 1948) studierte Theologie in Tübingen, Berlin, Erlangen und Halle, promovierte 1899 in Jena zum Lic. theol. Ab 1900 war er Pfarrer in Bentschen, im Jahr 1915 und 1916 war er an der Martini- und Auferstehungskirche in Kassel. Danach wurde er zum Geschäftsführenden Sekretär in den Central-Ausschuss für Innere Mission berufen. Hier setzte er sich für den internationalen Zusammenschluss aller Bereich der Inneren Mission ein. Vgl. BBKL, Bd. II, 1990, Sp. 149 – 150.

⁴⁹⁰ Joseph Gauger (1866 – 1939), Theologe, Mitglied im Vorstand des Gnadauer Verbandes, widmete sich der Schriftenmission und Verlagsarbeit, geriet mit seiner christlich-konservativen in Konflikte mit dem Nationalsozialismus, z. B. weil er seine Zeitschrift „Licht und Leben“ für seine Kommentare zum politischen Geschehen nutzte. Art. Gauger, Joseph, in: BBKL, Bd. II, Hamm 1990, Sp. 186f.

⁴⁹¹ Theodor Haarbeck (1846 – 1923), Theologe der Gemeinschaftsbewegung, eng verbunden mit St. Chrischona, Inspektor und später Direktor der Evangelistenschule Johanneum, Mitglied im Vorstand des Gnadauer Verbandes. Art. Haarbeck, Theodor, in: BBKL, Bd. II, Hamm 1990, Sp. 410f.

⁴⁹² Wilhelm Zoellner (1860 – 1937), streng konservativ, gehörte in der altpreußischen Generalsynode zur äußersten Rechten, war von der lutherischen Erweckungsbewegung geprägt, wurde 1905 westfälischer Generalsuperintendent in Münster und sorgte dafür, dass liberale Pfarrer keine Anstellung in Westfalen erhielten. Diese Richtung versuchte er auch in der Lehrerschaft durchzusetzen. Er war streng konfessionell ausgerichtet und förderte darum in der Ökumene nur die Bewahrung der konfessionellen und nationalen Identität. Als Vertreter einer Theologie der Schöpfungsordnung ging er auf den Nationalsozialismus zu, distanzierte sich dann aber von der DC und fand auch in der Bekennenden Kirche keine Heimat. Art. Zoellner, Wilhelm, in: BBKL, B XIV, Herzberg 1998, Sp. 567ff.

Kochelke geladen.⁴⁹³ Schon bei einem Brief von Blau an den Präsidenten des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses (DEKA)⁴⁹⁴ Voigts vom 2.12.18 findet sich die Abschrift eines Briefes von Rade, Thimme, Stephan⁴⁹⁵ und Bornhäuser⁴⁹⁶, die die Einberufung eines Kirchentages befürworteten, der sich der anstehenden Fragen annehmen sollte und aus allen Schichten des Volkes zusammengesetzt sein sollte.⁴⁹⁷

Titius sprach sich auf dieser Versammlung für die Abhaltung eines Kirchentages aus, der äußere und innere Fragen besprechen solle. Wegen der Einwirkung auf die Nationalversammlung sei ein Zusammenschluss des gesamten deutschen Protestantismus nötig.⁴⁹⁸ Titius, Zoellner, Kochelke, Schmitz und Rade forderten, dass der DEKA als Einberufer des Kirchentages auftrete. Zum einen sei er die berufene Instanz zur Vertretung der gemeinsamen Interessen des deutschen Protestantismus, zum anderen erleichtere seine Mitwirkung die Teilnahme der Landeskirchen. Auf eine Einbeziehung der „Amtskirche“ zu verzichten, wurde gar nicht ernsthaft erwogen. Titius betonte aber auch, dass er nicht schon auf der Vorkonferenz „alles ohne Reibung“ abgehen lassen wolle. Vorhandene Gegensätze müssten klar herausgestellt werden, besondere Themen seien etwa die „Demokratisierung und Sozialisierung der Kirche“ und die „Stellung der Kirche zu den Parteien“.⁴⁹⁹ Schreiber⁵⁰⁰ und Füllkrug wurden beauftragt, entsprechende Verhandlungen mit dem DEKA zu führen.⁵⁰¹ Mitte Januar berichtete Schreiber in einem Brief an den Teilnehmerkreis der Elberfelder - Konferenz, dass Titius die Abneigung gegen eine Zusammenarbeit mit den kirchenregimentlichen Stellen, wie sie auf der Tagung in Elberfeld zum Ausdruck gekommen sei, im Protokoll nicht deutlich genug wieder gefunden habe. Weiter berichtete Schreiber, daß die auf Grund der Beschlusslage von Elberfeld in Angriff genommenen Verhandlungen mit dem DEKA über einen Kirchentag bisher nicht erfolgreich seien. Es sei keine Einigung über eine gemeinsame Einladung erzielt

⁴⁹³ Zu dieser Liste der Teilnehmer siehe EZA 1 / A3 / 43, Dok. K.A. 19, Anlage 4.

⁴⁹⁴ Der Deutsche Evangelische Kirchenausschuss bestand schon seit längerer Zeit als lockerer Zusammenschluss der Landeskirchen. Gemeinsam mit den entstehenden Kirchentagen ist er der Motor bei der Errichtung des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes geworden. Vgl. dazu: Nowak, Kurt, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995, S. 217f.

⁴⁹⁵ Horst Stephan (1873 – 1954) war nach dem Theologiestudium in Leipzig Nachfolger P. Göhres als Redaktionsassistent der „Christlichen Welt“. Ab 1906 war er Privatdozent für Kirchengeschichte in Leipzig, 1907 siedelte er nach Marburg um. Er ließ sich umhabilitieren und erhielt 1911 den Professorentitel. 1914 wurde er a. o. Professor, 1919 ordentlicher Professor für Systematische Theologie, 1922 wird er Nachfolger Kattenbuschs in Halle und folgt schließlich 1926 einen Ruf nach Leipzig, wo er 1938 emeritiert wird. Vgl. BBKL, Bd. X, 1995, Sp. 1398 - 1402.

⁴⁹⁶ Karl Bornhäuser (1868 – 1947) war ab 1907 einer der beiden Praktischen Theologen in Marburg. Vgl. BBKL, Bd. 1, 1990, Sp. 705.

⁴⁹⁷ Vgl. dazu: EZA 1 / A3 / 43.

⁴⁹⁸ ebd., Anlage 4, Protokoll S. 3.

⁴⁹⁹ EZA 1 / A3 / 43, S. 4ff.

⁵⁰⁰ Zur Rolle des „wendigen Schreiber“ in dieser Übergangszeit vgl. auch J. -Ch. Kaiser, Sozialer Protestantismus, S. 53.

worden.⁵⁰² Da man aber mit der Einladung zum Kirchentag möglichst rasch beginnen wollte, lag diesem Schreiben ein Entwurf bei, der eine Veranstaltung ohne Beteiligung des DEKA weiter vorbereitete. Nach diesem Entwurf plante man eine „Freie Konferenz zur Besprechung der kirchlichen Lage“ für den 19. - 21. Februar 1919 in Erfurt. Unter dem Hauptthema „Die Neuordnung der evangelischen Volkskirche“ sollten Ihmels⁵⁰³ und Titius zu der Frage „Volkskirche oder Sonderkirche“ Stellung beziehen. Titius hatte in seinem Beitrag über den Zusammenschluss der evangelischen Landeskirchen schon angedeutet, dass er im Grunde eine Sonder- oder Freikirche ablehne, vielmehr eine durch Reformen erneuerte Volkskirche wünsche. Weiter sollte Titius einen kurzen Bericht über die evangelischen Kirchen des In- und Auslandes erstatten. Insgesamt sollte die Konferenz von dem Thema Verhältnis Kirche und Staat, aber auch von innerkirchlichen Problemen beherrscht sein.⁵⁰⁴

Man plante zu diesem Zeitpunkt also parallel, um nicht nach einer etwaigen endgültigen Absage durch den DEKA ganz von vorn beginnen zu müssen und so viel Zeit zu verlieren. Knapp zwei Wochen später konnte Schreiber dem erwähnten Kreis über den Stand der Verhandlungen mit dem DEKA mitteilen, dass man für den 26.-28.2.1919 eine „Freie Konferenz zur Besprechung der gegenwärtigen gemeinsamen Aufgaben der Deutschen Evangelischen Landeskirchen“ in Kassel abhalten wolle. Über die Zahl der Beteiligten, aber auch über die Frage, wer diese Einladung unterzeichne, habe man bisher allerdings keine Einigkeit erzielen können.⁵⁰⁵

Die Einladung erfolgte dann tatsächlich für den 27. und 28.2.1919 nach Kassel. Zwar hatte der Gnadauer Verband gefordert, dass DEKA und die Konferenz deutscher evangelischer Arbeitsorganisationen gemeinsam zu dieser Konferenz einladen, doch trug die offizielle Einladung nur die Unterschrift des DEKA, wenn er auch darauf hinwies, dass diese Einladung im Einvernehmen mit der Konferenz ausgesprochen werde. Gleichzeitig betonte EOK- und DEKA-Präsident Voigts in diesem Schreiben, dass dem DEKA als der gegenwärtig einzigen anerkannten Leitungsebene die Führungsrolle beim Neubau der Kirche vorbehalten bleiben müsse.⁵⁰⁶

⁵⁰¹ Vgl. dazu: J. - Ch. Kaiser, Sozialer Protestantismus, S. 54.

⁵⁰² Brief Schreiber an die Marburger, Göttinger, Münsteraner und sächsischen Teilnehmer der Elberfelder Konferenz vom 18.1.1919, in: EZA 1/ A3 / 43, Dokument K.A. 60, S. 1. Vgl. dazu auch D. Bormuth, Die Deutschen Evangelischen Kirchentage in der Weimarer Republik, S. 108.

⁵⁰³ Ludwig Ihmels (1858 – 1933) studierte in Leipzig, Erlangen und Göttingen, zunächst Gemeindepfarrer an verschiedenen Orten, dann Predigerseminardirektor in Loccum. Ab 1898 wurde er Nachfolger des Systematikers Franz H. R. Frankes in Erlangen, 1902 folgte er einen Ruf nach Leipzig. 1907 wurde er Vorsitzender der Allgemeinen evangelisch-lutherischen Konferenz, 1922 wurde er Landesbischof in Sachsen. Vgl. BBKL, Bd. II, 1990, Sp. 1262.

⁵⁰⁴ Brief Schreiber, S. 5ff.

⁵⁰⁵ Ebd., S. 11f.

⁵⁰⁶ J. - Ch. Kaiser, Sozialer Protestantismus, S. 56.

Am gleichen Ort fand dann am 28. Februar und 1. März 1919 eine weitere Konferenz statt, die sich der aktuellen Lage der Kirche und ihrer Neugestaltung widmete. Die Konferenz der deutschen evangelischen Arbeitsorganisationen und die Vertreter der Volkskirchenbewegung tauschten ihre Ansichten zur aktuellen kirchenpolitischen Situation aus. Offizielle Gastgeber dieser Konferenz waren der Arbeitsausschuss der Konferenz Deutscher Evangelischer Arbeitsorganisationen, der Elberfelder Ausschuss für eine freie evangelische Volkskirche, der Freie Arbeitsausschuss der sächsischen evangelischen lutherischen Landeskirche, der Marburger Ausschuss zur Berufung eines Kirchentages und der Volkskirchenbund Göttingen.

Schließlich kam es am vorgesehenen Termin tatsächlich zu einer gemeinsamen Vorbereitungssitzung von DEKA, der Konferenz der deutschen evangelischen Arbeitsorganisationen und den Vertretern der Volkskirchenbewegung für einen zukünftigen Kirchentag. In Reaktion auf Foersters Vorschlag, dass der neu zuschaffende Kirchentag in den Einzelstaaten die Funktion der Kirchenleitung übernehmen solle, sprach sich Titius mit vielen anderen wie Kaftan, Schian, Foerster⁵⁰⁷ gegen die Einrichtung einer einheitlichen Reichskirche aus.⁵⁰⁸ Titius erklärte es für „unumgänglich, von allen weitgehenden Plänen einer Reichskirche oder eines Recht schaffenden Gesamtverbandes der evangelischen Kirchen, der die erforderliche Selbständigkeit der Landeskirchen antasten würde, zur Zeit Abstand zu nehmen.“⁵⁰⁹ Vielmehr spricht er sich dafür aus, die Verschiedenartigkeit des Bekenntnisses und der geschichtlichen Entwicklung zu respektieren. Darum warb er für den vorgelegten Entwurf, in dem am Vorhandenen angeknüpft werde. Für Titius wäre es ein „sehr großer Fortschritt“, wenn es gelänge, einen Kirchentag zu schaffen, auf dem die kirchlichen Behörden, die synodalen Elemente und die freien Vereine regelmäßig zusammentreten. Weiter forderte Titius, die Anregungen Rades und Försters aufzunehmen, und Verhandlungen mit der Reichsregierung und der Nationalversammlung zu führen. In den Verhandlungen mit der Nationalversammlung würde es nach Titius um zwei Dinge gehen. „Es muß festgestellt werden, daß der Summepiskopat der Fürs-

⁵⁰⁷ Erich Foerster (1865 – 1945) studierte Theologie und Rechtswissenschaften in Marburg und Berlin. Ab 1890 war er Vikar bei Martin Rade und arbeitete bei der Zeitschrift „Christliche Welt“ mit, später übertrug Rade ihm die Herausgabe der „Chronik der Christlichen Welt“. 1895 wechselte er auf die Pfarrstelle der Deutschen evangelisch-reformierten Gemeinde in Frankfurt am Main, wo er bis 1935 blieb. Für seine beiden Bände „Die Entstehung der preußischen Landeskirche“ erhielt er 1905 die theologische Ehrendoktorwürde der Marburger Fakultät. 1907 habilitierte er sich an der Frankfurter Akademie für Sozial- und Handelswissenschaften im Fach Kirchengeschichte. Durch die Integration der Akademie in die Frankfurter Universität wurde er der erste evangelische Theologieprofessor der Universität Frankfurt. Zeitlebens trat er für dafür ein, ein wahrhaft reformatorisches Kirchenbild zu realisieren. Das Staatskirchentum berief sich seiner Auffassung nach zu unrecht auf Luther. Luthers geistbestimmten Kirchenbegriff habe man ignoriert. Als sich die Landeskirchen nach dem Zusammenbruch des Summepiskopats ziemlich unverändert durch die Krise retteten, zog er sich enttäuscht aus der Kirchenpolitik zurück. Vgl. BBKL, XVI, 1999, Sp. 497 – 526.

⁵⁰⁸ EZA 1 /A3 /43, Protokoll der Sitzung in Kassel vom 27./28.2.1919, S. 6f. Vgl. auch D. Bormuth, Die Deutschen Evangelischen Kirchentage, S. 112f.

⁵⁰⁹ EZA 1 /A3/ 44, Protokoll der Vorbereitungskonferenz für die Einberufung eines allgemeinen deutschen evangelischen Kirchentages, Cassel, 27. und 28. Februar 1919, S. 4.

ten mit dem heutigen Zustand der Dinge ein Ende erreicht hat. Es darf nicht zugelassen werden, daß die derzeitigen Regierungen sich das Recht des Summepiskopats beilegen“. Er wollte damit verhindern, dass die Kirche zum Spielball der Parteien herabgewürdigt werde. Ferner trat Titius dafür ein, die Kirche als „öffentliche Korporationen“⁵¹⁰, also als Körperschaften des öffentlichen Rechtes, in der Verfassung durchzusetzen. Er wies darauf hin, dass nach seiner Einschätzung das Zentrum, die Demokratische Partei und die Parteien der Rechten dies unterstützen würden und durchsetzen könnten.

Beide Gedanken wurden von Titius später formal zum Antrag erhoben. Er beantragte, dass die Versammlung feststellen möge, dass das „Summepiskopat der Fürsten sein Ende erreicht habe und von den gegenwärtigen Regierungen nicht in Anspruch genommen werden dürfe.“ Den zweiten Gedanken erhob Titius mit anderen zu einem Gemeinschaftsantrag.⁵¹¹ Titius, Traub, Mirbt, Knoche und Öhlkers beantragten „mit möglichster Beschleunigung an die Nationalversammlung mit der Forderung heranzutreten, die öffentlich-rechtliche Geltung der evangelischen Landeskirchen sowie ihre Freiheit und Selbständigkeit in Gesetzgebung und Verwaltung in der deutschen Verfassung festzulegen.“⁵¹² Mit Blick auf den geplanten Kirchentag gab Titius der Hoffnung Ausdruck, dass das Zusammenwirken von Kirchenleitungen, synodalen Elementen und freien Vereinigungen zu einem Kirchentag mit weit reichenden Kompetenzen führen werde.⁵¹³ Er machte deutlich, welchen Charakter der Kirchentag haben solle. Es gehe nicht um eine Kopie der Katholikentage, die auf eine breite Öffentlichkeitswirkung abzielen, sondern um eine rechtlich geordnete Vertretung protestantischer Interessen in Beziehung zu anderen kirchlichen Gemeinschaften und Vereinigungen in Deutschland und gegenüber dem ausländischen Protestantismus.⁵¹⁴ Für den Kirchentag selbst beantragte Titius die Behandlung der Themen „Evangelischer Glaube als Kraftquelle der Gegenwart“, „Das evangelische Christentum als Kulturfaktor“ und „Der staatliche Religionsunterricht“.⁵¹⁵

Auf dem Kirchentag sollte es außer um die schon genannten Themen um die Fragen einer Wahlordnung für die Synoden, um das Verhältnis von Staat und Kirche, um den Religionsunterricht⁵¹⁶ und um die Seelsorge in Armee, Gefängnissen und Anstalten gehen.⁵¹⁷ Titius

⁵¹⁰ ebd., alle Zitate S. 4.

⁵¹¹ EZA 1 / A3 /43, Protokoll der Sitzung in Kassel, S. 15, 40.

⁵¹² EZA 1 /A3/ 44, Protokoll der Vorbereitungskonferenz, S. 60.

⁵¹³ EZA 1 / A3 /43, Protokoll der Sitzung in Kassel, S. 7.

⁵¹⁴ EZA 1 /A3/ 44, Protokoll der Vorbereitungskonferenz, S. 59f.

⁵¹⁵ EZA 1 A3 /43, Protokoll der Sitzung in Kassel, S. 36; Vgl. auch EZA 1 /A3/ 44, Protokoll der Vorbereitungskonferenz, S. 61, wo Titius eine ganze Tagesordnung für die Sitzung des 1. Kirchentages vorschlägt. Außer den genannten Punkten: Das Verhältnis von Staat und Kirche und deren Neuordnung in Reich und Einzelstaaten; die Synodalverfassung und die kirchlichen Wahlen; die Lockerung des Parochialzwanges und der Schutz der Minoritäten; endgültige Wahlordnung und Bestimmung der Kompetenz für den Kirchentag.

⁵¹⁶ Titius wird 1923 dann zum Vorsitzenden eines „Aktionsausschusses für das Reichsschulgesetz“, um unter ständiger Fühlungnahme mit protestantischen Vertrauensleuten in Regierungskreisen schnellstmöglich auf neue

sprach sich auf der Konferenz gegen die Forderung aus, den kommenden Kirchentag „wesentlich auf das synodale Element aufzubauen.“ Er begründete das damit, dass „die Synoden vermöge des herrschenden Siebsystems durchaus nicht als Vertretung des gesamten kirchlichen Lebens betrachtet werden können.“ Titius forderte darum eine Ergänzung durch Vertreter der freien Vereinigungen.⁵¹⁸

Zur weiteren Vorbereitung des Kirchentages wurde ein aus 21 Personen bestehender Arbeitsausschuss eingesetzt. Den Vertretern der freien Organisationen wurde nach den Verhandlungen mit dem DEKA die Zahl von 56 Teilnehmern von insgesamt 140 zugestanden.⁵¹⁹ Insofern hat der DEKA die außerhalb der verfassten Kirche Tätigen berücksichtigt und beteiligt, aber deren Einfluss schon im Vorfeld der Verhandlungen zu beschränken gewusst.

In einem Brief vom 24. März 1919 an den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss machte Titius noch einmal auf einige Punkte aufmerksam, die seiner Meinung nach dringend in Angriff genommen werden müssten. Zunächst erklärte er, dass er gern bereit sei, an der in der 2. Hälfte der Osterwoche geplanten Sitzung des Arbeitsausschusses „als Berichterstatter über „Synodalverfassung und kirchliche Wahlen in den Landeskirchen“ zu fungieren.⁵²⁰ Titius hoffte, dass bis zur Sitzung ein gemeinsamer Bericht vorgelegt werden könne. Die Beteiligung von Oberkonsistorialrat D. Möller an den Beratungen begrüßte Titius und beantragte in dem Brief, ihn als vollberechtigtes Mitglied aufzunehmen. Gleichzeitig schlug Titius vor, seinen Mitstreiter Prof. D. Mirbt in den Arbeitsausschuss zu kooptieren.

Titius begrüßte weiter, dass der Arbeitsausschuss jetzt mit Nachdruck seine Arbeit aufnehme und forderte, dass sämtliche im Arbeitsplan genannten Gegenstände wenn möglich „bereits in der ersten Tagung des Ausschusses wenigstens eine erste Lösung finden.“ Mit der Terminplanung der einzelnen Themenbereiche war Titius aber unzufrieden. Er hielt es wegen des Beschlusses der Nationalversammlung, in die Beratung der kirchlichen Fragen einzutreten, für unerlässlich, schon bei der ersten Tagung des Arbeitsausschusses auf die im Arbeitsplan zunächst zurückgestellten Fragen der Neuordnung des Verhältnisses von Staat (Reich) und Kirche einzugehen.“ Weil diese Fragen einerseits sehr dringend seien, andererseits kaum auf einer Sitzung auch nur annähernd gelöst werden könnten, regte Titius an, „dafür eine Reihe von Tagen in Aussicht“⁵²¹ zu nehmen.

Entwicklungen in der Reichsschulgesetzgebung zu reagieren. D. Bormuth, Die Deutschen Evangelischen Kirchentage, S. 195.

⁵¹⁷ EZA 1 / A3 /43, Dok. K.A. 197, S. 1ff.

⁵¹⁸ EZA 1 /A3 / 44, Protokoll der Vorbereitungskonferenz, alle Zitate S. 59.

⁵¹⁹ EZA 1 / A3 /43, Dok. K.A. 197, S. 1ff.

⁵²⁰ Brief Titius an den DEKA vom 24.3.1919, EZA 1 / A3 /43, zu K. A. 213, S. 1.

⁵²¹ ebd., S. 1 u. 2.

Auf der Sitzung dieses Arbeitsausschusses im Mai 1919 beantragte Titius dann, was er in seinem Brief schon angekündigt hatte, nämlich seinen Göttinger Mitstreiter Mirbt in den Ausschuss zu kooptieren. Dieser Antrag wurde allerdings abgelehnt.⁵²² Möller, Berner und Titius wurden ermächtigt über Einzelfragen bei der Zusammensetzung des Kirchentages zu entscheiden. Denn Titius hatte den Bericht zum Stand der Verhandlungen über das Thema Synodalverfassung und kirchliche Wahlen in den Landeskirchen, den er mit Giese, Rahlwes und Scholz verfasst hatte, zu einer abgewogenen Kritik der Zusammensetzung der Synoden genutzt. Er kritisierte die Verfassung der Synoden besonders mit Blick auf die mangelnde Vertretung gewisser Bevölkerungsschichten, führte diesen Mangel aber auch auf die Stellung weiter Teile des Volkes zur Kirche zurück. Titius wurde vom Ausschuss weiterhin beauftragt, Abänderungen zu den Beschlüssen des Verfassungsausschusses der Nationalversammlung zu Kirche und Schule zu verfassen, die dann dem DEKA vorgelegt werden sollten. Außerdem erklärte sich Titius bereit, auf dem geplanten Kirchentag über das Thema „Evangelisches Christentum als Kulturfaktor“ zu sprechen. Auf dieser Sitzung wurde als möglicher Termin für den Kirchentag der Juli oder der August genannt.⁵²³

Anfang Juni spitzte sich die Frage weiter zu, wer denn an der Versammlung des Kirchentages mit welchen Rechten beteiligt werden sollte. Bei der Frage nach der Beteiligung von Frauen am Kirchentag plädierte Titius dafür, „daß bei der Auswahl der zuzuziehenden Frauen tunlichst alle Kreise des evangelischen Volkes zu berücksichtigen (seien) ...“⁵²⁴

Sowohl die Beteiligung aller Schichten der Bevölkerung, als auch der Termin des Kirchentages wurden im Vorfeld zu Streitpunkten. Von verschiedenen Seiten wurde der Versuch gemacht, Mitglieder der Sozialdemokraten an diesem Kirchentag zu beteiligen.⁵²⁵ Auch Rade forderte die Beteiligung von sozialdemokratischen Persönlichkeiten, „von deren Teilnahme bzw. Aufforderung die Sozialdemokratie wollend oder nicht Notiz nehmen muß“⁵²⁶. Rade nannte diese Forderung das „kirchengeschichtlich Wichtigste am Akt der Einladung“ und drohte mit einer Absage seiner Teilnahme und öffentlichen Erörterung der Gründe, warum er einen Kirchentag ohne namhafte Vertreter der Sozialdemokratie „als einen ehrlichen Versuch zur deutschen Volkskirche nicht anerkennen“⁵²⁷ könne.

⁵²² EZA 1/ A3 / 45, Dok. K.A. 413, Sitzung des Arbeitsausschusses am 2. /3. Mai.1919, S. 3.

⁵²³ ebd., S. 5-11.

⁵²⁴ EZA 1/ A3 / 45, Dok. K.A. 499/19, Sitzung des Arbeitsausschusses am 3.-5. Juni 1919, S. 3.

⁵²⁵ So gibt es einen Vorstoß vom "Bund Freie Volkskirche" über Studienrat Schümer einige Sozialdemokraten für den Kirchentag zu vermitteln. Vgl. EZA 1/ A3 / 45, Dok. K.A. 518, Brief vom 12.6 1919.

⁵²⁶ Brief an Titius, Schneemelcher und Jeremias, die die Entscheidung über die letzten Berufungen zum Kirchentage hatten, vom 9.6.1919, in: K. Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer. Republik, S. 69.

⁵²⁷ ebd., S. 69.

Am folgenden Tag, am 10.6.1919, wurde Titius in dieser Angelegenheit aktiv.⁵²⁸ In seinem Brief vom 10. Juni 1919 beantragte er, dass der Ausschuss beschließen möge: „1. die Reichsregierung sowie sämtliche deutsche Staatsregierungen einzuladen, sich auf dem Kirchentage durch offizielle Beauftragte vertreten zu lassen, welche als Gäste mit Redefreiheit an den Verhandlungen teilnehmen. 2. desgleichen sämtliche großen deutschen Tageszeitungen sowie den wichtigsten kirchlichen Zeitschriften eine Einladung zur gastweisen Teilnahme an den Verhandlungen zu übersenden.“ In der Begründung dieses Antrages verwies er auf den Wunsch Rades und einiger seiner Freunde, prominente sozialdemokratische Parteiführer einzuladen, „um dem Kirchentag die volle Aufmerksamkeit auch der sozialdemokratischen Massen zu gewinnen.“ Titius sprach sich aber gegen die Delegation solcher Parteiführer als Mitglieder des Kirchentages aus, da seiner Meinung nach die Mitglieder des Kirchentages „sämtlich religiös und kirchlich zum mindesten interessierte, besser noch bewährte Personen sein (müssen).“ Er warnte davor, die Gefühle der Masse zu verwirren, die deutlich fühle, dass ihre Führer maßgeblich in sozialen und politischen Fragen sein könnten, nicht aber in religiösen und kirchlichen Dingen. Da auf dem Kirchentag die religiösen und kirchlichen Gesichtspunkte „ohne Rücksicht auf die Staatsräson“ zur Sprache gebracht werden müssten, sprach sich Titius auch dagegen aus, die Vertreter der Staatsregierungen als Mitglieder des Kirchentages selbst zu führen. „Jedem Abirren in die Bahn sozialistischer Staatskirchen“⁵²⁹ müsse vorgebeugt werden. Die Teilnahme mit Redefreiheit hielt Titius dagegen für ein berechtigtes Anliegen, zumal diese Praxis vielfach üblich sei.

Auf der Sitzung des Arbeitsausschusses vom 18.-20.6.1919 stellte der Arbeitsausschuss tatsächlich fest, „dass die Auswahl der zum Kirchentage zu berufenden Persönlichkeiten nicht nach parteipolitischen, sondern lediglich nach kirchlichen Gesichtspunkten zu erfolgen habe.“ Der von Titius zum Antrag an den Arbeitsausschuss erhobene Vorschlag Rades, die drei preußischen Minister in evangelicis einzuladen, wurde auf dieser Sitzung abgelehnt.⁵³⁰ Der Termin der Eröffnung des Kirchentages war zwischenzeitlich auf den 15.7.1919 festgesetzt worden. Rade kritisierte diesen Termin, da bis zum 20.7.1919 die preußische Landesversammlung an der Verfassung arbeite. Rade kritisierte übrigens auch den seiner Meinung nach

⁵²⁸ EZA 1/ A3 / 45, Dok. K.A. 534. Brief Titius an den Ausschuss zur Vorbereitung eines Deutschen Evangelischen Kirchentages, 10.6.1919, S. 1f.

⁵²⁹ ebd., S. 1 u. 2.

⁵³⁰ EZA 1/ A3 / 45, Protokoll des Arbeitsausschusses vom 18.-20. Juni 1919, Zit. S. 10. Die Minister in evangelicis nahmen in Preußen die Rechte des landesherrlichen Kirchenregiments wahr. Ein von der DDP beantragtes Gesetz aus dem März 1919 übertrug diese Rechte auf drei Minister evangelischen Bekenntnisses: die Minister Albert Südekum (SPD), Wolfgang Heine (SPD) und Rudolf Oeser (DDP). Der Preußische Oberkirchenrat und der Generalsynodalvorstand legten Einspruch ein. Im Sommer 1920 wurden die kirchenregimentlichen Rechte auf den neu gebildeten Kirchenausschuss übertragen.

viel zu teuren Tagungsort.⁵³¹ Schließlich wurde in einem Rundbrief des DEKA vom 28.6.1919 der Termin des Kirchentages endgültig auf den 2.-5.9.1919 festgesetzt.⁵³²

Titius' und Rades Eintreten für die Beteiligung von sozialdemokratischen Parteiführern und Vertretern der Regierungen rücken noch mal in ein anderes Licht, wenn man bedenkt, dass in diesen Monaten der Vorbereitung des Kirchentages die Verhandlungen über den Vertrag von Versailles liefen. Diese Verhandlungen erregten die Öffentlichkeit und besonders die kirchliche Öffentlichkeit in hohem Maße. Die Ablehnung des Vertrages ging „von der nationalistischen Rechten bis zur marxistischen Linken“ Im Mai und Juni 1919 herrschte tiefste Entrüstung über die bekannt gewordenen Vertragsbestimmungen und zum Teil hegte man die unrealistische Hoffnung, diesem Vertrag etwa durch „die unnachgiebige Haltung Scheidemanns und Brockdorff-Rantzau“⁵³³ entgegen zu können. Die kirchlichen Kreise waren zusätzlich durch Bestimmungen empört, die den Verlust von ca. 2 Millionen Seelen und das Eigentums deutscher Missionsgesellschaften bedeuten würden.

Nach anfänglicher Ablehnung des Vertrages durch alle Parteien bildete sich in der zweiten Junihälfte 1919 nach einer Regierungsumbildung dann eine Reichstagsmehrheit für die Ermächtigung der Regierung, den Vertrag zu unterzeichnen, gegen die Stimmen der Rechtsparteien. Die Empörung der nationalen Kreise richtete sich nun gegen die Sozialisten, Demokraten und besonders gegen den „Schuft Erzberger“⁵³⁴. Am 28. Juni wurde der Vertrag unterzeichnet, der folgende Sonntag, der 6.7. 1919, wurde von den Kirchenregierungen zum Traueronntag der evangelischen Christenheit erklärt⁵³⁵.

5.5.2. Die Arbeit an den Grundsätzen über Synodalverfassung und kirchliche Wahlen

Titius legte dem Arbeitsausschuss zur Vorbereitung des Kirchentages sodann ein Gutachten über Synodalverfassung und kirchliche Wahlen in den Landeskirchen vor, wie er es in einem

⁵³¹ EZA 1/ A3 / 45, Dok. K.A. 544.

⁵³² EZA 1/ A3 / 45, K.A. 547.

⁵³³ K. Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik, S. 55-59.

⁵³⁴ So J. Kaftan in einem Brief an seinen Bruder Theodor Kaftan vom 11.1.1920, zit. nach: K. Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik, S. 61, Anm. 32.

⁵³⁵ Erlaß des Evangelischen Oberkirchrats, betr. Landestrauertag, vom 26. Juni 1919, in: Allgemeines Kirchenblatt für das evangelische Deutschland, 68. Jg. Stuttgart 1919, S. 275f. In der Ansprache zum Landestrauertag wird "heiliger Protest" (ebd. S. 277.) gegen die Alleinschuld Deutschlands am Krieg erhoben und die über jeden Zweifel erhabene persönliche Integrität des Kaiser herausgestellt. Dass die aktuelle politische Situation von Teilen der Bevölkerung auch als Chance und Verbesserung der eigenen Situation erlebt wurde, ist nicht im Blick. Vgl. auch: K. Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik, S. 61f.

Brief an den DEKA vom 24.3.1919 angekündigt hatte.⁵³⁶ Ausdrücklich kennzeichnete er seine Vorlage mit dem Zusatz „vorbehaltlich der Verständigung mit den Mitberichterstattem.“⁵³⁷ Titius formulierte darin seine Gedanken in 15 Leitsätzen. Davon beschreiben die Leitsätze 1 - 7 grundsätzliche Gedanken über die Kirche, über das Verhältnis von Volkskirche und freien religiösen Vereinigungen, über das Verhältnis von Kirche zum Kirchenvolk, über die Volkskirche als Bekenntniskirche⁵³⁸, über das allgemeine Priestertum aller Gläubigen und die Beteiligung der Laien in der Kirche, über die Lokalgemeinde als Grundlage der Kirche und über das Verhältnis der neu zuschaffenden Verfassung der Kirche zur alten Ordnung und zum neuen Staat. Lediglich die Einzelausführungen (Leitsätze 8 - 15) waren als Gegenstand der Erörterung im Arbeitsausschuss gedacht. In den grundsätzlichen Gedanken favorisierte Titius auch für die Zukunft das Modell der Volkskirche, wollte aber die Eigenschaften, die seiner Ansicht nach Vorzüge der freien religiösen Vereinigungen sind, nämlich „das lebendige Interesse und die freie Initiative des Einzelnen“ für die Volkskirche gewinnen. Titius warnte vor den aktuellen Versuchen einiger, ein neues, knappes Bekenntnis zu formulieren, unter dem sich alle evangelischen Christen finden könnten. Er hielt dies bei der „Verschiedenheit der religiösen Gedankenbildung“ nicht nur für aussichtslos, sondern auch für eine Zertrümmerung der Volkskirche. Dagegen müsse man sich auf den Gemeinbesitz des bleibenden geschichtlichen Ausgangspunktes, der gemeinsamen religiös-sittliche Lebensanschauung und der kirchlichen Praxis und Vereinsarbeit besinnen, um dann „bei weiser Mäßigung aller Richtungen ein Verbleiben in der gleichen kirchlichen Gemeinschaft“ zu ermöglichen. Titius plädierte dafür, die Laien nicht nur als Objekt kirchlicher Betätigung anzusehen, sondern sie auch zu deren Subjekt zu machen. Denn „nur durch entschlossenes Zurückgreifen auf das allgemeine Priestertum aller Gläubigen“ lasse sich der Zerfall der evangelischen Volkskirche verhindern.

In seinen Einzelausführungen machte Titius zwei Gruppen von Vorschlägen: er unterschied eine Gruppe von Bestimmungen, „auf deren einheitliche Durchführung in allen Landeskirchen Wert zu legen ist“ von jenen, die er nur als versuchsweise formulierte Anregungen verstanden wissen wollte.

Inhaltlich enthalten die Einzelausführungen vor allem Aussagen über die Lokalgemeinde, die Zugehörigkeit zu ihr und den Kirchenvorstand und seine Rechte und Pflichten, über die Be-

⁵³⁶ Sitzung des Arbeitsausschusses am 2. /3. Mai 1919, S. 12.

⁵³⁷ EZA 1 / A3 / 46, Vorlage 11 für die am 2.5.19 stattfindende Sitzung des Arbeitsausschusses zur Vorbereitung eines allgemeinen deutschen evangelischen Kirchentages. Leitsätze von Geh. Konsistorialrat Professor D. Titius, S. 1.

⁵³⁸ Nach Titius ist jede Volkskirche Bekenntniskirche, weil die Volkskirche "als Einheit nur durch Einheitlichkeit der religiösen Überzeugung von Geschlecht zu Geschlecht" besteht. Titius formulierte diesen Gedanken wohl vor allem, weil er befürchtete, dass eine öffentliche Diskussion um ein neues Bekenntnis oder das rechte

zirkssynoden, ihre Zusammensetzung, ihre Pflichten und Rechte und über die Landessynode, ihre Zusammensetzung, ihre Rechte und Pflichten. Schließlich folgen Aussagen über die Durchführung von Wahlen. Am Schluss warf Titius die Frage auf, ob die neue Verfassung durch neu zu bildende Synoden geschehen oder durch die bereits bestehenden Synoden erfolgen solle. Er erinnerte daran, dass weite Kreise der Bevölkerung in den bestehenden Synoden nicht vertreten seien, so dass Gelegenheit gegeben werden müsse, Wünsche und Forderungen vorzutragen.

Insgesamt zeigte sich in Titius' Vorstellungen ein demokratisch-liberaler Zug. So schlug er vor, dass alle Gemeinden das Recht auf die Pfarrwahl haben sollten. Er gestand eine gewisse Einschränkung im Interesse der Landeskirche zu, die dann aber gleichmäßig zu verteilen sei. Der Kirchenvorstand sollte seinen Vorsitzenden wählen, d. h. Titius ging nicht davon aus, dass diesen Vorsitz automatisch der Geistliche innehat. Außerdem wollte er dem Kirchenvorstand wenigstens in einem Teilbereich, nämlich innerhalb seiner regelmäßigen Einnahmen, finanzielle Selbständigkeit sichern. Auf der Ebene der Lokalgemeinde sollte einmal im Jahr die Gemeindeversammlung einberufen werden. Wahlen, Entgegennahme und Prüfung des Rechenschaftsberichts über die finanziellen Angelegenheiten, Entgegennahme von Mitteilungen zum Gemeindeleben und Aussprache über Synodalvorlagen und allgemeine Kirchenfragen sollten nach Titius' Vorstellungen deren Aufgabe sein.

Für die Zusammensetzung der Bezirks- und Landessynode schlug Titius vor, dass ihnen doppelt so viele weltliche wie geistliche Mitglieder angehören sollten. Außerdem sollten einige Religionslehrer und Vertreter wichtiger kirchlicher Vereine Mitglieder sein. Schließlich schlug Titius für die Landessynode noch die Zugehörigkeit je eines evangelischen Mitglieds der theologischen und der rechts- und staatswissenschaftlichen Fakultät“ vor. Diese Synoden sollten nach Titius den Superintendenten bzw. Landesbischof für sechs Jahre wählen. Für die Wahlen forderte Titius, dass sie geheim sein sollten und Männer und Frauen gleichberechtigt hinsichtlich des Wahlrechtes und der Wahlfähigkeit seien. Als Altersgrenze schlug er die Regelung des deutschen Reichstages vor. Für die Landessynode verlangte Titius in seiner Vorlage die Direktwahl der Geistlichen und der Hälfte der weltlichen Mitglieder durch die Gesamtheit der Gemeindeglieder. Das letzte Drittel, also die zweite Hälfte der weltlichen Mitglieder, sollte durch eine Listenwahl innerhalb der Landeskirche oder annähernd gleich großer Bezirke der Landeskirche gewählt werden.⁵³⁹ Im Mai haben Titius und seine Mitberichterstatter, Exzellenz Giese aus Schwerin, Geheimer Konsistorialrat Rahlwes aus Meinigen

Bekenntnis in dieser Umbruchsituation die Volkskirche zertrümmern könne. Vgl.: EZA 1 / A3 / 46, Titius – Vorlage, Leitsatz 4.

⁵³⁹ Titius - Vorlage, Leitsatz 2, 4, 5, 8, 9, .13, 12, 14, S. 1-9.

und Geheimer Konsistorialrat Scholz aus Berlin dann eine erste gemeinsame Vorlage erarbeitet.

Gegenüber Titius' Vorlage ist der Teil „Prinzipielles“ stark gekürzt. In den allgemeinen Ausführungen dieser gemeinsamen Vorlage finden sich überwiegend Gedanken, die Titius auch in seiner persönlichen Vorlage formuliert hatte. Sowohl das deutliche Bekenntnis zur Volkskirche, gar zur „wahren Volkskirche“, als auch die Bestimmung, dass die Kirchengewalt nun auf die Kirche selbst überzugehen habe, als auch die Betonung der „Selbständigkeit und Eigenart der einzelnen Landeskirchen“ wie der Wunsch nach „möglichst gleichartige(m) Aufbau ihrer Verfassungen“ gehen zum Teil bis in die Formulierung auf Gedanken Titius' zurück⁵⁴⁰. Auch die Punkte, die bei der „Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse“, die „an die Synodalordnung anzuknüpfen“ habe, beachtet werden müssten, sind von Titius bis auf den letztgenannten, nämlich die „Erhaltung der kirchlichen Behörden - in Abhängigkeit von der höchsten Synode -, in seinen prinzipiellen Gedanken ähnlich formuliert worden.

Auch in den Einzelausführungen folgt der gemeinsame Bericht in vielen Punkten sowohl inhaltlich, als auch in der Abfolge, als auch in den Formulierungen der Vorlage Titius'. Die Bestimmungen über den lokal abgegrenzten Pfarrsprengel als Grundform der Kirchengemeinde und die Ranggleichheit der Pfarrer einer Kirche, das Recht der Bildung eigener Kirchengemeinden für räumlich abgeschlossene Anstalten und die Bestimmungen über die Mitgliedschaft gehen z. T. bis in die Formulierungen auf Titius zurück. Neu in dem gemeinsamen Bericht sind die Forderungen nach einheitlicher Regelung, wenn Gemeindemitglieder die Landeskirche wechseln, sowie eine Überlegung, dass die kirchliche Mitgliedschaft nicht an das Staatsbürgerrecht gekoppelt werden sollte.

Die folgenden Leitsätze 11 bis 16 nehmen wieder stark Gedanken und zum Teil Formulierungen Titius' auf. Dabei geht es um das Recht des evangelischen Christen, bei Wohnungswechsel Mitglied seiner bisherigen Gemeinde zu bleiben (11), bzw. bei Vorliegen ernsthafter religiöser Gründe sich einer anderen Gemeinde anzuschließen, als der seines Wohnortes bzw. sich von anderen Pastoren bedienen zu lassen (12). In Leitsatz 13 wird schließlich das Recht der Gemeinde auf die Pfarrwahl festgelegt.

Die Forderung nach der Neuregelung der Stellung der kirchlichen Beamten, Organisten und Diakone und eine Forderung nach Beteiligung aller Gemeinden an den gemeinsamen Lasten der Landeskirche bzw. des Bezirks gehen wiederum auf Titius' Vorlage zurück. Der gemein-

⁵⁴⁰ EZA 1 / A3 / 46, Vorlage für die Sitzung des Arbeitsausschusses zur Vorbereitung eines allgemeinen deutschen evangelischen Kirchentages. Gemeinsamer Bericht der Berichterstatter über Synodalverfassung und kirchliche Wahlen in den Landeskirchen, Leitsatz 1, s. 1. Die Formulierung "wahre Volkskirchen" wurde von Titius häufig im Zusammenhang der Entstehung des Volkskirchenbundes gebraucht. Titius führte dieses Bekenntnis zur Volkskirche in seinem Leitsatz 2 aus (EZA 1 / A3 / 46, Titius - Vorlage, S. 1).

same Bericht regt mit Leitsatz 15 die Ablösung der Patronatsrechte und Pflichten an, während Titius in seiner Vorlage in Leitsatz 8 lediglich feststellt. „Vorrechte einzelner Personen oder Körperschaften bestehen nicht mehr. Sonderpflichten Einzelner werden nach Maßgabe der staatlichen Gesetze durch die Landeskirche abgelöst.“⁵⁴¹

In der Frage, ob die Gemeinde ein oder zwei Vertretungskörper haben sollte, konnte sich Titius allerdings nicht durchsetzen. Titius stellte in seiner Vorlage fest: „Die Verteilung auf zwei Organe empfiehlt sich nicht“. Dagegen zeigt der Leitsatz 1-7 des gemeinsamen Berichtes den Dissens innerhalb der Berichtersteller. Allerdings wird Titius' Gedanke, die ordentliche Gemeindeversammlung als jährlich einzuberufende Veranstaltung vorzusehen, für den Fall befürwortet, wenn man sich mit einem Vertretungskörper begnügt. Rahlwes erstellte in seiner Vorlage einen Vorschlag mit zwei Vertretungskörpern.

Auch bei der Zusammensetzung des Kirchenvorstandes gingen die Meinungen auseinander. Übereinstimmung zwischen der Titius-Vorlage und dem gemeinsamen Bericht bestand in der Bestimmung, den Geistlichen „mindestens (die) doppelte Zahl von gewählten Kirchenvorstehern“ an die Seite zu stellen. Ob aber, wie Titius es wünschte, Religionslehrer und Vertreter von kirchlichen Anstalten, die von der Bezirkssynode akzeptiert wurden, hinzugezogen werden sollen, blieb unter den Berichterstellern umstritten. Während Titius lediglich festlegte: „Der Kirchenvorstand wählt seinen Vorsitzenden“ beschreibt der gemeinsame Bericht: „Als allgemeine Regel wird gelten dürfen, daß der (dienstälteste) Pastor den Vorsitz im Kirchenvorstande führt.“ Immerhin erwähnt der Leitsatz 19 des gemeinsamen Berichtes, dass man sich nicht einigen konnte, ob nicht die Einzelgemeinde eine andere Bestimmung treffen könne.

Der Leitsatz 20 des gemeinsamen Berichtes geht dann wieder ganz auf Titius' Formulierungen zurück. Der Kirchenvorstand wird als Träger der Selbstverwaltung bezeichnet und ihm wird eine finanzielle Autonomie über seine regelmäßigen Einnahmen gewährt. In den folgenden Ausführungen über die Zusammensetzung und Aufgaben der Bezirks- und Landessynode gab es eine breite Übereinstimmung unter den Berichterstellern. Während Titius aber in seiner Vorlage die Wahl des Superintendenten und des Landesbischofs für sechs Jahre vorsah, gingen seine Mitberichtersteller zum Teil von einer Wahl auf Lebenszeit aus. Wurde dieser Konflikt in der Bestimmung über die Wahl des Superintendenten noch erwähnt, wurde die Uneinigkeit mit Blick auf die Wahl des Bischofs nicht weiter dokumentiert.⁵⁴²

⁵⁴¹ Zur Diskussion über die Patronatsrechte siehe auch D. Bormuth, Die Deutschen Evangelischen Kirchentage, S. 135f.

⁵⁴² Es fällt auf, dass gegenüber dem Amt des Landesbischofs unter den Berichterstellern eine gewisse Skepsis geherrscht haben muss.

Mit Blick auf die Wahlen gab es ebenso deutliche Differenzen. Der kleinere Streitpunkt war das Wahlalter. Den gewichtigen Streitpunkt bildete die Frage, ob direkte Wahlen über die Stufe der Gemeinde und der Bezirkssynode hinaus stattfinden sollten. Titius Vorschlag sah ja eine Beteiligung aller Kirchenmitglieder bis in die Landessynode vor. Im gemeinsamen Bericht wurde der Leitsatz 29 darum ein Kompromiss aus dem von Titius vorgeschlagenen Verfahren und einem Verfahren, das den direkten Einfluss der einzelnen Kirchenmitglieder zwar ermöglicht, aber gegenüber Titius' Vorlage einschränkte.

Schließlich blieb die Frage, welches Organ denn eine neue Verfassung verabschieden sollte, ob die alten Synoden, in denen bestimmte Bevölkerungskreise nicht vertreten waren, oder eine neue verfassungsgebende Versammlung, im gemeinsamen Bericht ebenso offen wie in der Titius-Vorlage.⁵⁴³ Insgesamt kann man urteilen, dass diese Vorlage trotz ihres kompromisshaften Charakters aus liberaler Perspektive ein ganz beachtliches Dokument darstellt.⁵⁴⁴

Auf der Sitzung des Arbeitsausschusses vom 3. - 6. Juni 1919 wurde die gemeinsame Vorlage weiter bearbeitet. Die im Teil I. „Prinzipielles“ vorgetragenen Gedanken stimmen bis auf eine kleine Umformulierung in Leitsatz 4 mit dem gemeinsamen Bericht wortwörtlich überein.

Auch in den Einzelausführungen finden sich nur wenige Veränderungen gegenüber dem Diskussionsstand des gemeinsamen Berichtes aus dem Mai. Die Leitsätze 6-8 wurden mit sprachlichen Glättungen, aber ohne inhaltliche Veränderungen in die Vorlage der Berichterstatter übernommen. Lediglich die Erwägungen aus Leitsatz 8 des gemeinsamen Berichts, welche besonderen Regelungen für die Feststellung der Mitgliedschaft in der Kirchengemeinde eventuell für die Großstadt oder für Jugendliche zu gelten hätten, entfielen in der Vorlage der Berichterstatter. Für die Fragen des Rechts eines Christen, auch beim Wohnungswechsel Mitglied der bisherigen Gemeinde zu bleiben, sich anderen Gemeinden anzuschließen, sich von anderen Pastoren bedienen zu lassen, die Frage nach dem Schutz von Minderheiten und die Regelung des Kirchenaustritts wurde in der Vorlage der Berichterstatter eine einheitliche Regelung verlangt und die Aussagen des gemeinsamen Berichts aus den Leitsätzen 9, 11 und 12 in einem Leitsatz (9) zusammengezogen, während der Leitsatz 10 über die Frage nach der Trennung von Staatsbürgerrecht und Kirchenmitgliedschaft entfiel.

Die Leitsätze 13, 15 und 17 des gemeinsamen Berichts über das Recht der Gemeinde zur Pfarrwahl, über die Patronatsrechte und über die Frage, ob ein Vertretungskörper für die Gemeinde angemessen ist, wurden in der Vorlage der Berichterstatter sprachlich gestrafft übernommen (10, 11 und 12). Die Leitsätze 14 und 16 des gemeinsamen Berichts über die Neure-

⁵⁴³ EZA 1 / A3 / 46, Gemeinsamer Bericht, Leitsätze 1, 4, 6 - 20, 22, 24,25, 29 .und 30, S. 1-8.

⁵⁴⁴ Vgl. dazu auch D. Bormuth, Die Deutschen Evangelischen Kirchentage, S. 133f.

gelung der Stellung kirchlicher Beamter, Organisten usw. und über die Beteiligung der Gemeinden an den gemeinsamen Lasten der Landeskirche wurden gestrichen.

Die Zusammensetzung des Kirchenvorstandes wurde in der Vorlage der Berichterstatter nun weniger bestimmt gefasst, als sie noch im gemeinsamen Bericht beschrieben wurde. Statt von „der doppelten Anzahl von gewählten Mitgliedern“ gegenüber den Geistlichen zu sprechen, wurde jetzt von einer „Anzahl“ gesprochen, die „wenigsten vier betragen“ sollte und die die Seelenzahl der Gemeinde berücksichtigen sollte. Auch der Vorsitz wurde jetzt als „allgemeine Regel“ dem Pastor zugewiesen, ohne dass die Bedenken, nicht auch andere Regelungen treffen zu können, noch erwähnt wurden. Zwar wurde auch die Regelung übernommen, den Kirchenvorstand als Träger der Selbstverwaltung der Gemeinde zu bezeichnen, aber die bisherige Verfügungsgewalt über seine regelmäßigen Einnahmen ohne behördliche Genehmigung fand sich nicht mehr in der Vorlage der Berichterstatter.

Die Leitsätze über die Bezirkssynoden und die Landessynoden wurden ohne wichtige Veränderungen aus dem gemeinsamen Bericht in die Vorlage der Berichterstatter übernommen. Allerdings wurde die Empfehlung, den Superintendenten durch die Bezirkssynode wählen zu lassen durch andere Möglichkeiten ergänzt. Hingewiesen wurde auf die Wahl allein durch die Geistlichen der Synode, auf eine Bestellung durch höhere Instanzen und auf die Verankerung einer Bestätigung einer Wahl durch höhere Instanzen. Grund für diese Vorschläge war nach der Vorlage der Berichterstatter die Rücksichtnahme auf die einzelnen Landeskirchen.

Die gewisse Skepsis, die man im gemeinsamen Bericht noch gegenüber dem Amt des Bischofs heraushören konnte, war in der Vorlage der Berichterstatter nicht mehr zu spüren. Wie selbstverständlich wurde nun die Wahl auf Lebenszeit vorgeschlagen. Während der gemeinsame Bericht noch von einer „kollegialisch verfaßten Behörde“ als oberster Verwaltungsinstanz ausging, wurden in der Vorlage der Berichterstatter auch andere Modelle genannt, die stärker auf eine einzelne Person zugeschnitten waren. Mit Blick auf die Wahlen formulierte die Vorlage der Berichterstatter sehr vorsichtig. Sie übernahm im Wesentlichen die Aussagen des gemeinsamen Berichts, ließ jedoch offen, bei welchen Wahlen welche Wahlformen gelten sollten. Mit Hinweis auf verschiedenen Voraussetzungen für das Recht zur Teilnahme an der Wahl in den unterschiedlichen Landeskirchen wies sie weitere Vorschriften zurück.⁵⁴⁵

Auf der Sitzung des Arbeitsausschusses vom 18. - 20. Juni ging es unter anderen Tagesordnungspunkten auch um die von Giese, Titius, Ralwes und Scholz verfasste Vorlage zum Thema synodale Verfassung und kirchliche Wahlen.⁵⁴⁶ Sie wurde im Ausschuss besprochen

⁵⁴⁵ EZA 1 / A3 / 45, Vorlage der Berichterstatter, Leitsätze 1, 4, 6 - 13, 15, 17 - 22, S. 17. 232 EZA 1 / A3 / 45, Vorlage der Berichterstatter, Leitsätze 1, 4, 6 - 13, 15, 17 - 22, S. 17.

⁵⁴⁶ EZA 1 / A3 / 45, Protokoll des Arbeitsausschusses vom 18. - 20. Juni 1919, S. 10ff.

und nach einigen Veränderungen angenommen. In dieser Vorlage sprachen sich die Verfasser im Abschnitt „Prinzipielles“ nicht nur dafür aus, „Die evangelische Kirche ... als Volkskirche zu erhalten, sondern zu einer wahren Volkskirche auszugestalten.“⁵⁴⁷ Dies war bis in die Formulierung hinein eine Forderung, die Titius schon im November 1918 in seinem Brief an Seeberg über die Gründung des Volkskirchenbundes erhoben hatte.⁵⁴⁸ Die Eigenständigkeit der Verwaltung, der Ordnung, die Eigenart und der Bekenntnisstand blieben nach der Vorstellung der Autoren unangetastet. „Die Kirchengewalt muß“ so die Autoren „in vollem Umfange auf die Kirche selbst übergehen. Inhaber dieses Rechts sind in Zukunft die Landessynoden.“ Zur Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse forderten die Autoren eine Anknüpfung an der synodalen Ordnung und machten einige Vorgaben. So sollte der Ausgleich der Funktionen von kirchlicher Lokalgemeinde und Gesamtgemeinde beachtet werden. Sie forderten „die starke Heranziehung aller Schichten der evangelischen Bevölkerung“, ohne dass dadurch die führende Stellung des Dienstes am Wort angetastet werde. Die freie kirchliche Tätigkeit sollte in den kirchlichen Organismus eingegliedert werden. Schließlich sollten die kirchlichen Behörden erhalten werden, wie die Autoren formulierten „in Abhängigkeit von der höchsten Synode“. Dieser Satz wurde in der Diskussion allerdings von der Mehrheit des Arbeitsausschusses gestrichen.

Auch die klare Position der Autoren zur Frage des Ablaufs der Kirchenwahlen wurde vom Arbeitsausschuss abgeschwächt. Forderten die Autoren der Vorlage: „Für die kirchlichen Wahlen muß gelten, daß sie sämtlich geheim sind“, so lautete der Satz nach der Beschlussfassung. „Die kirchlichen Wahlen sollen geheim sein.“ Auch bei der Festsetzung des Wahlalters setzte der Arbeitsausschuss eine abweichende Position durch, die das Wahlrecht auf die Volljährigkeit festzusetzen wünschte, während die Autoren der Vorlage das zwanzigste Lebensjahr vorschlugen.

So zeigt sich zusammenfassend, dass Titius die stärker demokratisch orientierten Gedanken, die er in seiner Vorlage an verschiedenen Stellen in seine Leitsätze eingebaut hatte, insgesamt nur abgeschwächt und entschärft durchzusetzen vermochte. Titius forderte für die einzelnen Gemeindeglieder mehr Rechte und traute ihnen mehr Verantwortungsgefühl zu. Er wollte auch den Kirchenvorstand gegenüber den höheren Instanzen stärken, in dem er ihm in gewissem Maße finanzielle Autonomie zugestand und seine Rechte in der Gemeindeleitung und Wahl des Geistlichen stärkte. Dazu passt, dass er das herausgehobene Amt des Bischofs oder

⁵⁴⁷ EZA 1 / A3 / 45, Vorlage der Berichterstatter über Synodalverfassung und kirchliche Wahlen in den Landeskirchen für die Sitzung des Arbeitsausschuss zur Vorbereitung eines allgemeinen deutschen evangelischen Kirchentages am 18.- 20. 6. 1919, S. 1.

⁵⁴⁸ Brief Titius an R. Seeberg vom 25.11.1918, in: Nachlass R. Seeberg (Bundesarchiv Koblenz, NL 52, Aktenband 121, Blatt 33).

des Superintendenten nur auf Zeit besetzt sehen wollte, um verfestigte Machtstrukturen durch einen demokratischen Akt zu begrenzen. Diese Grundgedanken seines Entwurfs werfen noch einmal ein bezeichnendes Licht auf sein Verhältnis zu demokratischen Gedanken. Er scheint demokratische Reformen als notwendig und sinnvoll zu erachten und nicht lediglich als Konzession an die Verhältnisse, denen man sich nicht entziehen konnte.

5.6. Die Verfassungsreform des Evangelischen Oberkirchenrates in Preußen

Die Frage der Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse wurde in Berlin vom Evangelischen Oberkirchenrat und dem von ihm berufenen Vertrauensmännerrat praktisch angegangen. Man hatte einen Verfassungsausschuss gebildet, der sich dieser Frage widmen sollte. Schon am 5. Dezember, der zweiten Sitzung des Ausschusses wurden erste Entscheidungen getroffen.⁵⁴⁹ Dr. Kapler⁵⁵⁰ und Dr. Berner konnten gegen einige Bedenken durchsetzen, dass sich der Ausschuss auf die Ausarbeitung einer Wahlordnung für eine Kirchenversammlung beschränkt, die dann wiederum die eigentliche Verfassung erarbeiten solle. Sie argumentierten damit, dass die bestehende Generalsynode nicht das Vertrauen der evangelischen Gemeindeangehörigen besitze, weil z. B. 30 Mitglieder noch von Wilhelm II. benannt worden seien, ein Argument, das Titius auf der Kasseler Vorbereitungskonferenz ebenfalls schon gebraucht hatte.

Am 13.2.1919 legte der Verfassungsausschuss der Vollversammlung des Vertrauensrates seinen Entwurf vor. Danach sollten die Mitglieder der Generalsynode „durch allgemeine, unmittelbare und geheime Wahl gewählt werden.“ Wahlberechtigt waren alle 24jährigen Männer und Frauen mit einjährigem Wohnsitz in der Gemeinde. Die Synode sollte 187 Mitglieder haben, von denen die Generalsuperintendenten, 7 Vertreter der theologischen Fakultäten und die Mitglieder der Hohenzollerschen Lande einen festen Sitz bekommen sollten. Die Synode sollte sich aus einem Drittel Laien, einem Drittel Geistlichen und einem Drittel ohne Einschränkung zusammensetzen. Der Vorsitzende des Generalsynodalvorstandes Landrat a. D. Winckler⁵⁵¹ und Rittergutsbesitzer von Hennings lehnten diesen Entwurf als revolutionär

⁵⁴⁹ G. Koehler, Die Auswirkungen der Novemberrevolution, S. 77f.

⁵⁵⁰ Hermann Kapler (1867 – 1941), Präsident des Evangelischen Oberkirchenrats der Altpreußischen Union, trat im Juni 1933 von seinem Amt zurück, nachdem die EKU der Staatskontrolle unterworfen wurde.

⁵⁵¹ Johann Friedrich Winckler (1856 – 1943) evangelischer Politiker, im preußischen Abgeordnetenhaus von 1896 – 1918 als Konservativer, von 1903 bis 1911 Mitglied des Reichstages als Deutschnationaler, von 1921 – 1932 als Deutschnationaler im Preußischen Landtag, 1905 Mitglied der Preußischen Generalsynode, ab 1915 deren Präsident, 1920 – 1928 Präses der sächsischen Provinzialsynode, von 1925 – 1933 Präses der Generalsynode der APU. Vgl. BBKL, Bd. XIII, Sp. 1361.

ab.⁵⁵² Mumm⁵⁵³, der Abgeordnete der DNVP, und Erberlein forderten eine Veränderung des Entwurfs, da sie das Urwahlsystem nicht akzeptieren konnten. Auf Antrag von Pfarrer Michaelis⁵⁵⁴ wurde der Entwurf mit 21:19 Stimmen an den Ausschuss mit entsprechenden Änderungsaufgaben zurückverwiesen.

Der Verfassungsausschuss hielt an seinem Entwurf grundsätzlich fest, beauftragte jedoch Pfarrer Schwartzkopff mit einem Alternativentwurf. In der 4. Vollsitzung des Evangelischen Oberkirchenrates mit dem Generalsynodalvorstand am 10. April 1919 wurden beide Entwürfe vorgestellt. Nach einiger Diskussion entschloss man sich mit 31 zu 18 Stimmen, den Entwurf des Verfassungsausschusses dem Evangelischen Oberkirchenrat vorzulegen, der Entwurf Schwartzkopff wurde verworfen.⁵⁵⁵ Nach bekannt werden dieser Beschlüsse stellte sich heraus, dass Mumm die Stimmung in den Synoden und kirchlichen Organen doch besser eingeschätzt hatte, als der Verfassungsausschuss. Die Proteste gegen das Urwahlsystem schwollen zu einer Lawine an, während die Befürworter nur eine kleine Gruppe bildeten.⁵⁵⁶ Auf der Seite der Konservativen entstanden Befürchtungen, dass es den liberalen Kreisen um weit mehr als um einen Wahlmodus ginge, denn zur gleichen Zeit wurde eine Diskussion um ein neues, kurzes und prägnantes Bekenntnis vor allem in den liberalen Kreisen geführt.⁵⁵⁷

Zusätzlich wurde von der konservativen Seite auf die Gefahr der Unterwanderung der Kirche durch Kirchengegner oder Gleichgültige hingewiesen. Schließlich stellte man in diesen Kreisen die besondere Bedeutung der Gemeinde für die Kirche heraus, weshalb eigentlich nur diejenigen, die sich in der Gemeindeleitung bewährt hatten, für höhere Entscheidungsgremien

⁵⁵² G. Köhler, Die Auswirkungen der Novemberrevolution, Zitat S. 81, 77ff., 81ff.

⁵⁵³ Reinhard Mumm (1873 – 1932), Sohn eines Fabrikanten, studierte Theologie und Volkswirtschaftslehre, heiratete ein Pflögetochter A. Stoeckers und engagierte sich auf der Linie der Stoeckerschen Sozialpolitik. Ab April 1900 war er Generalsekretär der „Freien Kirchlich-sozialen Konferenz“ bis zu seinem Tod, gab später die „Kirchlich-sozialen Blätter“ heraus und leitete ab 1904 auch die von Stöcker initiierte „Soziale Geschäftsstelle für das evangelische Deutschland“. 1912 konnte er Stoeckers Wahlkreis gewinnen, 1918 trat er von der christlich-sozialen Partei zur DNVP über. Bis 1932 hatte er ein Reichstagsmandat. 1923 übernahm er eine Pfarrstelle in Dortmund – Syburg, die mit der neu geschaffenen Stelle eines Sozialpfarrers verbunden war. Vgl. BBKL, VI, 1993, Sp. 348 – 352. Zu Mumm vgl.: N. Friedrich, Reinhard Mumm – Westfälischer Sozialpfarrer und sozial-konservativer Reichstagsabgeordneter, in: T. Jähnichen, N. Friedrich (Hg.), Protestantismus und soziale Frage: Profile in der Weimarer Republik, Bochumer Forum zur Geschichte des sozialen Protestantismus, Bd. 1, Münster 2000, S. 41 – 50 und N. Friedrich, „Die christlich-soziale Fahne empor!“. Reinhard Mumm und die christlich-soziale Bewegung (KuG, 14), Stuttgart 1997.

⁵⁵⁴ Curt Walter Michaelis (1866 – 1953), Bruder des Reichskanzlers Georg Michaelis, studierte Evangelische Theologie in Halle, Leipzig, Berlin und Greifswald, erlebte ein Bekehrungserlebnis als Vikar während der Predigtvorbereitung, das sein weiteres Denken stark beeinflusste. Theologisch fand er seine Heimat im Gnadauer Verband, den er über viele Jahre leitete. Er lehrte an der Theologischen Schule in Bethel, wurde Ende 1918 in den Vertrauensrat der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union berufen. Vgl. BBKL, Bd. XVI, 1999, Sp. 1066 -1090.

⁵⁵⁵ Vgl. dazu: C. Motschmann, Evangelische Kirche und preußischer Staat, S. 61f.

⁵⁵⁶ Vgl. dazu: G. Koehler, Auswirkungen der Novemberrevolution, S. 85ff.

⁵⁵⁷ Rade nimmt dabei Bezug auf den Vorschlag der Münsteraner Professoren Schmitz und Heim "Jesus ist der Herr". Vgl.: c. Motschmann, Evangelische Kirche und preußischer Staat, s. 63f.

in Frage kämen. Besonders schwer wogen die Beschlüsse von Kreissynoden und Provinzialsynoden⁵⁵⁸ gegen das Urwahlsystem.

So sah sich der Evangelische Oberkirchenrat genötigt, einen eigenen Entwurf zu erstellen, der diesen Bedenken entgegenkam. Die wesentliche Veränderung war die Übertragung des Wahlrechts für eine verfassungsgebende Kirchenversammlung auf die Gemeindevertretung. Die Gemeindevertretungen sollten dagegen durch Urwahl bestimmt werden, wobei das aktive und passive Wahlrecht auch auf Frauen ausgedehnt werden sollte. Insgesamt kam der Entwurf „stärker den Intentionen der Konservativen als denen der Liberalen entgegen.“⁵⁵⁹

In einem Schreiben an den Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung Hänisch vom 30.5.1919 erläuterte der Evangelische Oberkirchenrat die Gründe seines Vorgehens. Der Evangelische Oberkirchenrat betonte, dass er die bisherigen Beschlüssen bezüglich einer Wahlordnung gutheiße, aber angesichts der Drohungen und Proteste, um der Einheit der Kirche willen nicht anders könne, als von diesen Beschlüssen durch einen eigenen Entwurf abzuweichen. Der Evangelische Oberkirchenrat fragte an, ob ein „grundsätzliche Geneigtheit“⁵⁶⁰ bestünde, diesen Entwürfen ein ergänzendes Staatsgesetz hinzuzufügen. In seinem Antwortschreiben vom 17.6.1919 bedauerte Hänisch die Ausschaltung der Urwahlen, die Einführung des Siebwahlsystems und die Drittelung der Mitglieder, die ein Übergewicht der Theologen ergeben müsse. Er sprach seine Hoffnung aus, „daß das Gesetz von der kommenden Generalsynode nicht in dieser Form beschlossen werde“⁵⁶¹.

In der Öffentlichkeit entbrannte der Streit um den Wahlmodus daraufhin erneut. Am 29.8.1919 stellte Kahl in einer gemeinsamen Sitzung von Evangelischem Oberkirchenrat und Generalsynodalvorstand den Antrag, zum Urwahlsystem zurückzukehren. Der Antrag wurde aber zurückgewiesen.⁵⁶² Das Thema blieb aktuell, die Auseinandersetzungen im Evangelischen Oberkirchenrat und Generalsynodalvorstand hielten an, so dass man sich entschloss, die Frage auf den Kirchtag vom 1.- 5. September 1919 zu behandeln, da man hoffte, eine richtungweisende Stellungnahme des Kirchentages könne die Auseinandersetzungen zu einem guten Ende führen.⁵⁶³ Die Erfahrungen einiger kleinerer Landeskirchen mit dem Urwahlsystem hätten die Gemüter zusätzlich beruhigen können, denn dramatische Verschiebungen in der Zusammensetzung der gewählten Organe waren nicht zu erkennen, die Hoffnungen der

⁵⁵⁸ Brandenburg, Pommern, Schlesien, Rheinland, Westfalen. Vgl. besonders die Darstellung bei C. Motschmann, *Evangelische Kirche und preußischer Staat*, S. 66-84.

⁵⁵⁹ ebd., S. 86.

⁵⁶⁰ G. Koehler, *Die Auswirkungen der Novemberrevolution*, S. 89ff, Zitat S. 91.

⁵⁶¹ C. Motschmann, *Evangelische Kirche und preußischer Staat*, S.90.

⁵⁶² G. Koehler, *Die Auswirkungen der Novemberrevolution*, S. 94.

⁵⁶³ Ebd., S. 94.

Liberalen, aber auch die Befürchtungen der Konservativen und Orthodoxen waren zu großen Teilen unbegründet.⁵⁶⁴

Wir sehen im Dargelegten, welche enorme Weichen stellende Wirkung Titius durch seine intensive und forschende Gremienarbeit hinter den Kulissen für die Fragen der Abhaltung eines Kirchentages und für die Verfassungsfrage der Kirche in dieser Umbruchzeit hatte; von der Literatur wurde dies bisher nicht gewürdigt.

5.7. Der Kirchentag in Dresden 1919

Der erste vorbereitende Kirchentag findet vom 1. – 5.9.1919 in Dresden statt. Von den 341 geladenen Mitgliedern hatte nur wenige abgesagt, wobei die Zusammensetzung des Kirchentages von einem deutlichen Übergewicht der konservativ-nationalen Teilnehmer bestimmt war.⁵⁶⁵ Rade beklagte diese Zusammensetzung: „Wir haben keinen einzigen Sozialdemokraten unter uns. Folglich sind wir keine Volksvertretung, keine Vertretung der Volkskirche ... Ich kann während unserer ganzen Tagung die Angst nicht loswerden, daß die Kirche zu einer Sekte der Bürgerlichen wird.“⁵⁶⁶

Ähnlich skeptisch beurteilte Troeltsch die Stimmung im deutschen Protestantismus schon Anfang August, also kurz vor dem Kirchentag. Er diagnostizierte nicht nur eine Orientierung an der Vergangenheit und eine Verklärung der Epoche der trauten Zweisamkeit von Thron und Altar in den konservativ-nationalen Kreisen. Er meinte vielmehr zu entdecken, dass sich jene Kreise nach dem Schock neu formieren, um zum Gegenschlag auszuholen: „Ein Teil der Universitäten wählt die schroffsten Kriegspublizisten zu Rektoren, die Studentenschaften sammeln sich in der Hauptmasse um ihre alten Verbindungen und deren Ideologie. Die protestantische Kirche bereitet sich darauf, zur konservativen Gegenburg gegen den Staat der Revolution zu werden. Kurz: die teils planmäßig gelegten, teils instinktiv hervorleuchtenden Grundlagen der Gegenrevolution werden sichtbar.“⁵⁶⁷

Die Gemütslage dieser konservativen und nationalen Mehrheit läßt sich an der Begrüßungsansprache von Präsident Möller ablesen. Nach einem heldenmütigen Ringen gegen eine ganze Welt von Feinden sei das Volk zusammengebrochen. „Die Herrlichkeit des deutschen Kaiserreiches, der Traum unserer Väter, der Stolz jedes Deutschen ist dahin. Mit ihr der hohe Träger

⁵⁶⁴ C. Motschmann, *Evangelische Kirche und preußischer Staat*, S. 94

⁵⁶⁵ H.-W. Krumwiede, *Evangelische Kirche und Theologie in der Weimarer Republik*, S. 17.

⁵⁶⁶ ebd., S.17.

⁵⁶⁷ E. Troeltsch, *Spektator-Briefe*, Tübingen 1924, S. 80f. zit. nach: M. Greschat, *Protestantismus im Revolutionsjahr*, S. 83.

der deutschen Macht, der Herrscher und das Herrscherhaus, das wir als Bannerträger deutscher Größe so innig liebten und verehrten ... Wir können nicht anders, als feierlich es bezeugen, welcher reiche Segen von den bisherigen engen Zusammenhängen von Staat und Kirche auf beide - auf den Staat und die Kirche - und durch beide auf Volk und Vaterland ausgegangen ist.“ Möller beschreibt die Gefährdungen, die durch die Trennung von Staat und Kirche entstehen und fragt, ob mit dem Zusammenbruch nicht auch dem Protestantismus „eine unheilbare, eine tödliche Wunde geschlagen“⁵⁶⁸ sei.

Titius war als Mitglied der Vereinsgruppe zum Kirchentag eingeladen.⁵⁶⁹ Neben der Konferenz Deutscher Evangelischer Arbeitsorganisationen war der Deutsche Volkskirchenbund für die Auswahl der Vereinsvertreter zuständig⁵⁷⁰. Dies unterstreicht einerseits die tatsächliche Bedeutung des von Titius gegründeten und geleiteten Bundes. Andererseits zeigt es, dass man Anfang 1919 auf die Neugründungen aus dem Geist des demokratischen Aufbruchs soviel Rücksicht nahm, dass man den eben erst gegründeten Volkskirchenbund, der ja nur wenige Monate alt war, gleichberechtigt neben die auf eine längere Geschichte und Tradition zurückblickende Konferenz Deutscher Evangelischer Arbeitsorganisationen und ihre traditionsreichen Mitgliedsvereine stellte. Aber an der Zahl von etwa einer Million Mitgliedern des Volkskirchenbundes im wahlfähigen Alter konnte man kaum vorbei.⁵⁷¹

Titius war auf diesem Kirchentag außerordentlich aktiv. Er schlug den Vorstand des Kirchentages vor, er wurde Mitglied im Kundgebungsausschuss, im Zuständigkeitsausschuss⁵⁷² und im Sozialen Ausschuss. Außerdem schlug man ihn für den Ausschuss vor, der eine Namensliste für die 15 außerordentlichen Mitglieder des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses erarbeiten soll⁵⁷³. Des Weiteren unterstützte er eine Reihe von Anträgen⁵⁷⁴ zu unterschiedlichen Fragen und schaltete sich in Geschäftsordnungsdebatten und Verfahrensfragen ein. Titius vertrat auf dem Kirchentag die Vorlage des Arbeitsausschusses zum Thema „Synodalverfassung und kirchliche Wahlen in den Landeskirchen“, die er mit D. Giese, dem Präsi-

⁵⁶⁸ H.-W. Krumwiede, Kirche und Theologie in der Weimarer Republik, S. 19.

⁵⁶⁹ Eine Übersicht über die anderen Gruppen in: Deutscher Evangelischer Kirchenausschuß (Hrsg.), Verhandlungen des Deutschen Evangelischen Kirchentages 1919 in Dresden 1. - 5.9.1919, Berlin o. J., S. 14-17.

⁵⁷⁰ DEKA (Hrsg.), Verhandlungen des DEKT 1919, S. 15.

⁵⁷¹ So die "Bautzener Nachrichten" in einem Bericht vom 3.9.1919 über den Kirchentag, in: EZA 1/ A3 / 60 und 61.

⁵⁷² Der Zuständigkeitsausschuss befasste sich mit der Frage nach den Aufgaben des Kirchentages. Gegen die beharrende Position des DEKA- und Kirchentagspräsidenten Möller setzte Titius mit anderen Vertretern des Kirchentages durch, dass sich der Kirchentag mit dieser Frage überhaupt befasste. Möller sah keinen Anlass, dass sich das nicht autorisierte Organ Kirchentag mit dieser Frage überhaupt befasste. D. Bormuth, Die Deutschen Evangelischen Kirchentage, S. 147ff.

⁵⁷³ DEKA (Hrsg.), Verhandlungen des DEKT 1919, zu Titius' Präsidiumsvorschlag s. S. 72f. Zum Kundgebungsausschuss (S. 83) und seinen Kundgebungen s. S. 306 - 312. Zum Zuständigkeitsausschuss (S. 107) und seinem Ergebnis s. S. 293. Zum Sozialen Ausschuss (S. 142) und seinen Beratungen vgl. S. 313-316, zum Vorschlag von außerordentlichen Mitgliedern für den DEKA s. S. 144.

⁵⁷⁴ Es sind dies die Anträge 6, 7, 11, 14, 18, 20, 21, 36, 38 und Antrag 23 zum Teil.

ten des Oberkirchenrates in Schwerin, mit Prof. Scholz aus Berlin und dem Geheimen Kirchenrat und Mitglied des Oberkirchenrates Rahlwes aus Meiningen erarbeitet hatte.⁵⁷⁵ Im grundsätzlichen Teil der Ausführungen fordert die Vorlage, dass die evangelische Kirche „Volkskirche bleiben und immer mehr zu einer wahren Volkskirche ausgestaltet werden“ muss. Außerdem verlangt sie, dass die Kirchengewalt „im vollem Umfange auf die Kirche selbst übergehen“ muss. „Inhaber dieses Rechtes sind in Zukunft die Landessynoden.“⁵⁷⁶ Die Vorlage und der von Giese vorgetragene Bericht lösten langwierige Diskussionen aus. Ein Diskussionspunkt war die Frage der Patronate. Titius unterstützte im Zuge dieser Diskussion den die Vorlage verschärfenden Antrag von Oberpfarrer Schowalter aus Wittenberge, der den Vorsitz des Volkskirchenbundes für die Prignitz führte, die „Patronatsrechte und Patronatspflichten ... möglichst bald abzulösen.“⁵⁷⁷ Am Ende der Diskussion stimmte der Kirchentag den grundsätzlichen Ausführungen der Vorlage des Arbeitsausschusses zu, während man von einer Stellungnahme zu den Einzelausführungen absah und diese als Anregung an die Landeskirchen weiterleitete. Insofern nahm der Kirchentag zur Frage der Patronate nicht Stellung. Vor allem aber ging Titius in seinem Referat, dem zweiten thematischen Beitrag⁵⁷⁸, wie im Jahre 1917 vor dem Evangelisch-sozialen Kongress, auf das Thema Kirche und Krieg ein. Er hielt dort den angekündigten Vortrag mit dem Titel „Evangelisches Christentum als Kulturfaktor“.⁵⁷⁹

Zunächst setzt sich Titius hier mit dem Vorwurf auseinander, dass der evangelische Glaube die Kultur hemme, ohne innere Kraft agiere und zudem von der Wissenschaft längst widerlegt sei. Demgegenüber verweist er auf die unterschiedlichen Aufgaben von Wissenschaft und Religion. „Die Wissenschaft will Tatbestände feststellen, sie kann und will aber nicht Überzeugungen begründen, die über das Gegebene hinausreichen. Die Religion dagegen will das, was kein Verstand der Verständigen sieht und was mit Sinnen nicht erreicht werden kann, ahnend erfassen in persönlicher Überzeugung; sie kann und will über Tatbestände der sichtbaren Welt nicht urteilen.“⁵⁸⁰ Da der Mensch aber nicht von den Erkenntnissen der sichtbaren Welt, sondern von Idealen lebe, könne auf Religion gar nicht verzichtet werden. Religion ist für Titius das Innerlichste der Kultur, ihr Persönlichstes, ihre Seele. D. h. ohne Religion könne eine wahrhafte Kultur gar nicht gedeihen. Titius gesteht zu, dass von den Freunden der Reli-

⁵⁷⁵ ebd., S. 153f f., siehe auch die Ausführungen über die Zusammenarbeit von Giese, S. 173.

⁵⁷⁶ ebd., S. 153.

⁵⁷⁷ ebd., S. 177. Die Vorlage schränkte die Ablösung der Patronate mit der Formulierung „wo es im kirchlichen Interesse liegt“ ein. (ebd., S. 155.).

⁵⁷⁸ Das andere Referat hielt Prof. Ihmels, der Vorsitzende der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz. Er sprach zum Thema "Evangelischer Glaube als Kraftquelle der Gegenwart", in: ebd., S. 73ff.

⁵⁷⁹ A. Titius, Evangelisches Christentum als Kulturfaktor, in: DEKA (Hrsg.), Verhandlungen des DEKT 1919 in Dresden, 5.9.1919, Berlin o. J.

gion eine gewisse Rückständigkeit der Religion in kultureller Beziehung zu erkennen sei. Er läßt offen, ob das seinen Grund in Versäumnissen der kirchlichen Kreise gegenüber Bildung und Kultur oder in den Versäumnissen der Kultur gegenüber der Kirche und Religion habe. Wichtig ist ihm, dass es für diese Entfremdung keine Notwendigkeit gibt. Dem Evangelium sei vielmehr ein Wahrheitsstreben inne, das dazu führe, dass jeder wahrhaft Evangelische ohne Vorbehalte die Wahrheit anerkennen könne. Allerdings sei nicht überall das Vertrauen vorhanden, dass recht verstandene Wissenschaft den Glauben nicht zerstören könne. Titius sieht einen viel wesentlicheren Grund, der den Pastorenstand in den Verdacht der Rückständigkeit gebracht habe. Er denkt dabei an die Versäumnisse auf sozialem Gebiet. Titius geht nicht auf Einzelheiten ein, sondern will ein Grundproblem aufzeigen. Das sieht er in der weit verbreiteten Klage, „daß der Pastorenstand mir allzusehr das dünnkelhafte Standesbewußtsein der oberen Klassen gegenüber dem sogenannten Volke teile und lieber an des Reichen Tische als in des armen Mannes Küche sitze.“ Titius hält diesen Vorwurf in dieser Verallgemeinerung für falsch, aber er weist doch darauf hin, dass besonders dem lutherischen Protestantismus von seinen Anfängen her eine Neigung zur patriarchalischen Führung der Masse der Bürger und Bauern durch kirchliche und staatliche Obrigkeit eigne. Die Entfremdung zwischen Kirche und den neuen sozialen Bewegungen im 19. Jahrhundert habe ihre Ursache im Fehlen einer lebenswirklichen Beziehung zu den unteren Volksschichten. Der religiöse Individualismus im Protestantismus legitimiere zusätzlich den ökonomischen Individualismus, der im Privateigentum den unantastbaren Grundpfeiler der Wirtschaftsordnung sah. Auch dadurch habe sich der Protestantismus in Gegensatz zu weiten Bevölkerungskreisen gesetzt. Durch den Krieg sei diese Entwicklung verschärft worden. „So sehen wir denn die protestantische Geistlichkeit und die kirchlichen Kreise des deutschen Protestantismus in ihrer übergroßen Mehrheit auf der Seite jener nationalen und gesellschaftlichen Ordnung, welche jetzt in Trümmer liegt, und so droht der Protestantismus auch nach seiner religiösen und kirchlichen Seite hin in die nationale und wirtschaftliche Krisis unseres Vaterlandes verwickelt zu werden.“⁵⁸¹ Titius vergleicht die Situation seiner Gegenwart mit der Kulturkritik und Weltverachtung, die durch Jesu prophetischen Bußruf an die Welt gekennzeichnet war. In dieser Situation helfe allein die Konzentration auf Gottes Herrlichkeit.

Schon Luthers reformatorisches Grunderlebnis hatte nach Titius diese Struktur. Angesichts des Gottesgerichtes habe er allein auf die aus dem Evangelium leuchtende Gnade vertraut, die Welt um ihn herum sei ihm mit ihrer Last und Lust versunken. Die Energie dieses Erlebnisses liege in der Konzentration auf Gott und aus dieser Konzentration erwachse auch die neue Kul-

⁵⁸⁰ A. Titius, Evangelisches Christentum als Kulturfaktor, S. 146.

tur, hervorgebracht aus dem unerbittlichen Selbstgericht. Sie werde zur Kritik der bestehenden Kultur. Aber dieser Geist der Kritik brauche ein Widerlager, um eine neue Kultur entstehen zu lassen und finde sie im protestantischen Glauben, der darauf vertraue, „daß alles Gute jedem Widerstand zum Trotz sich schließlich durchsetzen muß.“

Der neue Kulturgedanke stecke im religiösen Erlebnis selbst. Nicht in einem Nebeneinander oder Gegeneinander des Zeitlichen und Ewigen dürfe Gott erlebt werden. Denn alles Nebeneinander war für Titius nur religiöse Schwäche und bewiese, dass Gott noch nicht alles geworden sei, sondern dass der Mensch noch etwas sein will neben Gott. „Wird aber Gott dem religiösen Menschen wahrhaft alles, so wird ihm nun die Welt eine Tat und ein Zeichen, eine „Larve Gottes“. Es gehe darum, im Zeitlichen das Ewige, in der Natur die Gnade als neue Lebensforderung zu verstehen. Im Mittelpunkt dieses neuen Kulturideals stehe die Ehrfurcht vor der Persönlichkeit, die über allen Sachen stehe. Diese Persönlichkeit stehe aber nicht für sich allein, sondern sei in ihrem Bezug zu dem allumfassenden Ganzen und seinen Gliedern zu sehen. Sie habe Wert, wenn und weil sie diesem Ganzen und seinen Gliedern in selbstloser Liebe diene. „Denn helfende, heilende, vergebende Liebe ist das in Gottes ewigem Wesen selbst verankerte Gesetz des göttlichen Reiches, dem Natur und Geschichte zu dienen bestimmt sind.“ Das Persönlichkeitsideal hielt Titius für die wichtigste Kulturidee seiner Zeit. Aus ihr resultiere unmittelbar der Freiheitsgedanke mit seinem Kernstück, der Gewissensfreiheit. Dies war für Titius darum Kernstück, „weil im freien Eintreten für das erkannte Gute erst die volle Kraft und Ursprünglichkeit des Menschen entbunden wird.“⁵⁸² Die Besonderheit des Protestantismus sei aber nicht eine Einengung des Gewissens auf Gebot und Verbot, sondern eine Konzentration auf die Aufgabe der unendlichen Nächsten- und Gottesliebe. Dadurch werde das Gewissen in steter Selbstbestimmung und Selbstkorrektur zu einer schöpferischen, Welt gestaltenden Kraft.

Diese Freiheit sei als Gottes Gabe nicht Willkür, sondern ein „gottgewirktes Müssen“, in dem der innere Beruf und die den äußeren Verhältnissen entsprechende Aufforderung zu einer Handlungsweise zusammenklingen. Diese Freiheit bedürfe der Übung, wie alles Menschliche der Übung bedürfe, um zur Sicherheit zu werden. Sie werde denen, die darin weniger geübt seien, zur wahren Autorität, die jede äußere Autorität als hohl entlarve und überflüssig mache. Darum verlangt Titius, dass Freiheit gepflanzt werde, aus der dann eine wahre Autorität wachsen könne, die Gehorsam und Ordnung ohne äußeres Niederdrücken hervorbringe und auf Gleichberechtigung beruhe. Es stellt sich aber das Problem, wie der Mensch in seinem sozialen Zusammenhang vom Weg seiner Selbstsucht und seines Egoismus abzubringen sei,

⁵⁸¹ ebd., S.147.

um ihn auf den Weg der Freiheit in Selbstbestimmung und Selbstkorrektur zu bringen, der seinem Charakter als soziales Wesen viel eher entspreche.

Wie könne man angesichts der Selbstsucht und Verrohung der Zeit zu nationaler Einheit und sozialer Gesinnung gelangen, fragt Titius. Titius kommt zu dem Schluss, dass der Sozialismus entweder mit dem Christentum gehen werde oder untergehen müsse. Zwar unterliegen auch die Christen Irrtümern und Sünden, aber ihr entscheidender Vorteil sei ihr Glaube an einen Bruderbund, der alle gesellschaftlichen Gräben überbrücke. Darum seien die Christen bereit, Vertrauen zu geben und hinzunehmen. Das deutsche Volk brauche aber nach Titius nichts dringender als Vertrauen, Liebe und Gehorsam, die von der christlichen Glaubensgemeinschaft zuströmten. Titius glaubt, nichts besseres für das Deutsche Volk und einen neuen Aufstieg tun zu können, als alle zur Hingabe an das Ganze, zu brüderlichem Sinn, zur Wahrung der Würde, zur Arbeit aufzurufen, insbesondere die ernsthafte Christen sein wollen, dazu aufzufordern, Hand anzulegen und andere zu gleichem Tun zu ermuntern. Auch die Christen liebten Volk und Vaterland mehr als das eigene Leben. Aber noch mehr als Volk und Vaterland gilt den Christen, so Titius, das Walten der ewigen Gerechtigkeit und Liebe.

Damit wirbt Titius unter seinen Zuhörern nun darum, das Walten der Gerechtigkeit Gottes, wie es im zurückliegenden Krieg zum Ausdruck gekommen sei, anzunehmen. „Gott kann auch die Völker zerbrechen“, führt Titius aus, „wenn sie sich nicht mehr fähig erweisen, Träger jenes ewigen Geisteslebens zu sein, das er in ihnen entzündet hat. Gott hat uns hart geschlagen, aber vernichtet hat er uns noch nicht. Er hat die kaiserliche Macht zerbrochen, die unser Stolz und unsere Freude waren und stellt uns auf einen langen, schweren unübersehbaren Leidensweg. Wir sind bereit, ihn zu gehen, dessen gewiß, daß es dennoch Gnadenwege, Segenswege sind, die er uns führen will. Wir, deren Waffen die ganze Welt in Schranken hielten, sollen lernen, waffenlos durch eine waffenstarrende Welt zu gehen <Bewegung>. Wir, die wir besiegt sind durch leere Worte von Gerechtigkeit, Freiheit und Glück in einem kommenden Bunde der Völker <Unruhe>, wir sollen glauben lernen, daß diese Worte Wahrheit werden können. Sei es darum! Wir deutschen Christen wollen alle Rachedgedanken ertöten, wir wollen, weil Gott es jetzt will, das Ideal der Militärmacht begraben. Wir wollen ehrlich für den Völkerbund eintreten <Widerspruch>, indem wir, was Gottes Walten uns durch unsere Geschichte aufgezwungen hat, freiwillig zu unserer höchsten Aufgabe erwählen.“⁵⁸³ Titius schließt mit der Feststellung, daß Deutschlands tiefer Fall kein zu hoher Preis wäre, falls Gott eine neue Kulturepoche der Völkergemeinschaft heraufführen wolle, in der Deutschland

⁵⁸² ebd., S. 149.

⁵⁸³ ebd., 13. 151f.

ernsthaft mitarbeite.⁵⁸⁴ In dieser Schlussphase seines Vortrages verzeichnet das Protokoll Unruhe und Widerspruch in der Zuhörerschaft. Am Ende seines Vortrages appelliert Titius an das Ausland und besonders an die protestantischen Christen im Ausland, Deutschland ehrenvoll und mit Würde zu behandeln. Er warnt vor dem Versuch, Deutschland ein Schuldbekenntnis aufzuzwingen und Menschen nach fremdem Recht zu verurteilen, die nach eigenem Recht guten Gewissens sind.

5.8. Reaktionen auf Titius' Rede

Titius' ungewöhnliche und Aufsehen erregende Rede wurde auch außerhalb der rein kirchlichen Öffentlichkeit wahrgenommen, wenn auch die Tageszeitungen von den Verhandlungen in Dresden in unterschiedlicher Intensität Notiz nahmen. Etliche beschäftigten sich mit Titius' Vortrag und den für eine solche Versammlung doch ziemlich unüblichen Reaktionen der Zuhörer. Die „Allgemeine Zeitung“ berichtete, dass Titius' Aufruf zu einer gemeinsamen Kulturarbeit der Protestanten aller Welt und zur Verwirklichung eines wahren Völkerbundes starken Widerspruch fand: „Der Präsident mußte mit der Glocke dem Redner Ruhe verschaffen.“

Die „Berliner Morgenpost“ berichtete: „Zu bedauernswerten Unruhen kam es, als der tapfere Göttinger Titius in einem vorzüglichen Vortrag über das Evangelische Christentum als Kulturfaktor zur Liebe der ehemaligen Feinde mahnte. Und gerade mit diesem Appell an die Gutgesinnten aller Nationen erhob sich der erste evangelische Kirchentag über die beschränkte Bedeutung einer konfessionellen Kundgebung.“

Das „Berliner Tageblatt“ berichtet von einem im Protokoll nicht auftauchenden kurzen Disput, in dem Titius auf den Widerspruch seiner Zuhörer reagierte. Nach Titius Forderung, ehrlich für den Völkerbund eintreten zu wollen, schreibt das Berliner Tageblatt: „Hier erhob sich heftiger Widerspruch und es ertönten stürmische Zurufe: Nein! Nein! Redner fortfahrend: Wer das nicht will, hat noch nicht den Gotteswillen begriffen. (Große Unruhe) Titius verweise auf die geistigen Helden. Mein Herz bäumt sich ja mit Ihnen auch auf (Gelächter), unser guter Wille kann nichts ausrichten, ohne den guten Willen des Auslandes (Unruhe und Lachen).“

Auch die „Frankfurter Zeitung“ schreibt von Titius direkter Reaktion auf seine Gegner. Zunächst erfährt man aus hier dass Titius Vortrag viel Aufmerksamkeit fand und die wichtigsten

⁵⁸⁴ Für den besonderen Aspektes der Bedeutung des Völkerbundsgedankens für die Evangelische Kirche siehe: Nehring, Jutta; Evangelische Kirche und Völkerbund: Nationale und internationale Positionen im deutschen Protestantismus zwischen 1918 / 19 und 1927, Hamburg 1998, S. 150ff.

Lebensfragen der evangelischen berührte. Nachdem Titius Eintreten für den Völkerbund scharfen Widerspruch erregt habe, habe Titius erklärt: „Wer das nicht will ... der hat noch nicht den Willen Gottes begriffen.“ Die „Vossische Zeitung“ geht näher auf die Person Titius ein. „Ein ganzer und tapferer Mann, berühmt und gefürchtet durch sein rücksichtslose Offenheit, durch seinen unerbittlichen Wahrheitsdrang, von feinstem Verständnis für das, was unsere Zeit gibt und was sie braucht. Der Gegenspieler zu Ihmel am gestrigen Dienstag.“

Titius Kritik am Versagen der Kirche im Blick auf die sozialen Herausforderungen werden nur in der „Deutschen Allgemeinen Zeitung“⁵⁸⁵ erwähnt. Die „Recklinghäuser Allgemeine Zeitung“ und die „Bautzener Zeitung“ berichten in diesem Sinne auch kurz von der ersten Bundestagung des Volkskirchenbundes in Dresden ab 1. September 1919. Der Volkskirchenbund habe inzwischen 1 Million Mitglieder in wahlfähigem Alter. Auf der Bundestagung gehe es um Religionsunterricht⁵⁸⁶ und volksskirchliche Volksschularbeit.⁵⁸⁷

Titius' Zuhörer hatten in seinem Vortrag manch kritischen Satz über sich ergehen lassen. Seine kritischen Bemerkungen zu den sozialen Versäumnissen waren deutlich und scharf.⁵⁸⁸ Titius' Gedanken zur Versöhnung, die Andeutung von Zustimmung zu pazifistischen Gedanken oder gar eine positive Bewertung des Völkerbundes lag für die allermeisten Zuhörer außerhalb dessen, was man widerspruchslos hinnehmen konnte. Hier witterte man Verrat. Tatsächlich berührte sich Titius' Eintreten für den Völkerbund nur mit Randgruppen der damaligen Kirche.

Ähnliche Forderungen wurden aus dem sich 1919 konstituierenden Neuwerk-Kreis erhoben, kam also von einem Flügel des religiösen Sozialismus.⁵⁸⁹ Ein vergleichbarer Aufruf, sich nach dem Krieg für internationale Verständigung, und Völkerversöhnung einzusetzen, ent-

⁵⁸⁵ EZA 1/ A3 / 60, Allgemeine Zeitung, Chemnitz, Ausg. vom 5.9.1919; Berliner Morgenpost, Berlin, Ausg. vom 9.9.1919; Berliner Tageblatt, Berlin, Ausg. vom 4.9.1919, ebenso berichtet die Deutsche Zeitung, Berlin, Ausg. 4.9.1919; Frankfurter Zeitung, Frankfurt, Ausg. vom 5.9.1919; EZA 1/ A3 / 61, Vossische Zeitung, Berlin, Ausg. vom 4.9.1919. Dieser Artikel wurde von Schneemelcher verfasst; EZA 1 / A3 60, Deutsche Allgemeine Zeitung, Ausg. von 4.9.1919.

⁵⁸⁶ Die Rolle, die Otto Dibelius bei der Einführung des Religionsunterrichts spielte, ist in der Schrift Otto Dibelius und die Etablierung des Evangelischen Religionsunterrichts, Jena 2008 von Sophia Großkopf gut dokumentiert.

⁵⁸⁷ EZA 1/ A3 / 60 und 61. 'Die "Bautzener Nachrichten" bringen den Artikel am 3.9.1919, Die "Recklinghäuser Allgemeine Zeitung" druckt ihn am 8.9.1919 nach.

⁵⁸⁸ Christ lobt in seiner Schrift "Der politische Protestantismus in der Weimarer Republik" an Titius Kirchentagsrede ernsthafte Beschäftigung mit den neuen sozialen Bedingungen und seine entschiedene Kritik an der konservativ-patriarchalischen Position weiter Teile der Kirche, die stets auf der Seite jener nationalen und gesellschaftlichen Kreise gestanden habe, die jetzt in Trümmern liege. Sein Vortrag müsse als ein Aufruf verstanden werden, dass sich diese als unglücklich empfundene Situation ändere. (H. Christ, Politischer Protestantismus in der Weimarer Republik. Eine Studie über die politische Meinungsbildung durch die evangelischen Kirchen im Spiegel der Literatur und der Presse, Diss. phil., Bonn 1967, S. 236.).

⁵⁸⁹ R. Gaede, Kirche-Christen-Krieg und Frieden. Die Diskussion im deutschen Protestantismus während der Weimarer Zeit, Hamburg 1975, S. 41. Gaede verweist auf Aufsätze von P. Lieberknecht, Evangelisches Friedensideal, Der christliche Demokrat, 1919, H. 1, Sp. 4ff; E. Arnold, Gegen Blut und Gewalt, in: Das Neue Werk.

stammt dem Programm des Badischen Volkskirchenbundes, das maßgeblich von G. Wunsch⁵⁹⁰ verfasst wurde.⁵⁹¹ Dieser Bund war, obwohl sein Name stark an Titius' Gründungen erinnert, religiös-sozialistisch ausgerichtet. Wenn überhaupt, wurde die Forderung nach einer internationalen Rechtsordnung, nach Völkerversöhnung und Engagement für den Völkerbund aus den verschiedenen Gruppen des religiösen Sozialismus vorgetragen, so z. B. auch von Ragaz⁵⁹². Neben der 1892 von dem österreichischen Schriftsteller A. H. Fried gegründeten Deutschen Friedensgesellschaft trat der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen mit Siegmund-Schultze⁵⁹³ als einem der exponiertesten Vertreter für Völkerbund und Völkerver-

Der Christ im Volksstaat, 1921, H. 1, S. 4-11, K. Mennicke, W. Koch: Aufruf, Das Neue Werk. Der Christ im Volksstaat, 1920, H. 3, S. 58.

⁵⁹⁰ Georg Wunsch (1887 – 1964) stammte aus einfachsten Verhältnissen. Dass er überhaupt eine höhere Schulbildung genoss, war in der Familie lange umstritten. Seine musikalische Begabung zum Geigenspiel konnte er nur durch die Förderung einer begüterten Augsburger Bürgerin entfalten. Nach dem Militärdienst studierte er in Erlangen und Berlin, später in Heidelberg besonders bei Johannes Weiß und Ernst Troeltsch. Grundlegend war für ihn die Auffassung, dass Wirklichkeitswahrnehmung eine entscheidende theologische Kategorie sein müsse, wenn Theologie nicht sprachlos werden wolle. Er arbeitet bei der „Christlichen Welt“ mit, meldete sich zum Kriegsdienst, auch aus Solidarität mit den einfachen Menschen, die an der Front ihr Leben riskierten. In der Verbindung von Christentum und Sozialismus sieht er die entscheidende Zukunftsperspektive. Er gab sein Pfarramt auf, um eine wissenschaftliche Laufbahn einzuschlagen und zu einem neuen Ansatz von Theologie zu gelangen. Er habilitiert sich 1922, aber es dauert neun Jahre, bis er endlich den Lehrstuhl für systematische Theologie und Ethik in Marburg erhielt. In dieser Kombination drückte sich sein theologischer Ansatz aus, worin er von der Fakultät auch unterstützt wurde. Er war Mitbegründer des „Volkskirchenbundes evangelischer Sozialisten“ und der „Arbeitsgemeinschaft der religiösen Sozialisten Deutschland“. Ab 1929 gab er die Zeitschrift für „Religion und Sozialismus heraus“, die 1933 verboten wurde. Im gleichen Jahr wurde er SPD-Mitglied. Seine Position auch an der Marburger Fakultät war durch seine teilweise radikalen Positionen schwierig und führte ihn in manchen persönlichen Konflikt. Eine engere Verbindung hatte Wunsch zu Rade und Herrmann Faber, der die Marburger Fakultät im Jahr 1923 verließ und zu A. Titius, mit dem er 1925 an der Stockholmer Konferenz teilnahm. „Schließlich führte der Kontakt mit dem berühmten liberalen Theologen dazu, daß die Berliner Fakultät W. 1925 den theologischen Ehrendokortitel verlieh.“ Titius setzte sich auch dafür ein, dass G. Wunsch die Leitung des ökumenischen Forschungsinstitutes übernehmen sollte. Nach der nationalsozialistischen Machtübernahmen konnte sich Wunsch dennoch auf seinem Lehrstuhl halten. Erst im September 1945 wurde er ohne Begründung entlassen. Ein Untersuchungsverfahren endete im April 1947 mit dem Urteil, dass Wunsch als unbelastet zu gelten habe. Ab 1950 lehrt er für weitere fünf Jahre. Dennoch muss er sich immer wieder heftigen Angriffen wegen seiner Haltung in der Zeit des Nationalsozialismus gefallen lassen, besonders auch von Bultmann. Vgl. BBKL, XIV, 1998, Sp. 103 -156

⁵⁹¹ R. Gaede, Kirche-Christen-Krieg und Frieden, S. 42.

⁵⁹² Leonhard Ragaz (1868 – 1945) studierte in Basel, Jena und Berlin Theologie und war zunächst Pfarrer in Heinzenberg, Chur und Münsterpfarrer in Basel. Dort begründete er mit seinem Kollegen Hermann Kutter die religiös-soziale Bewegung und lebte seine Überzeugungen auch ganz praktisch, wenn er sich z. B. mit streikenden Arbeitern solidarisierte. 1908 wurde ihm eine Professur für systematische und praktische Theologie in Zürich angeboten. 1913 trat er der sozialdemokratischen Partei bei. Den Ausbruch des 1. Weltkriegs verstand er als Versagen der internationalen Arbeiterbewegung und der Kirchen. Fortan befasste er sich intensiver mit Fragen des Friedens und der Gewalt. 1921 gab er sein Professorenamt freiwillig auf, um einerseits seine Distanz zur verfassten Kirchen auszudrücken und so zu leben, wie er seinen Sozialismus verstand. Schon früh war er ein scharfer Gegner von Nationalsozialismus und Nationalismus. Aus der sozialdemokratischen Partei der Schweiz trat er 1935 wieder aus, weil er deren Anpassung an den bürgerlichen Militarismus ablehnte. Vgl. BBKL, Bd. VII, 1994, Sp. 1251 – 1255.

⁵⁹³ Friedrich Siegmund-Schultze (1885 – 1969) studierte Theologie in Tübingen, Breslau, Marburg, Halle und Berlin, promovierte in Marburg, ab 1908 war er als Studieninspektor in Berlin. Von dem englischen Parlamentarier und Quäker Allen J. Baker ging die Initiative zu einem gegenseitigen Besuch deutscher und englischen Kirchenvertreter aus. Ein Komitee sollte auf deutscher Seite den Austausch vorbereiten. Siegmund-Schultze wurde Geschäftsführer dieses Komitees. Sein Gegenüber war der Erzbischof von Canterbury. Siegmund Schultze kam dadurch mit führenden Vertretern der anglikanischen Kirche und der Freikirchen Britanniens in Kontakt und sah, wie selbstverständlich Freikirchen und verfasste Kirche kooperierten. Die Friedensfahrt hatte eine friedensethi-

söhnung ein.⁵⁹⁴ Der Weltbund war am 1. August 1914, also bei Kriegsausbruch in Konstanz gegründet worden.⁵⁹⁵ In der Politik wurde der Völkerbund als Idee von den nationalkonservativen Parteien schon vor seiner Verwirklichung abgelehnt, die tatsächliche Durchführung fand dort entschiedensten Widerspruch. Der Völkerbund wurde in breiten Kreisen als „Werkzeug zur Durchsetzung einer auf die dauernde Entrechtung Deutschlands abzielenden französischen Hegemonialpolitik in Europa“ angesehen⁵⁹⁶. Titius lag mit seiner positiver Wertschätzung des Völkerbundes nach dem Abschluss der Versailler Verhandlungen politisch etwa auf der Linie von Erzberger, der als Leiter der Waffenstillstandskommission und Präsident der Deutschen Liga für Völkerbund sich trotz seiner Vorbehalte insgesamt positiv zu diesem Gedanken bekannte.⁵⁹⁷ Ganz ähnlich ist auch Titius Argumentationsfigur in der Schlusspassage seines Vortrages, in der er einerseits die tatsächliche Verwirklichung des Völkerbundgedankens kritisiert und sich getäuscht, und enttäuscht zeigt, aber am Ideal des Völkerbundes, das als höchste Aufgabe zur Verwirklichung noch ausstehe, unbeirrt festhält.

Vielleicht war Titius durch eine Predigt von O. Baumgarten zu diesen Gedanken ermutigt worden? Beide standen ja durch die Arbeit im ESK in ständiger Verbindung. Nach dieser Predigt, die im August 1919 veröffentlicht wurde, wolle Gott nicht den Krieg, sondern „den friedlichen Ausgleich der Völkergegensätze, ... den Völkerbund, ... die Erfüllung des Pro-

sche Grundstimmung. Über 120 Vertreter christlicher Kirchen reisten nach England, der Gegenbesuch erfolgte 1909. Durch sein Engagement für die Jugend wurde er Sekretär des Christlichen Studentenweltbundes für Sozialarbeit und Ausländermission. Durch seine anglikanischen Kontakte konnte er die ökumenische Vierteljahresschrift „Die Eiche“ bis 1933 regelmäßig herausbringen, weil sie auch durch Gelder der Carnegie-Stiftung finanziert wurde. Für die deutsch-englische Friedensinitiative organisierte er im August 1914 eine Weltkonferenz für Friedensfragen in Konstanz. So kam es zur Gründung des „Weltbunds für Freundschaftsarbeit der Kirchen“ dessen Schriftführer er bis 1946 war, und ebenso zur Gründung des „Internationalen Versöhnungsbundes“, dessen deutschen Zweig er nach dem Ende des Krieges leitete. Mit der Gründung des Internationalen Versöhnungsbundes war eine gemeinsame Erklärung von Deutschen und Briten verbunden, die sich gegen den Krieg aussprach. Er war Delegationsmitglied bei der Stockholmer Konferenz, seit 1920 auch an der ökumenischen Bewegung für Glaube und Kircheverfassung beteiligt, wurde anlässlich der Konferenz in Lausanne in den Fortsetzungsausschuss berufen, dem er bis 1937 angehörte und war Schriftführer des deutschen Ausschusses für Glaube und Kircheverfassung von 1927 bis zu seiner erzwungenen Emigration 1933. 1925 wurde er im Blick auf seine vielfältige Tätigkeit für junge Menschen zum Professor für Philosophie für Jugendkunde und Jugendwohlfahrt in Berlin berufen. Später wurden seine Aufgaben um Soziapädagogik und Sozialethik erweitert. Während des Krieges hat er sich weiterhin um Versöhnung und Verständigung eingesetzt und ökumenische Kontakte gepflegt. Nach dem Krieg lehrte er einige Jahre an der Universität in Münster und setzte sich für die grundsätzliche Verankerung der Möglichkeit der Kriegsdienstverweigerung ein. VGL. BBKL, Bd. XXIV, 2005, Sp. 1349- 1366.

⁵⁹⁴ Zu Ragaz und Siegmund-Schultze, siehe R. Gaede, Kirche-Christen-Krieg und Frieden, S. 42 - 49.

⁵⁹⁵ Vgl. dazu auch: Wolfram Weiße, Einheit der Kirche und praktisches Christentum. Impulse von Friedrich Siegmund-Schultze für die Ökumenische Bewegung, in: Heinz-Elmar Tenorth u. a. (Hg.), Friedrich Siegmund-Schultze (1885 -1969). Ein Leben für Kirche, Wissenschaft und soziale Arbeit, Stuttgart 2007, S. 23 – 24.

⁵⁹⁶ A. Pfeil, Der Völkerbund. Literaturbericht und Darstellung seiner Geschichte Darmstadt 1976, S. 82. B. von Bülow, Völkerbundsreferent im Auswärtigen Amt, brachte die weit verbreitete Einschätzung auf die Formel: Der Feindbund sieht in der Versailler Allianz (d. i. der Völkerbund, Anm. d. Verf.) ein Mittel zur Durchführung des Versailler Vertrages. Für Deutschland ist die Frage seines Eintritts in die Allianz ausschließlich eine Frage der Politik, deren vornehmstes Ziel notwendigerweise die Revision dieses Vertrages sein muß." (ebd., S. 82f.). Vgl. auch U. Fortuna, Der Völkerbundsgedanke, S. 149ff. und 225.

⁵⁹⁷ U. Fortuna, Der Völkerbundsgedanke, S. 155f. und 188ff.

gramms: Soviel an euch ist, haltet Frieden mit jedermann!“ Baumgarten warnt vor der „Erfüllung der Seele mit dem ... Rachedgedanken“⁵⁹⁸, der alle Lebensgefühle vergiften müsse. Auch Titius fordert, alle Rachedgedanken zu töten. So scheint Titius insgesamt in diesem Krieg eine ähnliche Entwicklung durchgemacht zu haben wie O. Baumgarten, der bei Kriegsbeginn „als Nationalliberaler Gegner des Pazifismus war“ und gegen den als Verteidigungskrieg aufgefassten Waffengang keine Bedenken hatte. Auch Baumgarten verstand „das faktische historische Geschehen als die Sprache Gottes“, wurde aber durch seinen „krassen Realismus“, der den Schrecken des Krieges wahrnahm, dazu geführt, auch die Niederlage in diesem Sinne anzunehmen. Darum sei die Niederlage für Baumgarten keine Katastrophe des Glaubens an die göttliche Weltregierung..., sondern er nahm sie in Demut und Dank als ein Geschehen, in dem Gott durch die Sprache der Tatsachen und durch das Wort des Evangeliums vernehmlicher denn je redete.“⁵⁹⁹

In deutlichem Gegensatz zu solchen Forderungen standen nicht nur weite Teile der verfassten Kirche, wie die Reaktionen auf dem Kirchentag in Dresden zeigen, manche extreme Positionen gingen über die Ablehnung des aktiven Einsatzes für Völkerbund und Versöhnung auch noch hinaus. So stellte R. Mumm im Reichstag bei der Beratung des Artikel 148 der Verfassung, der die Völkerversöhnung als Bildungsziel festlegte, den Antrag, den Begriff „Völkerversöhnung“ aus dem Artikel zu streichen. G. Traub unterstützte Mumm's Ansinnen. K. Aner, damals Pfarrer in Berlin, griff diesen Antrag vom 31.7.1919 empört auf und warf Mumm und Traub Erziehung der Jugend zum „Völkerhaß“ vor.⁶⁰⁰ Traub verteidigte sich äußerst heftig in seiner Zeitschrift „Christliche Freiheit“. Er nannte fünf Gründe, warum man hassen solle und hassen müsse.⁶⁰¹ Mumm begriff Völkerversöhnung als einen der Männlichkeit widersprechenden Zustand und befürchtete, dass die Aufnahme dieses Begriffs in die Verfassung als Verbeugung vor dem Ausland verstanden würde, was unerträglich sei.⁶⁰² Titius Parteinahme für Völkerversöhnung und Völkerbund muss vor dem Hintergrund dieser sehr heftigen Auseinandersetzung gesehen werden, die nur wenige Wochen vor dem Kirchentag und vor Titius' Versöhnungsrede stattfand. G. Traub war es dann auch, der in den „Eisernen Blättern“ zu Titius Vortrag ausführlich Stellung bezog. In dieser Zeitschrift entwickelte er einen scharfen Gegensatz gegen Titius. Er griff dessen Formulierungen auf, stellte sie in Fra-

⁵⁹⁸ W. Pressel, Die Kriegspredigt, S. 292f.

⁵⁹⁹ ebd., S. 292f.

⁶⁰⁰ Zu diesem Vorgang vgl.: R. Gäde, Kirche-Christen-Krieg und Frieden, S. 51. Zitat Aner in: K. Aner, Preußische Kirchenzeitung, 1919, 31/32, Sp. 212, zitiert nach R. Gäde, Kirche-Christen-Krieg und Frieden, S. 51.

⁶⁰¹ G. Traub, Preußische Kirchenzeitung, 1919, 31/32, Sp. 212, zitiert nach R. Gäde, Kirche-Christen-Krieg und Frieden, S. 51.

⁶⁰² R. Mumm, Preußische Kirchenzeitung, 1919, 31/32, Sp. 212, zitiert nach R. Gäde, Kirche-Christen-Krieg und Frieden, S. 52.

ge und behauptete dann geradewegs das Gegenteil: „Sollen wir alle Rachedgedanken ertönen im Namen des Christentums? Ich denke, wir sollen den heiligen Zorn im Herzen frisch erhalten gegen das Böse, das uns heute so ungerecht bedrängt. Das Ideal der Militärmacht begraben? Wir haben gar nicht das Recht, uns als Volk zu töten ... Wir sollen für den Völkerbund eintreten? Es ist die größte Sünde gegen Gottes Weltordnung, wenn wir selbst die Fesseln uns anlegen, die uns erdrücken und erwürgen sollen.“⁶⁰³

Als sich dann im Verlauf des Jahres 1919 abzeichnete, dass die Siegermächte allein und ohne deutsche Beteiligung einen Völkerbundsstatut entwarfen und veröffentlichten, wobei der deutsche Gegenentwurf nicht mal als Diskussionsbeitrag anerkannt wurde und zudem der Friedensvertrag von Versailles und Völkerbundsstatut miteinander verkoppelt wurden, schlug die Stimmung in weiten Teilen der Bevölkerung um in eine Ablehnung der ganzen Völkerbunds-idee.⁶⁰⁴

Ein konstruktives Verhältnis zur Republik war in den konservativen Kreisen kaum vorhanden. Man verhielt sich nach dem Motto: „Die Kirche ist politisch neutral - aber sie wählt deutsch-national“, einem Spottvers aus den zwanziger Jahren.⁶⁰⁵ Dass diese Grundhaltung kein vorübergehendes, kurzfristiges, etwa nur einige Monate nach dem Kriegsende währendes Phänomen war, zeigte eine Äußerung im Deutschen Pfarrerblatt aus dem Jahr 1926, wo es heißt: „Schwarz-Weiß-Rot ist uns heute das Symbol derjenigen Seite unserer Vergangenheit, die wir mit Inbrunst uns bewahren.“⁶⁰⁶

So blieb in diesen Kreisen eine Reserve gegenüber der Republik und den Regierungsparteien von 1919, SPD, DDP und Zentrum, die eine Politik der Völkerversöhnung vertraten und sich für Deutschlands Mitgliedschaft im Völkerbund aussprachen. Allerdings verhinderte der Versailler Vertrag zunächst eine Beteiligung Deutschlands. Erst am 10. September 1926 konnte Außenminister Stresemann seine Beitrittsrede zum Völkerbund halten. Durch die Distanz zur Republik wurde ihre Konsolidierung erschwert und der völkischen Bewegung, die z. T. an die alten, verehrten Werte und Traditionen anzuknüpfen schien, den Weg an die Macht erleichtert.

⁶⁰³ G. Traub, Vaterland und Katechismus, in: Eiserne Blätter, 2. Jg., 1920, S. 735. Nach G. Brakelmann, Der deutsche Protestantismus 1917, gibt es die Eisernen Blätter als lose Blätter Nr. 1 – 98 in den Jahren 1914 - 1918. Später wird daraus eine Wochenzeitung.

⁶⁰⁴ Die maßgebliche Mitwirkung des Völkerbundes bei der in Deutschland mit heller Empörung aufgenommenen Grenzziehung in Oberschlesien und seine völlige Passivität während des Ruhrkampfes wurden als sichtbare Beweise dafür genommen, dass der Völkerbund kaum etwas Besseres als ein Werkzeug zur Durchsetzung einer auf die dauernde Entmachtung Deutschlands abzielenden französischen Hegemonialpolitik in Europa war. Vgl. U. Fortuna, Der Völkerbundsgedanke, S. 129f. und S. 146ff.

⁶⁰⁵ K.-W. Dahm, Pfarrer und Politik, S. 104, nach einem Hinweis von Otto Dibelius bei einem Informationsgespräch im Juni 1959.

⁶⁰⁶ Deutsches Pfarrerblatt 1926, Pfarrer und Politik, S. 168. S. 371, zit. nach: K.-W. Dahm, Pfarrer und Politik, S. 168.

In denkbar größtem Gegensatz zu den Positionen, wie sie von vielen national-konservativen Männern in Theologie und Kirche vertreten wurden, besonders extrem von Traub und Mumm, nahm O. Baumgarten in der „Evangelischen Freiheit“ ein Jahr nach dem Kirchentag Stellung zu Titius' Vortrag. Dieser entspreche „fast durchweg meiner Auffassung und gibt ihr einen mich beglückenden starken Ausdruck.“⁶⁰⁷ Baumgarten geht zustimmend auf viele Gedanken des Vortrages etwa zu den sozialen Versäumnissen der Kirche ein, um sich schließlich der Passage des Vortrages ausführlich zu widmen, die bei den Zuhörern stark umstritten war. Baumgarten bekennt, dass diese letzte Passage des Vortrages, „welche den Widerspruch so vieler erregte, mir aber eine solche Wohltat war.“ Baumgarten macht seine Enttäuschung deutlich, dass nicht einmal die in seinen Augen sehr bedingte Anerkennung des Völkerbundes von den Zuhörern unwidersprochen hingenommen wurde. Titius' Appell an die Zuhörer, ehrlich für den Völkerbund einzutreten, bezeichnet Baumgarten als ein „wahrhaft erlösendes Wort für einen ersten deutschen Kirchentag.“ Am Schluss seines Berichtes über Titius Beitrag konstatiert Baumgarten: „Schade, daß der Vorsitzende nicht bloß das tapfere Hineingreifen in die Tiefe der Probleme und den mächtigen evangelischen Idealismus und opferbereiten Sinn der Rede anerkennen, sondern auch den Widerspruch Vieler - ich glaube, der Mehrzahl - zugeben mußte. Sonst hätte dies starke Wort auch ins protestantische Ausland als die Stimme des neuen protestantischen Deutschland getragen werden können. Dann hätte es zugleich als der Grundton der Arbeit am Neubau des protestantischen Kirchenwesens gelten können.“⁶⁰⁸ Baumgarten charakterisiert die Kirchentagsvertreter als „rückwärtsgerichtete, sozusagen vormärzliche monarchistisch gesinnte Gesellschaft“, in deren Reden Revolution und Völkerbund „lediglich als ein schweres Schicksal“ begegnen.⁶⁰⁹ Darum lobte er auch noch in seinen Lebenserinnerungen ausdrücklich den tapferen Vortrag von Titius. Er wusste, dass Titius Forderung nach Aufgeschlossenheit des Wirklichkeitssinnes für die Tatsachen der Revolution und des Völkerbundes viele rechts- und reaktionär gerichtete Seelen tief verletzen musste. Und er vermutete, dass „die nationalpatriotische Erregbarkeit der Mehrheit noch größer war als die hochkirchliche.“ Seine Befürchtung, dass dem deutschen Volk auch noch das Missgeschick begegnen werde, dass der Protestantismus nicht den alten Bund von Thron und Altar loswerden werde und zu einer Schutztruppe der politischen Reaktion werden könnte⁶¹⁰, war keineswegs abwegig, wie eine Diskussion auf dem Stuttgarter Kirchentag zeigte.

⁶⁰⁷ O. Baumgarten, Der erste deutsche Kirchentag II, in: Evangelische Freiheit, H. 11/12, 20. Jg., 1920, S. 366.

⁶⁰⁸ O. Baumgarten, Der erste deutsche Kirchentag II, 367f.

⁶⁰⁹ O. Baumgarten, Lebensgeschichte, S. 403f.

⁶¹⁰ ebd., S. 404.

Dass die Kirche, auch durch Weichenstellungen auf dem Kirchentag in Dresden, „in der Tat zu einer Art Schutztruppe der Reaktion“⁶¹¹ wurde, hat eine Ursache auch darin, dass nur wenige bereit waren, gründliche Lehren aus dem Ereignis des Weltkrieges zu ziehen. Baumgarten selbst hat in einem Artikel für die Christliche Welt darüber Rechenschaft abgelegt, welche Bedeutung die „Belehrung der großen Tatsachen“ für ihn besaß und warum er als früheres Mitglied des „Flottenbundes“ nun Mitglied der „Deutschen Liga für Völkerbund“ geworden war.⁶¹²

Ähnlich beurteilte Rade Titius' Rede auf dem Kirchentag. In einem Kommentar zu dem letzten Abschnitt der Rede, die die Gemüter der Anwesenden so erhitzt hatte, erkannte Rade, „wie viel mehr nationalistisch als christlich die Menge der Mitglieder eingestellt war.“⁶¹³ Rade verteidigte Titius' Eintreten für Völkerbund und Völkerversöhnung gegen den Vorwurf Schusters, die Vertreter des Völkerbundsgedanken seien „Völkerbundschwärmer aus Eudämonismus, weil sie ein bequemes Leben und gute Tage sehen wollen, weil sie die Zeit ersehen, in der keine Arbeit und keine Opfer mehr nötig sind.“⁶¹⁴ Schuster warf Titius vor, dass er seinen Zuhörern in Dresden zumutete, „was im Grunde nur ein Stück eines politischen Parteiprogramms ist, als christliche Gewissensforderung hinzunehmen.“⁶¹⁵ Darin sah Schuster eine unerträgliche Zumutung und die Vergewaltigung der Gewissen.

Rade wies in seiner Antwort an Schuster den Vorwurf des Völkerbundschwärmers aus Eudämonismus für seine Person und für Titius zurück. Für sich und Titius nahm Rade in Anspruch, dass „unsre Stellung zum Völkerbund nichts anderes als die Folge unsrer christlichen Friedfertigkeit <ist>„. Es handele sich um „die aus dem Glauben geschöpfte Hoffnung, daß Gott das furchtbare Geschick, das heute auf den Völkern liegt, richtig von uns verstanden segnen könne zu einem neuen Fortschritt der Menschheit“⁶¹⁶

Aber Schuster ging in einem weiteren Brief noch einmal auf Rades Antwort ein.⁶¹⁷ Darin nahm er ausdrücklich Titius und Rade von dem Vorwurf der Völkerbundschwärmerei aus Eudämonismus aus. Schuster machte dann deutlich, dass ihn vor allem der Vorwurf, mehr nationalistisch als christlich eingestellt zu sein, getroffen habe. Diesen Vorwurf hielt er für unberechtigt, weil Titius eine politische Überzeugung den Zuhörern als christliche Gewissen-

⁶¹¹ K. Scholder, Neuere deutsche Geschichte und protestantische Theologie. Aspekte und Fragen, in: Die Kirchen zwischen Republik und Gewaltherrschaft. Gesammelte Aufsätze herausgegeben von K. O. von Aretin und G. Besier, Berlin 1988, S. 88.

⁶¹² O. Baumgarten, Wie ich Pazifist wurde?, in: Christliche Welt, 1919, 33. Jg., Sp. 368f.

⁶¹³ M. Rade, in: Christliche Welt, 33. Jg., 1919, Sp. 674..

⁶¹⁴ Schuster, Ein Briefwechsel, in: Christliche Welt, 33. Jg., 1919, Sp. 833.

⁶¹⁵ Schuster, Ein Briefwechsel, Sp. 833

⁶¹⁶ M. Rade, in: Christliche Welt, 33. Jg., 1919, Sp. 834

⁶¹⁷ Schuster, Noch einmal: Einzelheiten vom Dresdner Kirchentag, in: Die Christliche Welt, 34. Jg., 1920, Nr. 4, Sp. 58f

spflicht auferlegt habe. Schuster verlangte mit Verweis auf Rades Verfasserschaft am Kulturprogramm der demokratischen Partei die dort geforderte Ehrfurcht für jede Überzeugung auch für seine eigene Position.

Auch E. Troeltsch zeigte sich von der Rede Titius' sehr angetan: „Die mannhafte und vom religiösen Standpunkt tadellose Rede von Titius, der allein auf das große ethische Problem des Weltkrieges einging und hier eine dunkle, noch ungeklärte Frage anerkannte, hat die Majorität als unpatriotisch niedergezischt.“ Troeltsch hatte den Eindruck, dass die evangelische Kirchlichkeit den „reformierten politisierenden, sozialreformierenden, demokratischen und weltbündlerischen Protestantismus ... als werkheiligen Sektengeist“ verachte. In Dresden habe diese Mehrheit allerdings noch „das grüne Holz gezeigt.“ Und er fragt: „Was soll am dürrer werden, das zu Hause geblieben ist und in der Macht sitzt?“⁶¹⁸ Darum habe der Protestantismus zur neuen politischen Situation auch noch kein Verhältnis gefunden, wie das dem Katholizismus längst gelungen sei.

Es zeigt sich an diesen Reaktionen auf Titius' Rede auf dem Kirchentag in Dresden, dass die Einstellung der überwiegenden Mehrheit der deutschen Kirchenführer und Pfarrerschaft am „Glanz des Kaiserreiches“ orientiert war und noch keine Konsequenzen aus dem Debakel des Nationalprotestantismus gezogen hatte. Eine Bereitschaft zu „bemerkenswerten Ansätzen protestantischer Selbstkritik“⁶¹⁹, wie Titius sie übte, war weitgehendst nicht vorhanden. „Der Blick des konservativ-nationalen Pfarrers war mit Vorzug nach rückwärts gerichtet. Wehmut und Sehnsucht galten der Zeit, von der Adolf Stöcker einst gesagt hatte: ‚Das heilige evangelische Reich deutscher Nation vollendet sich‘. Zorn und bittere Klage galten den Ereignissen, die das Ende dieser Zeit bezeichnen: dem Versagen der Volksseele in der Stunde der Bewährung“, dem „schwärzesten Tag der deutschen Geschichte“, dem „Verrat der Sozialdemokraten“, der „Versailler Schmach des Jahrhunderts.“⁶²⁰ Aber nicht nur in der Pfarrerschaft und unter den Führern der Kirche grassierte die mit der Ablehnung der Republik verbundene Sehnsucht nach dem glorreichen Kaiserreich. Nach Krumwiedes Auffassung bezeichnet der Versailler Vertrag auch für einen nicht unerheblichen Teil der Bevölkerung eine Zäsur in der anfänglich durchaus vorhandenen Zustimmung zur Republik: Die Zustimmung fand bei vie-

⁶¹⁸ E. Troeltsch, in: Die Hilfe. Wochenschrift für Politik, Literatur und Kunst, 25. Jg., 1919, Sp. 565ff. Nowak schätz Troeltsch als den führenden Kopf der Vernunftrepublikaner ein und verweist in diesem Zusammenhang auch auf die Deutsche Demokratische Partei als Sammelbecken solcher Theologen, zu denen man gewiss auch Titius rechnen muss. Vgl. Nowak, Kurt, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995, S. 228f.

⁶¹⁹ K. Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 1, S. 49.

⁶²⁰ K.-W. Dahm, Pfarrer und Politik, S. 165f. Man muss sich vor Augen halten, dass der Versailler Vertrag von der SPD, der USPD und dem Zentrum am 28.6.1919 unterschrieben worden war, während die DDP am 20.6.1919 aus der Regierung ausgeschieden war. Siehe dazu: H.-W. Krumwiede, Kirche und Theologie in der Weimarer Republik, S. 8.

len damit ein Ende.⁶²¹ So kann man Titius in die Reihe derer einordnen, die in der Kirche für Verständigung und Vergebung eintreten, auch wenn ihr „Ruf nach Frieden und Versöhnung ... nicht unwidersprochen <blieb>“.⁶²²

Titius wurde wegen seiner politischen Überzeugungen im Jahr 1919 schon einmal scharf kritisiert. Im Frühjahr hatte E. Hirsch, der 1914 mit einer Arbeit über Fichtes Religionsphilosophie bei Titius zum Lizentiaten der Theologie promoviert wurde⁶²³, eine Pressekampagne gegen seinen Doktorvater ausgelöst, weil Hirsch Titius' Eintreten für die Republik ablehnte. So fragte er Titius öffentlich im Hessischen Kirchenblatt: „Nennen Sie diesen raschen, geradezu phänomenalen Gesinnungswandel, der sich in ihrer deutschen Seele vollzogen hat, nun Revolution oder Evolution?“⁶²⁴ Trotz all dieser Anfeindungen und trotz der Proteste, die Titius auf dem Kirchentag ausgelöst hat, wurde er als außerordentliches Mitglied des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses vorgeschlagen und bestätigt.⁶²⁵ Baumgarten wurde Titius' Stellvertreter und Rathje rechnete außer diesen Carola Barth⁶²⁶ und A. Fischer zu den Vertretern der „Linken“.⁶²⁷

5.9. Der Konflikt um die außerordentliche verfassunggebende Kirchenversammlung

Die Diskussion um den Wahlmodus am 3.9.1919 in Dresden zeigte, dass die Gegensätze in der Frage der Urwahlen noch immer in voller Schärfe aufeinander prallten.⁶²⁸ Schließlich wurde die Diskussion aufgrund eines Antrages von Dr. Mumm beendet, in dem es hieß, dass der erste deutsche Kirchentag die Entscheidung über das Wahlsystem den zuständigen kirch-

⁶²¹ ebd., S. 9.

⁶²² Vgl. dazu: H. Christ, Der politische Protestantismus in der Weimarer Republik, S. 154.

⁶²³ Reiner Preul, Emanuel Hirsch, in: R. Schmidt-Rost/ St. Bitter / M. Dutzmann, Theologie als Vermittlung. Bonner evangelische Theologen des 19. Jahrhunderts im Porträt, Rheinbach 2003, S. 233.

⁶²⁴ E. Hirsch, in: Hessisches Kirchenblatt, Jg. 19197, S. 26, zit. nach: K. Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik, S. 39.

⁶²⁵ DEKA (Hrsg.), Verhandlungen des DEKT 1919, S. 345 – 347.

⁶²⁶ Carola Barth (1879 – 1959) studierte als Gasthörerin in Bonn und Marburg Theologie und Geschichte, erreichte ihr Lic. theol. in Jena im Jahr 1907, war die erste Frau an einer deutschen theologischen Fakultät, arbeitete nach dem Lehramtsexamen an Schulen in Köln und Frankfurt, später Schulleiterin und Oberstudiendirektorin. Als Fachvertreterin für den Religionsunterricht gehörte sie dem DEKA an. Von 1919 bis 1921 war sie als DDP-Mitglied Stadtverordnete in Frankfurt. Sie war im Volkskirchbund eine hochrangige Vertreterin, die mit Titius den Kurs vertrat, die Einheitsschule als Simultanschule zu führen und einen Religionsunterricht für alle einzurichten, während die Konfessionslosen einen konfessionslosen geschichtlichen Unterricht erhalten sollten. 1933 wurde sie Mitglied der DNVP. Sie engagierte sich in der Frauenarbeit und Berufsverbänden. Vgl. Sophia Großkopf, Otto Dibelius und die Etablierung des Evangelischen Religionsunterrichts, Religionspädagogik im Diskurs, Nr. 5, Jena 2008, S. 106. Großkopf macht auch deutlich, dass die konfessionellen Bünde und Massenpetitionen, insbesondere die Elternbünde, ein gewisse „Wirkmächtigkeit“ entfaltet haben, um die Schulgesetze im Sinne der evangelischen Kirchen durchzusetzen. Daran hat auch Titius mit dem Volkskirchenbund einen wichtigen Anteil.

⁶²⁷ J. Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, Stuttgart 1952, S. 271.

⁶²⁸ ebd., S. 200 - 237.

lichen Stellen, insbesondere den Landessynoden überlassen solle.⁶²⁹ Damit zerbrach die Hoffnung der Liberalen, der Kirchentag könne durch eine Stellungnahme ein Zeichen setzen, das den Verlauf der Ereignisse doch noch in ihrem Sinne beeinflusse.⁶³⁰

Somit konnte der Evangelische Oberkirchenrat seinen Entwurf der Generalsynode vorlegen. Am 11.11.1919 stellte die Fraktion der Deutschen Demokratischen Partei „unter ausdrücklicher Zustimmung von D. Rade, Dr. Troeltsch und Dr. Friedberg“⁶³¹ in der verfassungsgebenden preußischen Landesversammlung allerdings eine Anfrage, die die Gemüter in weiten Kreisen der Kirche erregte. Darin verwies die Fraktion auf einen Widerspruch zwischen dem Paragraphen 5⁶³² der preußischen Notverfassung und dem Paragraphen 1 Abs. 2 des „Entwurfs eines Kirchengesetzes, betr. eine außerordentliche Kirchenversammlung zur Feststellung der künftigen Verfassung für die Evangelische Landeskirche der älteren Provinzen Preußens“. Der Notparagraph nahm die kirchenregimentlichen Rechte für die drei Minister in evangelicis in Anspruch, während der Paragraph 1 Abs. 2 des „Entwurfs“ die kirchenregimentlichen Rechte dem Evangelischen Oberkirchenrat in Verbindung mit dem Generalsynodalvorstand übertragen wollte. Einen weiteren Widerspruch sah die Fraktion der Demokraten zwischen den demokratischen Grundlagen des preußischen Staates und dem nur mittelbaren Wahlrecht für eine verfassungsgebende Kirchenversammlung durch kirchliche Organe unter Einschränkungen der Wählbarkeit der Kirchenmitglieder. Die Fraktion fragte an, was die preußische Staatsregierung zu tun gedenke, um die Rechte des Staates und die Rechte der der Kirche angehörenden Staatsbürger zu wahren.⁶³³

Diese Anfrage wurde von Rade und Friedberg eingebracht. Sie riefen damit nach einem Eingreifen seitens des Staates in Angelegenheiten, die die Kirche nach Paragraph 137 der Verfassung des Deutschen Reiches als eine interne Angelegenheit auffassen konnte, die sie in Selbständigkeit regelt. Die Motive für diesen doch etwas ungewöhnlichen Schritt lassen sich aus einer Äußerung des Demokraten Dr. Berndt in der preußischen Landesversammlung ablesen: „Die demokratischen Elemente innerhalb der Kirche sollen vollkommen mundtot gemacht werden, die Herrschaft der Rechten innerhalb der Kirche soll verfassungsmäßig festgelegt werden ... Die Kreise der Rechten stehen dem Staat durchaus feindlich gegenüber.. sie wollen

⁶²⁹ ebd., S. 223.

⁶³⁰ G. Köhler, Die Auswirkungen der Novemberrevolution, S. 94ff.

⁶³¹ ebd., S. 97.

⁶³² Zum Zustandekommen des Paragraphen 5 der preußischen Notverfassung siehe: C. Motschmann, Evangelische Kirche und preußischer Staat, S. 49ff. Auch in dieser Auseinandersetzung um die Entstehung des Paragraphen 5 gibt es einen Konflikt zwischen EOK und GSV auf der einen Seite und den Liberalen in der DDP auf der anderen Seite. "Ihnen wurde der Vorwurf gemacht, mit Hilfe staatlicher Maßnahmen eigene theologische Wunschvorstellungen verwirklichen zu wollen." (ebd. S. 60).

⁶³³ Kirchliches Jahrbuch, Berlin 1920, S. 362. Die Anfrage ist abgedruckt bei: C. Motschmann, Evangelische Kirche und preußischer Staat, S. 88.

ihre Staatsfeindschaft auch auf die Kirche übertragen, sie wollen die Kirche in ihrer großen Machtstellung zur Erreichung ihres politischen Zieles, der Beseitigung des auf demokratischer Grundlage bestehenden Staates, mißbrauchen.⁶³⁴ Dass diese Einschätzung keineswegs nur abwegig war, wie Köhler meint, wird sich an einer Diskussion auf dem Kirchentag 1921 zeigen. Rade sagte in der gleichen Debatte: „Die evangelischen Kirchen sind leider nach unserem Empfinden in dieser wichtigen Angelegenheit kein verhandlungsfähiger Partner für den Staat ... Wir müssen die evangelische Kirche ... erst auf eigene Füße stellen.“⁶³⁵

Zwei Tage nach der förmlichen Anfrage der demokratischen Fraktion, am 13.11.1919 gaben die Minister in evangelicis in einem Schreiben an den Evangelischen Oberkirchenrat genau die oben genannten Punkte zu bedenken. Sie verwiesen auf den Widerspruch zu Paragraph 5 der vorläufigen Verfassung des preußischen Staates. Sie machten deutlich, dass sie ihr Amt so verstehen würden, dass mit Blick auf die Neuordnung Grundlagen festgestellt werden sollten, die den allgemeinen politischen Wahlrechtsgrundlagen und dem Schutz von Minderheiten entsprechen. Sie forderten den Evangelischen Oberkirchenrat auf, mit den Ministern in Verhandlungen zu treten, um einen Konflikt zwischen Kirche und Staat zu vermeiden.⁶³⁶

Der Evangelische Oberkirchenrat wies das Ansinnen der drei Minister, inhaltlich über die Vorlagen zu reden, zurück. Er betonte, dass er keineswegs davon ausginge, dass der einseitige Beschluss über den Paragraphen 1 Abs. 2 die kirchenregimentliche Stellung der Minister beende, sondern dass dazu ein ergänzendes Staatsgesetz nötig sei. Über andere Fragen der Wahlgesetzvorlagen könne aber nur die Kirche allein entscheiden.⁶³⁷

In der Öffentlichkeit fand der Vorstoß der Minister, der der Demokratischen Partei angelastet wurde, reichlich Kritik.⁶³⁸ Viele entschiedene Vertreter der Urwahlen waren mit dem Vorgehen von Rade, Troeltsch und Friedberg keineswegs einverstanden. Der „Reichsbote“ nannte Titius, Baumgarten⁶³⁹, Traub, Curtius⁶⁴⁰ und als Anhänger der Urwahlen, die ein staatliches

⁶³⁴ Protokoll der preußischen Landesversammlung, 1919, S. 7063, zit. nach: G. Köhler, Die Auswirkungen der Novemberrevolution, S. 99. Vgl. dazu auch H. Fritz, Otto Dibelius, S. 82ff.

⁶³⁵ Protokoll der preußischen Landesversammlung, 1919, S. 7108. (zit. nach G. Köhler, Die Auswirkungen der Novemberrevolution, S. 99.) Vgl. auch: C. Motschmann, Evangelische Kirche und preußischer Staat, S. 96,

⁶³⁶ G. Köhler, Die Auswirkungen der Novemberrevolution. S. 103.

⁶³⁷ ebd., S. 103 - 106.

⁶³⁸ Vgl.: C. Motschmann, Evangelische Kirche und preußischer Staat, S. 91f. und z.B. Reichsbote Nr. 22 vom 13.1.1920. Vgl. auch: K. Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik, S. 66. Nowak sah neben anderen negativen Begleit- und Folgeerscheinungen dieses Vorstoßes auch die vorsichtigen Reformbemühungen und Demokratisierungsbestrebungen des Berliner "Vertrauensrates" gefährdet.

⁶³⁹ Zu Baumgartens Vorstellung einer erneuerten Kirche nach dem Weltkrieg siehe auch: Wilhelm Gräb, Kirche als Ort der Freiheit – oder über die Schwierigkeit, demokratische Strukturen in der Kirche zu verwirklichen: Das Beispiel Otto Baumgarten, in: Dirk Bockermann, Norbert Friedrich u. a. (Hg.), Freiheit gestalten. Zum Demokratieverständnis des deutschen Protestantismus. Kommentierte Quellentexte 1789 – 1989, Festschrift für Günter Brakelmann zum 65. Geburtstag, Göttingen 1996, S. 223 – 236.

⁶⁴⁰ Friedrich Curtius (1851-1933) studierte nach dem Abitur Rechtswissenschaften und machte dann eine Beamtenkarriere im Elsass. Politisch war er liberal ausgerichtet. So gehörte er 1912 zu den Gründungsmitgliedern der

Eingreifen zugunsten der Urwahlen aber ablehnen.⁶⁴¹ Curtius befasste sich in einem Artikel in der Frankfurter Zeitung vom 30. November 1919 mit einigen Sätzen der „kirchenpolitischen Thesen, die die demokratische Fraktion der preußischen Landesversammlung kürzlich aufgestellt hat.“⁶⁴² Er verstand die Artikel 135 und 137 der Reichsverfassung so, dass die Staatsgewalt weder indirekt noch direkt in den Prozess des Neubaus der protestantischen Kirchenverfassung eingreifen durfte. Der demokratischen Fraktion der preußischen Landesversammlung warf Curtius vor, dass sie die an staatliche Eingriffe gewöhnte Kirche mit ihren 10 Thesen durch staatliche Eingriffe auf ihre Vorstellungen festlegen wolle. Die Thesen gingen von einer „schrittweisen“ Freisetzung der evangelischen Kirchen aus. Dem Staat würde nach den Thesen der Verzicht auf seine kirchenregimentlichen Rechte wesentlich erschwert... „wenn die sich von ihr trennende Kirche Verfassungsformen annehmen würde, die den seinigen grundsätzlich zuwiderlaufen. Der demokratischen Staat habe ein Interesse an einer demokratischen Verfassung der Kirche.“ Schließlich wurde in einer These den preußischen Landeskirchen empfohlen „sich beim Aufbau ihre Verfassung durch Neuwahlen auf den Gesamtwillen des Kirchenvolkes zu stellen.“ Curtius sieht darin den Versuch, Urwahlen für die verfassunggebenden Versammlungen der Landeskirchen durch Druck des Staates durchsetzen zu wollen. Er verlangt dagegen, dass der Neubau bei den Gemeinden beginnen müsse, denn diese seien einerseits durch die revolutionären Umwälzungen unzerstört geblieben. Andererseits fehle ihnen nichts zur Kirche. Er hält es für eine fest begründete Position gegenüber den politischen Machthabern, „wenn sich die bisherigen Kirchenbehörden auf den klaren und unanfechtbaren Boden des Gemeindeprinzips stellen“. Curtius hält den ganzen Vorgang für „Wasser auf die Mühlen derjenigen Politiker, welche der demokratischen Entwicklung feind sind.“ Er schließt seinen Artikel mit einer Warnung an die demokratische Partei. „Sollte es dahin kommen, daß die Partei keinen Raum mehr böte für Männer und Frauen, die auf das Recht und die Würde der evangelischen Kirche hielten, so müßten diese aus der Partei ausscheiden. Einen solchen

liberalen Elsässischen Fortschrittspartei. Er war Präsident des Direktoriums der Kirche Augsburgischer Konfession in Elsass-Lothringen. (Th. Heuß, Friedrich Naumann, Stuttgart 1937, S. 738.).

⁶⁴¹ "Alle sind Anhänger von Urwahlen, um die es sich bei diesem Konflikt handelt, aber sie wollen doch nicht, daß sie der Kirche durch den Staat aufgezwungen werden", Reichsbote, Nr. 47, vom 26.1.1920, zit. nach: G. Köhler, Die Auswirkungen der Novemberrevolution, s. 107. Nowak schätzt diese Initiative so ein, dass die Reformen, die der Vertrauensrat vorsichtig durchführen wollte, dadurch sehr behindert wurden: zweifellos wurde auch neben all den anderen unangenehmen Begleit- und Folgeerscheinungen, die der Eingriff mit sich brachte, der gemäßigte Reformkurs des am 30. November 1918 vom Evangelischen Oberkirchenrat berufenen "Vertrauensrates" unter der Geschäftsführung des am Beginn einer steilen Karriere stehen Otto Dibelius außerordentlich erschwert, war er doch dazu angetan, die gelinden Demokratisierungsbestrebungen des "Vertrauensrates", wie alles "Demokratische" überhaupt, im Bewusstsein der kirchlichen Gremien Preußens, insbesondere der Provinzialsynoden, und des Kirchenvolks zu desavouieren." (K. Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik, S. 66.).

⁶⁴² F. Curtius, Demokratie und protestantische Kirche, in: Frankfurter Zeitung, 64. Jg.; Nr. 895 vom 30. November 1919.

unheilvollen Konflikt zwischen Demokratie und kirchlicher Gesinnung zu hindern, ist der Zweck dieses Protestes.⁶⁴³ Titius beklagt in seinem Artikel „Die preußische Kirchenpolitik“ in der Frankfurter Zeitung, dass die demokratische Fraktion der preußischen Landesversammlung „uns demokratische Kirchenmänner in Verlegenheit gesetzt [hat],“⁶⁴⁴.

Titius stimmte in dieser Beziehung den Ausführungen Curtius' „vollinhaltlich“ zu. Er kritisierte, dass nach der allseitigen Zustimmung zur Freiheit der Kirche vom Staat und nach Religionsfreiheit nun die demokratische Fraktion beginne, „das Gespenst politischer Zwangsmittel hervorzuholen.“⁶⁴⁵

Dem Ziel der demokratischen Fraktion stimmt Titius ausdrücklich zu. Die Kirchen „dürfen nicht der politischen Reaktion ausgeliefert werden und sie müssen auch dogmatisch frei gerichteten Minoritäten die erforderliche Freiheit geben.“ Titius sieht die Chance der Realisierung dieser Möglichkeiten ziemlich optimistisch. Wenn aber die altpreußische Kirche dennoch eine Beute der Reaktion werden sollte, dann sei die praktische Vermögensauseinandersetzung der Zeitpunkt, um Abrechnung zu halten. „Sollten wirklich die freigerichteten Kreise in der Kirche ihre erforderliche Bewegungsfreiheit nicht durchsetzen können, so wird die notwendige Folge sein, daß sie den Synoden und Behörden, von denen sie ausgeschlossen werden, die Gefolgschaft und Anerkennung verweigern und sich eine eigene Organisation geben. ... Aufgabe des Staates würde es dann sein, bei der Vermögensauseinandersetzung der neu sich bildenden Kirche volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.“ Diese Drohung mit einer freikirchlichen Separation ist beachtlich und für Titius' Stellung und Perspektive symptomatisch. Für die Kirchenpolitik ergibt sich daraus für Titius der Grundsatz: *„Es sollte auf jede staatliche Bevormundung der evangelischen Kirche schon aus Paritätsgründen völlig verzichtet werden“*. Zugleich müsse eine Erklärung abgegeben werden, *„daß die sich bildenden Organe, weil nicht aus allgemeinen freien Wahlen hervorgegangen, in allen Rechtsangelegenheiten nur als Vertreter derjenigen Teile der evangelischen Bevölkerung, die sich diese Vertretung würden gefallen lassen, angesehen werden könnten.“*⁶⁴⁶

Titius kritisiert am Schluss seines Aufsatzes die Austrittsbewegung aus der Kirche, die besonders in der Führungsschicht der sozialdemokratischen Partei erneut eingesetzt habe. Dadurch beraube sich die Partei jeder Einflussmöglichkeit auf die Umgestaltung der Kirche. Vielmehr

⁶⁴³ F. Curtius, Demokratie und protestantische Kirche.

⁶⁴⁴ A. Titius, Die preußische Kirchenpolitik, in: Frankfurter Zeitung, 64. Jg., Nr. 933 vom 14. Dezember 1919.

⁶⁴⁵ Titius zielt hier mit seiner Argumentation auf einen Punkt, der später in der Zeit der Bekennenden Kirche besonders heftig umstritten war. Danach solle sich der Staat nicht in innere Angelegenheiten der Kirche einmischen. Die Einführung des Arierparagraphen in der Kirche war der Anlass zu diesen Auseinandersetzungen. Schließlich wurde der Gedanke in den Thesen der Barmer Bekenntnissynode festgehalten.

sei jetzt energische Mitarbeit gefordert oder zumindest Abwarten, bis sich die Konturen der Neubildung erkennen lassen. Sollte dann doch die Trennung der freier Gesinnten von den kirchlichen Organisationen nötig sein, so hätten dann die Massen die Möglichkeit, in die neue Organisation einzuströmen „und zugleich durch ihr Schwergewicht einen erheblichen Teil des kirchlichen Vermögens der neuen Kirche zu sichern.“⁶⁴⁷

An dieser Stellungnahme können wir erkennen, dass Titius' Auffassung über die Neugestaltung der kirchlichen Verhältnisse sich verändert. Der Zeitpunkt dieser Stellungnahme ist bald nach der für ihn enttäuschenden Aufnahme seiner Versöhnungsrede durch die Kirchentags Teilnehmer und nach den scharfen öffentlichen Auseinandersetzungen um seinen „Gesinnungswandel“. Das legt die Vermutung nahe, dass er sich durch diese Vorgänge zu einer pessimistischeren Haltung mit Blick auf eine gemeinsame Zukunft der freier Gesinnten und der national-konservativ Gesinnten in einer Kirche durchgerungen hatte. Setzte sich Titius in der ersten Phase des Umbruchs vehement für eine Volkskirche im engen Anschluss an das bestehende und bewährte Kirchenmodell, wenn auch mit einigen deutlichen Korrekturen und Reformen ein, so zeigte sich jetzt, dass er nicht bereit war, um jeden Preis die Einheit der Kirche zu erhalten.

Rade war von der Stellungnahme mancher seiner geistesverwandten Mitstreiter enttäuscht und beklagte daraufhin in der „Christlichen Welt“ die mangelnde Unterstützung durch sie. Er bezog sich dabei auf die Artikel von Curtius und Titius aus der Frankfurter Zeitung.⁶⁴⁸ Er schilderte die besondere Situation, in der sich die demokratische Fraktion durch die Gleichgültigkeit der Sozialdemokratie gegenüber der Kirche und durch die betonte Zurückhaltung des Zentrums in evangelischen Angelegenheiten befand. Die Entwürfe für die Generalsynode enthielten nach Rades Auffassung Bestimmungen, „von denen nicht zu erhoffen war, daß die (souveräne) Landesversammlung sie unbeanstandet passieren lassen würde.“⁶⁴⁹ Rade betonte, dass die demokratische Fraktion keinen Eingriff in das innere Leben der evangelischen Kirche wolle, sondern die gleiche Freiheit vom Staat, wie sie die katholische Kirche schon habe. „Aber die Fraktion erwartet und fordert allerdings zu diesem Zweck von der bisherigen Landeskirche und ihren Organen ein Entgegenkommen.“ Weil die Kirche keine „Organisation politischer oder kirchlicher Sondergruppen werden soll, sondern eine redliche Zusammenfassung des gesamten Kirchenvolks“, kann nach dem Wegfall des landesherrlichen Kirchenre-

⁶⁴⁶ Titius spricht hier ein Thema an, das im beginnenden Kirchenkampf ein zentraler Punkt der Auseinandersetzung sein wird, und der dann im Zuge der Einführung des Arierparagraphen in die Kirche zum offenen Konflikt führt.

⁶⁴⁷ A. Titius, Die preußische Kirchenpolitik.

⁶⁴⁸ M. Rade, Kirchenpolitisches aus Preußen, Christliche Welt, 34. Jg., 1920, Nr. 1, Sp. 6-9. Vgl. auch: C. Motzschmann, Evangelische Kirche und preußischer Staat, S. 93, Anm. 114

⁶⁴⁹ M. Rade, Kirchenpolitisches aus Preußen, Sp. 8.

giments „eine neue ausreichende Autorität und ein neuer fester Zusammenhalt nur dadurch verbürgt werden, dass sich wirklich der ganze dem evangelischen Kirchentum anhangende Volksteil eine Vertretung gibt, die Jeder billig denkende als solche anerkennt.“ Rade wunderte sich nicht, dass Mumm und Phillips solche Haltung als Kulturkampf brandmarkten, aber er war verbittert, dass Curtius, Titius und Danneil das Positive dieser Kirchenpolitik nicht einsehen wollten und warf ihnen einen Mangel an „Besonnenheit, die man von Gesinnungsgenossen erwarten darf“⁶⁵⁰ vor.

E. Förster ging in einem offenen Brief an Rade noch einmal auf die Auseinandersetzung zwischen Rade auf der einen und Titius wie Curtius auf der anderen Seite ein.⁶⁵¹ Zunächst begründete Förster seine Auffassung, dass der Staat aus der Verleihung von Rechten und der Gewährung von Geldleistungen auch Verpflichtungen der Kirche ableiten könne, ob z. B. die gewährten Leistungen und verliehenen Rechte auch den Minderheiten zur Verfügung stehen. Sodann ging Förster auf Titius' optimistische Einschätzung der Lage ein, dass die kirchliche Zentralgewalt weitherzig genug sein werde, „ohne jeden Druck die ihr vom Staat verliehenen Rechte gleichmäßig zu Gunsten aller zu verwenden.“ Förster hatte dieses Vertrauen zu der starken Partei in der Kirche nicht und befürchtete die Aufrichtung einer strengen Bekenntnis-kirche durch jene Kreise, wenn die Rücksichten auf Staat und landesherrliches Kircheregiment erst mal gefallen seien. Er glaubte auch nicht, dass jene Gemeinschaften, die sich für die Rechte der Minderheiten besonders eingesetzt hätten, die gewährte Toleranz dann auch den liberalen Minderheiten ohne Vorbehalte gewähren würden. In den Augen Försters war Titius' „Berufung auf die Parität ... gegenstandslos“, weil „das Kirchenregiment in der katholischen Kirche und in der evangelischen Kirche Grundverschiedenes <bedeute>„. Um der Parität willen müßte der Staat die oberste Kirchengewalt den Gemeinden übertragen als derjenigen Stelle in der evangelischen Kirche, die am ehesten der Stellung der katholischen Bischöfe entspricht. Förster verteidigte den Einfluss des Staates auf die Kirche als gut lutherisch. Dies sei keine Frage von demokratisch oder undemokratisch: „die lutherische Schätzung des Staates dürfen wir nicht um deswillen mit einem Male verwerfen, weil uns die Staatsform und die augenblickliche Regierung nicht zusagen“⁶⁵² Eine gegensätzliche Auffassung ganz in Titius' Sinne vertrat Baumgarten in seiner Zeitschrift „Evangelische Freiheit“ gegenüber dem Vorstoß der demokratischen Partei. Er begegnete wie Titius und Curtius diesem Vorgehen „mit stärksten Bedenken“.⁶⁵³ Doch war Baumgarten in der Einschätzung mancher Einzelfragen anderer Meinung als Titius. So war er weniger optimistisch als Titius, dass sich auch im Lager

⁶⁵⁰ ebd., Sp. 7f.

⁶⁵¹ E. Foerster, Offener Brief an Herrn Prof. Rade, in: Christliche Welt, 34. Jg., 1920, Nr. 2., Sp. 22 – 25.

⁶⁵² E. Foerster, Offener Brief, Sp. 22 - 25.

der kirchlichen Rechten genügend Stimmen finden, „die jede Ausbeutung der Religion zu politischen Zwecken ... verwerfen.“ Vor allem hielt Baumgarten Titius' Hoffnung, dass die Mitarbeit der Demokraten und Sozialisten an den kirchlichen Aufgaben den liberalen Geist in der Kirche stärken werde, für verfehlt. Titius verkenne „die ungeheure, lange eingewöhnte Passivität dieser Kreise einer Kirche gegenüber, in der sie sich nie zu Hause fühlten.“ Diese Distanz zur Kirche ist nach Baumgartens Einschätzung auch der Grund, warum die Massen keineswegs in eine von der zur „Beute der Reaktion“ abgetrennten neuen liberalen protestantischen Kirche einströmen werden. Diese Hoffnung, die Titius in seinem Beitrag in der Frankfurter Zeitung aussprach, beruht nach Baumgarten „auf einer solchen Verkennung der fast völligen Entfremdung der Massen nicht bloß von den mit dem Klassenstaat kopulierten Kirchen, sondern von der überweltlichen Religion Jesu“. Baumgarten ist davon überzeugt, dass „dem freien Protestantismus wegen der starken Individualisierung und Verinnerlichung seiner Kultur jede Verheißung und Aussicht auf Massenbeherrschung und damit auf eine Massenbewegung zugunsten seiner im Grunde aristokratischen Ideale.“⁶⁵⁴ fehlt.

Am 27.1.1920 fand dann ein klärendes Gespräch zwischen Staatsregierung und dem Evangelischen Oberkirchenrat und dem Generalsynodalvorstand statt. Minister Hänisch, die drei Minister Heine, Südekum und Öser, die Unterstaatssekretäre Prof. Troeltsch und Göhre sowie Dr. Fleischer vertraten die Staatsregierung. Der Evangelische Oberkirchenrat und Generalsynodalvorstand entsandte den Präsidenten des Evangelischen Oberkirchenrates Möller, den Vizepräsidenten Lahusen, Prof. Kaftan, Dr. Kapler, Präses Kochelke, Prof. Scholz, Winckler, Dr. Evers⁶⁵⁵ und Prof. Kahl.⁶⁵⁶ Man verständigte sich, den Paragraphen 1 Abs. 2 aus der Vorlage herauszunehmen und den Übergang der kirchenregimentlichen Rechte durch ein später zu verfassendes kirchliches Notgesetz durchzuführen. Seitens der Staatsregierung gestand man der Kirche die Regelung ihrer eigenen Angelegenheiten zu, fasste darunter auch die Regelung der Wahlgesetzgebung. Allerdings drang man darauf, die Beschränkung des passiven Wahlrechts in der Drittelung der Generalsynodalmitglieder möglichst nur für die Gruppe der Geistlichen beizubehalten. Als der Staatsregierung eine Veränderung der Vorlage mit dem Ziel, der Stadtbevölkerung ein größeres Gewicht gegenüber der Landbevölkerung einzuräumen, in Aussicht gestellt wurde, bestand die Staatsregierung nicht mehr auf dem Urwahlprinzip. Man traf sich am 21.2.1920 zu einem zweiten Gespräch, das damit endete, dass die

⁶⁵³ O. Baumgarten, Kirchliche Chronik, in: Evangelische Freiheit, H. 1, 20. Jg., 1920, S. 27.

⁶⁵⁴ O. Baumgarten, Kirchliche Chronik 1920, S. 93f., 27.

⁶⁵⁵ Johannes Evers (1859 – 1945) war nach seiner Ordination Pfarrer verschiedener Pfarrstellen in Lübeck, ab 1902 Pfarrer der St. Gertrud-Gemeinde. Im Jahr 1919 wurde er Hauptpastor an der Marienkirche in Lübeck und zugleich Senior des Geistlichen Ministeriums. Er engagierte sich besonders für die Anliegen der Inneren Mission.

⁶⁵⁶ G. Köhler, Die Auswirkungen der Novemberrevolution, S. 111. Zu den folgenden Beratungen, ebd., S. 111ff.

Staatsregierung jetzt die Einberufung der Generalsynode befürwortete. Am 6.3.1920 wurde der Evangelische Oberkirchenrat bevollmächtigt, die Generalsynode einzuberufen, die dann am 10.4.1920 zusammentrat und am 23.4.1920 den Entwurf des Evangelischen Oberkirchenrates mit den entsprechenden Änderungen, die im Gespräch mit den Ministern besprochen worden waren, annahm.⁶⁵⁷ In der Debatte stellte Dr. Kahl noch einmal den Antrag, den er schon im Vertrauensrat gestellt hatte, nämlich zum Urwahlsystem zurückzukehren. Aber auch diesmal wurde sein Antrag abgewiesen. Nachdem dieser Beschluss der Generalsynode dem Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung am 26.4.1920 vorgelegt wurde, nahm die preußische verfassungsgebende Landesversammlung die drei Kirchengesetze am 8.7.1920 fast ohne Aussprache an.⁶⁵⁸

5.10. Titius' Rückblick auf die Neugestaltung der kirchlichen Verhältnisse

Während dieser Schlussphase der Verfassungsverhandlungen schrieb Titius im März 1920 einen resümierenden Artikel über den Volkskirchenbund und seine Aktivitäten. Darin verzichtete er allerdings darauf, zu den noch laufen Auseinandersetzungen um die Verfassungsfragen Stellung zu nehmen. Zur Begründung dieses Verzichts verwies er auf den Beschluss des Volkskirchenbundes, in politischen und kirchenpolitischen Angelegenheiten unparteiisch sein zu wollen.⁶⁵⁹ Man sei aber in vielen Grundfragen einig. Zu diesen einheitlichen Grundauffassungen im Volkskirchenbund gehöre, „daß 1. alle Schichten der evangelischen Bevölkerung ohne Unterschied der sozialen Stellung oder des Geschlechts mit gleichen Rechten für die Verwaltung (und den Aufbau) der Gemeinde wie der Landeskirche heranzuziehen bzw. zu wählen sind; 2. die freie kirchliche Tätigkeit, ohne sie einzuschnüren, in den kirchlichen Organismus einzugliedern ist; 3. die Minderheiten zu schützen sind und ihnen eine angemessene Vertretung in den kirchlichen Organen bis zur Spitze hinauf zu gewähren ist; 4. die Vertretung von Stadt und Land in den Synoden nach Recht und Billigkeit zu regeln ist; 5. die Landessynode als eigentliche Inhaberin der Kirchengewalt in ihren Rechten gegenüber den staatlichen Organen wie gegenüber der kirchlichen Bürokratie zu sichern ist, ohne daß der synodale Apparat zum Hemmschuh persönlicher Initiative und entschlossenen Handelns werden darf.“

⁶⁵⁷ Vgl. dazu: ebd., S. 115ff.

⁶⁵⁸ Vgl. dazu auch: C. Motschmann, Evangelische Kirche und preußischer Staat, S. 91ff.

⁶⁵⁹ A. Titius, Zur Volkskirchenbewegung, S. 207.

Titius betont mit Blick auf das Verhältnis zur Sozialdemokratie, dass eine Annäherung erwünscht sei, dass sich der Volkskirchenbund von einer Vermischung von Christentum und Sozialismus, von Religion und wirtschaftlichen oder soziologischen Gesichtspunkten aber nichts verspreche. Insofern bekämpfe die volkikirchliche Bewegung „weder die Arbeiterschaft noch die Sozialdemokratie als solche“. Vielmehr gehörten Tausende von Arbeitern zur Volkskirchenbewegung und hier und da würden überzeugte und leitende Sozialdemokraten mitzuarbeiten beginnen, wie auch insgesamt das Verhältnis zur „offiziellen Sozialdemokratie kein unfreundliches ist.“ Insgesamt müsse sich die Sozialdemokratie in ihrem Verhältnis zur Kirche aber noch wandeln, denn sie sei mehr als jede andere Partei auf ethischen Idealismus und Gemeinsinn angewiesen, ohne diese selbst erzeugen zu können. Als Aufgabe für den Volkskirchenbund bleibe die Mission an den der Kirche Entfremdeten und der Kampf gegen kirchenfeindliche und religionsfeindliche Bestrebungen.

In den Gemeinden sollten Ortsgruppen des Volkskirchenbundes die Diskussion von kirchlichen und religiösen Tagesfragen anregen, die Gemeinden in synodale Entscheidungen und Verhandlungen der Kirchentage einführen, die Arbeit von evangelischen Verbänden vorstellen und im ständigen Erfahrungsaustausch auf Kirchentage und Synoden zurückwirken. Wie wichtig Titius dieser Austausch und die Einbeziehung der „einfachen“ Christen in den Kirchengemeinden in den allgemeinen Dialog über kirchliche und religiöse Fragen war, zeigt seine Anregung, dass der Volkskirchenbund mit anderen evangelischen Vereinigungen Jahresversammlungen schaffen solle, „die dem Deutschen Katholikentage eine Heerschau der Evangelischen gegenüberstellen.“ Falls der Deutsche Evangelische Kirchentag durch Rechts- und Verwaltungsangelegenheiten überfrachtet werde, „so wird es unabweisbare Pflicht sein, Tage zu schaffen, in denen inoffiziell aber lebendig an die Seele des deutschevangelischen Volkes gerührt und alle wichtigen, ob auch heikeln Grund- und Tagesfragen mit Offenheit und heiligem Ernst behandelt werden.“⁶⁶⁰

Mit Fragen der kirchlichen Neuorganisation beschäftigte sich Titius im Jahr 1921, als die wesentlichen Veränderungen auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag in Stuttgart durchgeführt worden waren.⁶⁶¹ Im Rückblick kommt er zu dem Schluss, dass erst die „Erschütterung der Grundlagen unseres gesamten Daseins, mit ihrem Zusammenbruch des landesherrlichen Kirchenregiments und dem wilden Ansturm widerchristlicher Mächte“ das vollbracht haben, was in Jahrhunderten nicht gelungen sei, nämlich die Schaffung einer Einheit für den deutschen Protestantismus. Die Initiative dazu sei von den Kirchenregierungen, die in dem 1903

⁶⁶⁰ ebd., S. 207 - 211. Zu Titius weitblickenden Ideen vgl. auch den Kommentar D. Bormuths in: D. Bormuth, Die Deutschen Evangelischen Kirchentage, S. 267f.

⁶⁶¹ A. Titius, Der Bund deutscher evangelischer Landeskirchen, in: Der Türmer, 24. Jg., 1921.

geschaffenen Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss ein aktionsfähiges Organ geschaffen hätten, von den Synoden, die nach der Wegfall des Summepiskopats an die entscheidende Stelle gerückt seien und von den christlichen Verbänden ausgegangen. Zu diesen Verbänden rechnet Titius die Verbände für äußere und innere Mission, den Gustav-Adolf-Verein, den Evangelischen Bund, den Volkskirchenbund, die Gemeinschaften und andere Gruppen. Wie im Revolutionsjahr 1848 sei der Anstoß auch diesmal von den Verbänden ausgegangen. Auch damals habe man nach Kirchentagen gerufen. Diesmal habe man erkannt, dass nach einen Anstoß durch die freien Verbände ein Erfolg nur in Zusammenarbeit mit verfassten kirchlichen Organen möglich sei. Der Präsident des preußischen evangelischen Oberkirchenrates Voigts habe die dargebotene Hand ergriffen. Schließlich habe man über eine Vorbereitungskonferenz in Kassel im Frühjahr 1919 und den Kirchentag im September 1919 in Dresden bis zum Kirchentag im September 1921 in Stuttgart eine Kirchenverfassung erarbeitet und in Stuttgart mit geringen Veränderungen angenommen. Daher unterscheide sich der nächste Kirchentag von den bisherigen, denn beim nächsten Kirchentag handele es sich um eine von den zum Kirchenbund zusammengetretenen Landeskirchen nach der Verfassung beschickte Versammlung. Für Titius stellt sich aber die Frage „Ob der künftige Kirchentag wie die bisherigen den Anspruch wird erheben können, den gesamten deutschen Protestantismus zu vertreten, oder sich zu einer Vertretung bloß der Landeskirchen verengt“, da die Zahl der freien Vertreter erheblich eingeschränkt sei. Hier sieht Titius eine Gefahr. Die Synoden haben es seiner Meinung nach in der Hand, dieser Gefahr zu begegnen. Titius hebt dann als wichtige Grundlagen der Kirchenbundsverfassung das föderalistische Prinzip, die paritätische Beschiekung des geschäftsführenden Organs, nämlich des Kirchenausschusses durch Kirchentag und Kirchenbundesrat hervor. Die Wahrung der Selbständigkeit in Bekenntnis, Verfassung und Verwaltung sei so gesichert. Gleichzeitig seien aber die Vertretung der evangelischen Interessen im Verhältnis zum Ausland, zum Reich und einzelnen Ländern, zu anderen Religionsgemeinschaften und die Versorgung der evangelischen Deutschen im Ausland gewahrt. Unter den mittelbaren Tätigkeiten zählt Titius neben christlicher Volkserziehung, Jugendarbeit und christlicher Liebesarbeit den Ausgleich und die Versöhnung der sozialen Klassen auf.

Titius urteilt abschließend, dass es der evangelischen Kirche über die in ihr lebenden Gegensätze hinaus gelungen sei, „die zusammenhaltende Einheit zu verwirklichen“⁶⁶². Aus diesem Artikel läßt sich mit Blick auf die Frage, ob freier Gesinnte und National-konservative auf Dauer gemeinsam in einer Kirche bleiben können, ein versöhnlicherer Standpunkt ablesen. Entscheidende Veränderungen, die das Verhältnis dieser beiden Gruppen in der Zwischenzeit

⁶⁶² A. Titius, Der Bund deutscher evangelischer Landeskirchen, S. 122 - 124.

seit Titius' skeptischer Einschätzung verbessert haben, können nicht festgestellt werden. Allerdings sind die entscheidenden Weichenstellungen in den Verfassungsfragen nun abgeschlossen und die Fragen nach der Neuorganisation der kirchlichen Verhältnisse sind zu einem gewissen Abschluss gekommen. Vielleicht hat aber auch eine gewisse Distanz zu dem für Titius aufregenden letzten Quartal des Jahres 1919 sein Urteil gemildert. Und es bleibt beeindruckend, wie viel Wirkung Titius Einfluss in diesen Jahren auf den unterschiedlichsten Ebenen ausübte. Er war - mehr als bisher bekannt - eine entscheidende und mitgestaltende Persönlichkeit dieser Weichen stellenden Jahre.

5.11. Die Theologen, die Kirche und die Republik

Zu einer Kontroverse um das kirchliche Selbstverständnis in der neuen Republik und die Stellung der Theologen zu dieser Republik kam es auf dem bereits erwähnten Kirchentag im Jahr 1921 in Stuttgart, wie wir unten noch zu zeigen haben. Auf diesem zweiten Deutschen Evangelischen Kirchentag in Stuttgart, dem ersten verfassungsmäßigen Kirchentag, vom 11. bis 15. September 1921, wurde die Verfassung des Kirchenbundes verabschiedet und somit auch der Kirchentag zu einer festen Institution.

Titius beteiligte sich sehr rege an den Verhandlungen. Er schlug Freiherr von Pechmann⁶⁶³ als Verhandlungsleiter vor und begründete diesen Vorschlag mit dessen Zugehörigkeit zum DEKA und dessen Mitgliedschaft in der Rechtskommission.⁶⁶⁴ Weiter schlug Titius die stellvertretenden Vorsitzenden, die Beisitzer und Schriftführer vor.⁶⁶⁵

Thematisch ging es um das Selbstverständnis der Kirche in einer radikal gewandelten Welt. Zu der Kontroverse kam es durch den Vortrag von Julius Kaftan, Titius' Lehrer und Förderer, der damals neben seinem Professorenamt Geistlicher Vizepräsident des Evangelischen Oberkirchrates war. Kaftan hat seinem Vortrag den Titel „Die neue Aufgabe, die der evangelischen

⁶⁶³ Wilhelm Freiherr von Pechmann (1859 – 1948) war zunächst als Jurist bei der Bayerischen Handelsbank in München beschäftigt, 1898 wurde er deren Erster Direktor. 1901 wurde er Mitglied der bayerischen Generalsynode. Die Theologische Fakultät Erlangen verlieh ihm 1913 die Ehrendoktorwürde. 1919 – 1922 war er Präsident der bayerischen Landessynode. Er war Präsident der Deutschen Evangelischen Kirchentage in Stuttgart, Bethel und Königsberg und Mitglied im Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss. Er wandte sich gegen die Judenverfolgung im DEKA und gegenüber Bischof Meiser, er fühlte sich immer stärker zur BK hingezogen und wurde Mitte 1936 Mitglied. Von der Haltung der katholischen Bischöfe beeindruckt, trat er 1946 zur katholischen Kirche über. Vgl. BBKL, Bd. XX, 2002, Sp. 1147 – 1148. Zu von Pechmann vgl. auch: W. Sommer, Wilhelm von Pechmann, in: W.-D. Hauschild, Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert, Gütersloh 1998, S. 541- 558.

⁶⁶⁴ Vgl. dazu auch: Wolfgang Sommer, Wilhelm Freiherr von Pechmann. Ein Konservativer Lutheraner in der Weimarer Republik und im nationalsozialistischen Deutschland, Göttingen 2010, S. 56f.

⁶⁶⁵ DEKA (Hrsg.), Verhandlungen des 2. Deutschen Evangelischen Kirchentages 1921, S. 84f u. S. 91f.

Kirche aus der von der Revolution proklamierten Religionslosigkeit des Staates erwächst“ gegeben.⁶⁶⁶

Nach Kaftan hatte die Revolution das Verhältnis von Staat und Kirche grundlegend verändert, denn sie hatte „den religionslosen Staat proklamiert, d.h. sie hat unter uns die wechselseitige innere Beziehung beider aufeinander aufgehoben.“ Für Kaftan steht aber fest, dass die Kirche nicht zum ewigen Leben erziehen kann, „wenn die öffentliche Ordnung unseres Volkes im Staat sich dem Einfluß der christlich-sittlichen Ideen entzieht.“⁶⁶⁷ Zwar bekennt Kaftan, dass er nicht der Auffassung sei, dass der religionslose Staat schon vollständig verwirklicht sei, aber er stehe als Grundsatz fest. Da der religionslose Staat keine transstaatliche Autorität anerkenne, entziehe er sich selbst seine Autorität, sei ein schwankendes Produkt bis zu den nächsten Wahlen, nach denen alles ganz anders geordnet werden könne.

Zugleich sei der religionslose Staat eine Verneinung, die, wenn auch nicht unbedingt gewollt, in Gottesverleugnung und Religionsfeindschaft führe. Daher fordert der religionslose Staat nach Kaftan „den äußersten Widerspruch aller derer heraus, die sich zum christlichen Gottesglauben bekennen.“ Unter den heutigen Verhältnisse müsse die Kirche „eine streitende Kirche, nicht im Sinne es Kampfes, wohl aber in der. der Verteidigung und Abwehr“ werden und Kaftan meint, dass die Kirche schon eine Streitende sei, und „zwar gerade streitend wider den religionslosen Staat.“

Kaftan vermutet, dass aus dem religionslosen Staat notwendig ein religionsfeindlicher Staat werde. „In dem Maße, als er religionsfeindlich wird, und in demselben Maße brauchen wir einen organisierten Widerstand dagegen, wird er zu einem Stecken in der Hand des Treibers werden, der auch die Widerwilligen zwingt herzutreten.“ Kaftan regt einen Bund oder Verein an, der im äußersten Notfall sich nicht davor scheut, „passiven Widerstand gegen religionsfeindliche oder das sittliche Leben gefährdende Maßregeln des Staates zu organisieren.“⁶⁶⁸ Da nach Kaftan der religionslose Staat lediglich die Zivilisation pflegen könne, nicht aber die geistige Kultur, die in seinen Händen verkommen müsse, erwachse hier für alle, „die die geistige Kultur nicht missen können, wenn ihr Leben ihnen lebenswert erscheinen soll, eine Frage des Seins oder Nichtseins.“

Daraus ergibt sich für Kaftan die Frage, „ob nicht die Kirche als organisierte Vertreterin des Christentums unter uns berufen sein sollte, den Kristallisationspunkt zu bilden, im Verein mit allen guten Geistern der Gegenwart unsere geistige Kultur aufrecht zu erhalten und zu pflegen.“ Dass die Kirche eine solche Funktion übernehmen sollte, galt für Kaftan „bis die Zeiten

⁶⁶⁶ ebd., S. 121-138.

⁶⁶⁷ ebd., S. 125.

⁶⁶⁸ ebd., S. 129 - 135, Zitate S. 131 u. 135.

sich wieder ändern, und die alte Wechselbeziehung zum christlichen Staat wiederhergestellt ist.“⁶⁶⁹

In der folgenden Diskussion⁶⁷⁰ kritisierte Titius mit freundlichen Worten die Auffassung des Vortrages, „als ob die Religionslosigkeit des heutigen Staates Religionsfeindschaft bedeute.“ Titius gestand zwar zu, dass sich der Eindruck der Religionsfeindschaft weiter Kreise vielen Menschen aufdränge, doch habe dies „mit der geltenden Regelung des Verhältnisses von Staat und Religion nichts zu tun. Der Grundgedanke sei in dieser kein anderer als Friedrichs des Großen bekannte Losung, dass in seinen Landen ein jeder nach seiner Fassung selig werden dürfe, und dieser Grundsatz der Toleranz ist ein wesentlicher Bestandteil nicht nur des modernen Denkens, sondern auch unserer heutigen Auffassung von dem Wesen evangelischen Glaubens.“ Titius wies darauf hin, dass es im Kirchentag durchaus Leute gibt (und er schließt sich hier wohl ein), die der aktuellen Entwicklung des Staats- und Volkslebens hoffnungsvoller gegenüberstehen als der Referent, die sich über die Beseitigung von Schranken und Hemmnissen für die religiöse und kirchliche Betätigung freuen und die hoffen, weitere Mängel der öffentlichen Moral zu beseitigen.⁶⁷¹

Diese Stellungnahme verwundert nicht weiter, wenn man Titius' bisheriges Engagement in der neuen Republik betrachtet und wenn man hinzunimmt, dass sich Titius im Mai 1920 mit der „Kerngruppe der im Weltkrieg gemäßigten Professoren“ ausdrücklich „ohne Vorbehalte und Umschweife“ zur Weimarer Verfassung bekannte.⁶⁷² Trotzdem stellte Titius den Antrag, den Kaftanschen Vortrag in Form einer billigen Volksausgabe zu verbreiten.

Baumgarten erhob gegen die Verbreitung des Vortrages als Sonderdruck Einwände mit ausdrücklichem Bezug auf Titius' Argumente. Er lehnt die Mitverantwortung für das, „was über die Religionslosigkeit unseres Staates gesagt ist“⁶⁷³ ab und wies darum den Gedanken an eine preiswerte Volksausgabe zurück.

Rade erinnert in der Diskussion daran, dass es nicht darauf ankomme, was die Revolution proklamiere, sondern „auf den Staat, den wir heute haben.“ Die Proklamation der Religionslosigkeit sei entweder ein Schlag ins Wasser, „weil es kein religionsloses Volk gab, oder nur die Feststellung eines vorhandenen Zustandes, daß wir ein religionsloses Volk waren oder sind.“

⁶⁶⁹ ebd., 2. 137 u. 126.

⁶⁷⁰ Vgl. dazu auch: H. Christ, Der politische Protestantismus in der Weimarer Republik, S. 97f. Christ behauptet, Theodor Kaftan, nicht Julius Kaftan, habe auf dem 2. DEKT in Stuttgart einen Vortrag gehalten. Hier irrt Christ. Die Verhandlungsniederschrift gibt auf S. 121 zwar Prof. D. W. Kaftan als Referenten an, die abschließende Stellungnahme (S. 155) wird dann aber J. Kaftan zugesprochen. Auch der Titel Geistlicher Vizepräsident des Ev. Oberkirchenrates (S. 121) verweist auf J. Kaftan.

⁶⁷¹ DEKA (Hrsg.), Verhandlungen des 2. DEKT 1921, S. 146.

⁶⁷² H. Döring, Der Weimarer Kreis, S. 68f. Materialtabelle 1, S. 256ff. Weniger als ein Zehntel der Hochschul-Lehrerschaft beteiligte sich schließlich an der ursprünglich wohl auf die Gesamtheit ausgerichteten Kundgebung.
⁶⁷³ ebd., S. 147.

Dann weist er auf einen Punkt hin, an dem Kaftan in seinem Referat recht kurzschlüssig argumentiert habe. „Der Staat ist das Staatsvolk. Und das Staatsvolk ist das Kirchenvolk.“ Rade dreht den Vorwurf der Religionsfeindschaft um. „Aber steht es nun so mit dem heutigen Staat, daß die Kirche sich mißtrauisch und zuweilen feindselig zu ihm stellen mußte? Denn es kann wirklich und muß von Staatsfeindschaft in kirchlichen Kreisen geredet werden.“⁶⁷⁴

J. Kaftans Referat auf dem Kirchentag in Stuttgart war nach Bredendieks Auffassung „eine offene Kampfansage an die Republik.“⁶⁷⁵ Das Protokoll verzeichnete lebhaften Beifall. Bredendiek untermauert sein Urteil durch einen Blick in den Kaftan-Briefwechsel in der Zeit zwischen November 1918 und September 1921. Kaftan ist mit seinen Überlegungen auf dem Kirchentag keineswegs auf breite Ablehnung gestoßen. Nur wenige setzten sich kritisch mit seinen Überlegungen auseinander.

„Arthur Titius ließ in seinem Votum zwar die Vorbehalte des liberalen Kulturprotestantismus gegen die Gefahren des Klerikalismus anklingen, die in der Forderung lag, die Kirche zum Hauptträger des Kulturgefüges zu machen. Im Übrigen stimmte er dem Konzept, das Kirchenvolk zu einem Aktivposten zu machen“⁶⁷⁶, zu, urteilt K. Nowak. Nowak erweckt m. E. zu Unrecht den Eindruck, als sei Titius’ Differenz zu Kaftans Ausführungen nur sehr gering. Weder ist vorauszusetzen, dass Kaftan Titius’ Urteil zustimmt, wonach es „doch ein großer Verlust <wäre>, wenn wir nur eine kirchliche Kultur hätten und alle jene antikirchlichen Tendenzen in unserer Kultur überhaupt nicht wirksam wären.“ Noch ist sicher, dass Kaftan der Auffassung Titius’ zustimmt, wonach die Toleranz „ein wesentlicher Bestandteil nicht nur des modernen Denkens... sondern auch unserer heutigen Auffassung von dem Wesen evangelischen Glaubens“⁶⁷⁷ ist.

Man denke nur an die Ausführungen Kaftans, wonach der Stecken des Treibers auch die Widerwilligen herzutreten lasse. Titius’ Stellung zur Republik war zu diesem Zeitpunkt aber über jeden Zweifel erhaben. Die herbe Kritik, die er von E. Hirsch einstecken musste,⁶⁷⁸ die Erregung, die sein Werben für einen Bund der Völker auf dem Kirchentag in Dresden ausgelöst hatte, sein öffentliches Bekenntnis zur Republik aus dem Mai 1920 und auch der Brief-

⁶⁷⁴ ebd., S. 151.

⁶⁷⁵ W. Bredendiek, *Zwischen Revolution und Restauration. Zur Entwicklung im deutschen Protestantismus während der Novemberrevolution und in der Weimarer Republik*, Hefte aus Burgscheidungen 171, Berlin 1969, S. 14.

⁶⁷⁶ K. Nowak, *Evangelische Kirche und Weimarer Republik*, S. 80.

⁶⁷⁷ DEKA (Hrsg.), *Verhandlungen des 2. DEKT 1921*, S. 145f.

⁶⁷⁸ Auf Titius’ Bekenntnis zur Republik fragte E. Hirsch: "Nennen Sie diesen raschen, geradezu phänomenalen Gesinnungswandel, der sich in ihrer deutschen Seele vollzogen hat, nun Revolution oder Evolution?" E. Hirsch, in: *Hessisches Kirchenblatt* Jg. 1919, s. 26., zit. nach: K. Nowak, *Evangelische Kirche und Weimarer Republik*, S. 39.

wechsel der Brüder Kaftan, in dem seine „Demokraterei“ kritisiert wird⁶⁷⁹, lassen seine Zustimmung, das Kirchenvolk zu einem Aktivposten zu machen, nicht als Zustimmung zur Sichtweise seines Lehrers über das gegenwärtige Verhältnis von Staat und Kirche erscheinen. Vielmehr zeigen seine früheren Bemühungen, dass es ihm bei der Aktivierung des Kirchenvolkes nicht um einen Kampf gegen den Staat geht, sondern um die Verteidigung der Rechte der Kirche auf der einen Seite, aber auch um eine demokratische Erneuerung der Kirche selbst gegen die in Behörden und Konsistorien verfestigten Strukturen.

Die Aktivierung des Kirchenvolkes gehörte zu seinem Konzept von „wahren Volkskirchen“, die sich öffnen wollte für die proletarischen Massen und die Intelligenz, die der Kirche entfremdet worden waren. Auf die vorgebrachten Einwände und Zustimmungen antwortet Kaftan mit einer Bekräftigung seines Standpunktes: Die grundsätzliche Religionslosigkeit des Staates ist eine brutale Tatsache. Haben wir wirklich noch einen Staat, der sich in seinem eigenen Interesse um die Förderung des christlichen Gottesglaubens und christlicher Sittlichkeit bemüht? Niemand kann das im Ernst behaupten wollen ... Freilich habe ich zugleich der Befürchtung Ausdruck gegeben, diese Religionslosigkeit des Staates werde sich wie so oft auch unter uns, wenn wir auf dem damit eingeschlagenen Weg bleiben, allmählich mehr oder minder in Religionsfeindschaft umsetzen. Wenn die verehrten Herren, die sich dagegen gewandt haben, statt dessen von dem Staat, den wir jetzt haben, auch in dieser Beziehung Gutes hoffen und erwarten zu dürfen glauben, so kann ich nur sagen: Gott gebe es, daß sie Recht behalten! Grund genug daran zu zweifeln liegt jedenfalls vor ... Es wäre ein schwerer Fehler, wollten wir uns nicht mit allen Kräften rechtzeitig zur Abwehr rüsten.⁶⁸⁰

Aus dem Jahr 1921 stammen noch einige Bemerkungen, die Julius Kaftans Stellung zu Titius deutlich machen. Auf die Ereignisse um den von Titius initiierten Volkskirchenbund, auf seine herausragende Rolle auf dem Kirchentag im September 1919 oder gar die Auseinandersetzung auf dem Kirchentag 1921 in Stuttgart, an der ja sowohl J. Kaftan als auch Titius beteiligt waren, gehen die Brüder Kaftan mit keinem Wort ein. Julius Kaftan bezeichnet Titius im März 1921 - also noch vor den Stuttgarter Kirchtag - als „neuen Kaftan“ und nennt ihn als einen der möglichen Nachfolger für seinen Lehrstuhl in Berlin. Kurz darauf berichtet er, dass man jedoch die Rangfolge Otto, Wobbermin, Titius festgelegt habe. Kaftan zeigt sich später auffallend uninteressiert daran, dass Titius tatsächlich sein Nachfolger wird.

Es scheint in der Folgezeit zu einer gewissen Abkühlung im Verhältnis von Titius und Julius Kaftan gekommen zu sein. Vielleicht spielten die Auseinandersetzung auf dem Stuttgarter

⁶⁷⁹ W. Göbell, Kaftan-Briefwechsel, 1. Bd., Brief vom 15.5.1926. Titius ist auch 1924 u. 1926 öffentlich mit seinem Engagement für die Weimarer Republik und ihre Verfassung hervorgetreten. Vgl. dazu H. Döring, Der Weimarer Kreis, Materialtabelle 1, S. 256ff.

Kirchentag und die Unterschiede in der grundsätzlichen Bewertung der Republik dabei keine unerhebliche Rolle. Theodor Kaftan bedauerte im Jahre 1924 jedenfalls, dass sein Bruder keine akademischen Schüler habe, da nach seinem Urteil „Titius und Wobbermin andere Wege“ gingen. Allerdings scheint diese Störung zwei Jahre später überwunden zu sein und auch Theodor Kaftans schon immer etwas skeptischeres Verhältnis zu Titius hat sich offensichtlich bis 1926 gebessert. So schreibt Julius Kaftan an seinen Bruder: „Daß Du wieder Wohlgefallen an unserem Ursus Titius gefunden hast, freut mich sehr. Ich bin dieses Nachfolgers sehr froh. Wie hätte es auch ganz anders ausfallen können. Ich sage von ihm: er legt mir die Hände unter die Füße und denkt immer darüber nach, worin und wie er mir dienen könnte. Die Demokraterei muß man ja auch an ihm tragen. Sie ist mir an jedem vernünftigen Menschen unverständlich.“⁶⁸¹

5.12. Bilanz der Umbruchphase

An dieser Stelle soll Titius' Wirken in der Zeit der revolutionären Umbruchphase bewertet werden. Schon während des Krieges deutet sich an, was nach dem Krieg in seinen Reden und Handeln unübersehbar wird: er entwickelt sich immer stärker zu einem Kritiker der bestehenden politischen und kirchlichen Verhältnisse. Erstes untrügliches Zeichen für diese Entwicklung ist Titius' sehr frühe Deutung des Krieges als Bußruf (1915!) in seiner besonderen Akzentuierung als Bußruf an die herrschenden Schichten und den Ungeist dieser Schichten gewesen. Ab Frühjahr 1917 tritt er öffentlich für Versöhnung und Verständigung sowohl mit Blick auf den kriegerischen Konflikt, als auch mit Blick auf die gesellschaftliche Wirklichkeit ein. Er beschäftigt sich aber nicht nur mit der politischen Situation. Vielmehr stellt die Situation des Krieges auch das theologische Denken seiner Zeit in eine Krise, die er wohl früher als andere erfasst und der er sich früher und konsequenter als andere gestellt hat.⁶⁸²

Die Krise in Politik und Theologie kann nach Titius nur durch einen breit angelegten Neuanfang überwunden werden. Beteiligung der Massen an der Macht und politische Reformen, Zusammenarbeit aller Konfessionen bis hin zu den Monisten, Demokratisierung und Sozialisierung der Kirche und ein theologisches Denken, das in seinem Gottesbild den deus absconditus stärker in den Focus rückt, statt politische Interessen mit religiöser Weihe zu versehen.

⁶⁸⁰ DEKA (Hrsg.), Verhandlungen des 2. DEKT 1921, S. 155f.

⁶⁸¹ W. Göbell, Kaftan-Briefwechsel, 1. Bd., Briefe vom 16.3.21, 14.5.21, 30.11.24 u. 15.5.26.

⁶⁸² Vgl. dazu H.-W. Krumwiede, Kirche und Theologie in der Weimarer Republik, S. 21 u. G. Brakelmann, Der deutsche Protestantismus 1917, S. 346. Zu Titius' Einfluss auf Baumgarten vgl. ebd. S. 309.

Erst recht nach dem Krieg lassen sich die Linien fortführen. Titius' Eingreifen in die öffentliche Auseinandersetzung direkt nach der Ausrufung der Republik soll dabei nicht erneut zur Sprache kommen. Es mag genügen, wenn wir hier lediglich feststellen, dass Titius wie nur wenige andere verantwortliche Männer aus Theologie und Kirche die Zeichen der Zeit verstand und nach den gegebenen Verhältnissen sehr effektiv auf sie reagierte. Er blieb sich in diesem Engagement treu mit Blick auf die Ziele seiner theologischen Arbeit, die er schon in der Einleitung zu seinem neutestamentlichen Hauptwerk offenbarte. Hirschs Vorwurf, dass er mit fliegenden Fahnen die Front gewechselt und zur Demokratie und Republik übergelaufen sei, ist darum völlig unangemessen. In seinen ganzen Bemühungen um Erneuerung der Kirchen nach dem Fortfall des Summepiskopats zeigt sich Titius einerseits pragmatisch, entschlossen und energisch, andererseits reformfreudig, aber zugleich sind ihm die Grenzen des jeweils Möglichen sehr klar, so dass seine Entwürfe und Positionen oft sehr dicht an den dann realisierten Lösungen liegen. Titius hat gleich zu Beginn der neuen Zeit verstanden, dass die Kirche unter demokratischen Bedingungen Einfluss auf die Politik nehmen muss und wie sie vor allem in der Öffentlichkeit diesen Einfluss ausüben muss, um in den anstehenden Verfassungsberatungen den von ihr gewünschten Platz zu erhalten.

Trotz gewisser Reserven gegen eine zu starke Beteiligung der kirchenregimentlichen Seite bei den Reformbemühungen stand Titius dieser Seite doch ekklesiologisch nahe genug, um eine pragmatische Zusammenarbeit mit ihr durchzuführen. Das zeigt zum Beispiel sein Verhalten bei den Vorkonferenzen für den Kirchentag in Dresden. Trotz der prekären Lage der Kirchen kurz nach der Novemberrevolution dachte Titius nicht daran, nun allen innerkirchlichen Streit zu vergessen und sich gemeinsam in der Wagenburg „Kirche“ zu verschanzen. Er trat klar dafür ein, dass nun Reformen durchgesetzt werden und kündigte an, dass nicht alles ohne Reibungen abgehen sollte. Gegensätze sollten klar benannt werden. Ihm persönlich lagen vor allem die Themen „Demokratisierung und Sozialisierung der Kirche“ und die „Stellung der Kirche zu den Parteien“⁶⁸³ am Herzen. Titius war aber auch bereit, nötigenfalls ohne den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss an einer Konferenz über die Situation der Kirche in der entstehenden Republik teilzunehmen, wie seine Referatzusage zum Thema „Volkskirche oder Sonderkirche“ für das für den Fall des Scheiterns einer gemeinsamen Veranstaltung geplanten Treffen vom 19. - 21. Februar 1919 in Erfurt zeigt.

Den von manchen favorisierten Gedanken einer Reichskirche lehnte Titius zu dieser Zeit entschieden ab, weil er die Verschiedenartigkeit der Bekenntnisse und der historischen Entwick-

⁶⁸³ EZA 1/ A3/ 43, Dok. K.A. 19, Anlage 4, Protokoll S. 4ff.

lungen gewahrt sehen wollte.⁶⁸⁴ Für die Kirche verlangte er von Seiten des Staates eine Anerkennung als „öffentliche Korporationen“, also als Körperschaften des öffentlichen Rechts, und dass die Regierungen sich nicht die Rechte des Summepiskopats beilegen werden.

In Titius' Augen wäre es ein großer Fortschritt, wenn Laien, das synodale Element, das kirchenregimentliche Element und die Vertreter der großen evangelischen Vereine regelmäßig zusammentreten. Er machte deutlich, welchen Charakter ein solch regelmäßig tagender Kirchentag haben könnte. Es ging Titius dabei um eine öffentliche und legitimierte Vertretung protestantischer Interessen in Beziehung zu anderen kirchlichen Gemeinschaften und Vereinigungen in Deutschland und gegenüber dem ausländischen Protestantismus.⁶⁸⁵

Titius entwickelte daneben Vorstellungen von einer zweiten Form von Kirchentag, die dem heutigen Modell recht nahe kommt. Er wollte Jahresversammlungen schaffen, „die dem Deutschen Katholikentage eine Heerschau der Evangelischen gegenüberstellen.“ Dabei sollten alle wichtigen Fragen der evangelischen Kirche offen und kritisch erörtert werden.⁶⁸⁶ An dieser Einrichtung war Titius vor allem auch darum gelegen, weil so die Laien und einfachen Christen Gelegenheit zur Mitarbeit und zum Dialog erhalten. Dies unterstreicht den Eindruck, dass Titius' Vorstellungen insgesamt von einem demokratisch-liberalen Zug geprägt sind, ganz gleich, ob man sich den Volkskirchenbund ansieht oder Titius' Vorstellungen zur Synodalordnung und den kirchlichen Wahlen oder seine Äußerungen im Zuge der Vorbereitung des Kirchentages. Dabei kann man neben anderen Punkten an sein Eintreten für die Beteiligung sozialdemokratischer Parteiführer denken oder an seine Bedenken gegen die bestehende, noch aus Zeiten des Summepiskopats stammende Generalsynode, die wegen des seltenen Zusammentritts, ihrer geringen Befugnisse und Zusammensetzung kaum den Anspruch, das Kirchenvolk zu vertreten erheben konnte.⁶⁸⁷ Trotz dieser demokratischen Grundrichtung und trotz der Auffassung, dass die preußische Kirche nicht eine Beute der Reaktion werden dürfe, lehnte er Eingriffe des Staates in die Verfassungsbestimmungen der Kirche ab, auch wenn er sich in dieser Sache gegen Kollegen stellte, mit denen ihn eine Vielzahl gemeinsamer Überzeugungen und Ziele verband.

Titius hoffte auf eine intensivere Mitarbeit der Sozialdemokraten in der schwierigen Umbruchphase der Kirche, um den Einfluss reaktionärer Kräfte zurückzudrängen, nahm aber, falls diese Kirche doch den Weg der Reaktion nehmen sollte, auch eine Spaltung der Kirche

⁶⁸⁴ EZA 1 /A3/ 44, Protokoll der Vorbereitungskonferenz, S. 4.

⁶⁸⁵ ebd., S. 4 u. 59f.

⁶⁸⁶ A. Titius, Zur Volkskirchenbewegung, S. 211, Zitat ebd.

⁶⁸⁷ EZA 1 /A3/ 44, Protokoll der Vorbereitungskonferenz, S. 59.

in Kauf und hoffte, dass dann die sozialdemokratischen Massen in diese neue Kirche einströmen.⁶⁸⁸

Man kann daran erkennen, wie wenig Titius bereit ist, bedingungslos bei der Volkskirche zu bleiben. So kann es auch nicht verwundern, dass Titius - ganz anders als sein Lehrer Kaftan - eine positive Einstellung zur Republik einnimmt und dies in der Diskussion mit Kaftan auf dem Stuttgarter Kirchentag oder im „Bekenntnis verfassungstreuer Hochschullehrer“⁶⁸⁹ von 1920 auch öffentlich dokumentiert.

Zu dieser Einstellung zur Republik passt auch Titius politisches Engagement in der Deutschen Demokratischen Partei.⁶⁹⁰ In dieser Partei findet sich Titius mit einem Teil der Personen wieder, die schon in ihrer „Gegenadresse“ gegen den Intellektuellenauf Ruf Seebergs ihr Unbehagen am überschäumenden Nationalismus mit seinen annexionistischen Absichten erklärt hatten. So war der maßgebliche Wortführer beim Zustandekommen des Aufrufs Theodor Wolff, der schon die „Gegenadresse“ mitverfasst hatte. Auch Hans Delbrück, Albert Einstein, Troeltsch, Baumgarten und Rade gehörten als Unterzeichner der Gegenadresse jetzt zur Partei.⁶⁹¹ Titius' Eintreten für den Pazifismus, seine Absage an den Militarismus, sein Engagement für Völkerversöhnung und für den Völkerbund in seiner Rede auf dem Dresdener Kirchentag, aber auch seine Analyse der politischen Verhältnisse im Kriegsjahr 1917, die er auf der Tagung des Evangelisch-sozialen Kongresses vortrug, weisen ihn als einen Mann aus, der einen klaren Blick für das Notwendige hat und sich dabei nicht von Ideologisierungen blenden läßt, der unangenehme Wahrheiten auszusprechen wagt, auch wenn er sich damit ins Abseits zu stellen droht. Er hat für diese Aufrichtigkeit scharfe persönliche Angriffe, z. B. von G. Traub und E. Hirsch hinnehmen müssen. Weil er aber in seiner Kritik und im Aussprechen unangenehmer Wahrheiten immer auch Realist blieb, hat ihn dieses Verhalten zugleich auch als Mitglied des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses qualifiziert.

⁶⁸⁸ A. Titius, Die preußische Kirchenpolitik.

⁶⁸⁹ H. Doering, Der Weimarer Kreis, S. 67.

⁶⁹⁰ M. Greschat, Der deutsche Protestantismus im Revolutionsjahr, S. 199. Der Gründungsauf Ruf der Deutschen Demokratischen Partei erschien am 16. November 1918. Einige Persönlichkeiten aus den Reihen der fortschrittlichen und nationalliberalen Abgeordneten und andere riefen sie ins Leben. Naumann gehörte zur DDP als Abgeordneter der Nationalversammlung, ebenso wie Rade, Troeltsch, Otto als Abgeordnete der Preußischen Landesversammlung. Auch Baumgarten hatte sich zur Wahl gestellt, verfehlte aber ein Mandat. Es ist anzunehmen, dass Titius, wie die anderen genannten Theologen sehr bald nach ihrer Gründung zur DDP stieß. Vgl.: Th. Heuß, Friedrich Naumann, Stuttgart 1937, S. 590ff.; J. Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, Stuttgart 1952, S. 266. Zur DDP vgl. auch: Anton Erkelenz, Zehn Jahre Deutsche Republik. Ein Handbuch für republikanische Politik, Berlin 1928.

⁶⁹¹ Zur Gründung der DDP vgl.: Lothar Albertin, Liberalismus und Demokratie am Anfang der Weimarer Republik. Eine vergleichende Analyse der Deutschen Demokratischen Partei und der Deutschen Volkspartei, Düsseldorf 1972, S. 45ff., Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien, Bd. 45.

Titius wird mit M. Rade, R. Otto, E. Troeltsch, W. Bousset⁶⁹², O. Baumgarten von Bredendiek zu den „Überzeugungsdemokraten“ gerechnet. Nach seiner Urteil ist nicht ein gemeinsames Programm das Verbindende dieser Gruppe, „sondern eine antiklerikale Grundstimmung und die Überzeugung, daß der Auftrag der Kirche Dienst in der Welt und für die Welt ist, daß sie diesen Auftrag preisgibt, wenn sie nach Herrschaft strebt, oder sich nur um ihre Rechte, ihren Einfluß, ihre ‚Belange‘ sorgt, daß darum eine gründliche Reform des kirchlichen Lebens nötig wäre, nicht nur oberflächliche Änderungen ihrer Verfassung und Organisation, und daß eine solche Reform nur ‚von unten‘, von mündigen Gemeinden und gegen die etablierte Bürokratie in den Kirchenbehörden durchgesetzt werden könnte.“ Nach Bredendieks Urteil lassen sich die inneren Widersprüche dieses Wollens gut an Titius Vortrag auf dem Kirchentag in Dresden ablesen: „Titius entwarf kein revolutionäres Konzept. Auch er dachte an die Rechte der Kirche als Organisation und wollte, daß sie juristisch gesichert werden sollten ... Aber Titius wollte auch und vor allen, daß die Kirche sich geistlich erneuere, daß sie sich entschieden von Nationalismus und Revanchedenken abkehre.“⁶⁹³ Der Mangel an Versöhnungs- und Verständigungspredigt ließ aber dem Nationalismus und dem Revanchedenken reichlich Raum und hatte scharfe Kritik und Unversöhnlichkeit zur Folge, und mit der grundsätzlichen Zurückweisung des Vertrages von Versailles lehnten viele auch jene grundsätzlich ab, die den Vertrag abgeschlossen hatten: die Republik. Gewiss, einige religiös-sozialistische und liberale Theologen, auch Titius, haben für Versöhnung und Verständigung geworben.

Aber die Reaktionen der Zuhörer in Dresden und die bitteren Kommentare von Troeltsch, Rade und Baumgarten zeigten, wie der Hauptstrom der evangelischen Kirche dachte. Die Schwierigkeiten und Hemmnisse, die den Beginn deutscher Teilnahme am ökumenischen Prozess hinauszögerten und lange als theologischen und politischen Drahtseilakt erschienen ließen, machen diesen Mangel an Versöhnungs- und Verständigungsbereitschaft überdeutlich. Auch in der ökumenischen Arbeit hat sich Titius anders verhalten und anders gedacht, als der Hauptstrom deutscher Theologie zu Beginn der Weimarer Republik.

Gerade Titius' Verhalten in den Ereignissen der Kriegs- und Nachkriegszeit sind geeignet, seine Charakterzüge schärfer in den Blick zu nehmen. Titius scheint eine ausgeprägte Persönlichkeit gewesen zu sein, die durch ihre tiefe Frömmigkeit einerseits und ihr unbedingtes Eintreten für die als wichtig und richtig erkannten Ziele andererseits Eindruck machte und sich

⁶⁹² Wilhelm Bousset (1865 – 1920) studierte in Erlangen, Leipzig und Göttingen Theologie, wurde 1889 Privatdozent für Neues Testament und 1896 a.o. Professor in Göttingen. Ab 1916 lehrte er in Gießen. Er war einer der Begründer der Religionsgeschichtlichen Schule und untersuchte den Einfluss der spätgriechischen und orientalischen Religionswelt auf Judentum und Urchristentum. Vgl. BBKL, Bd. 1 , 1990, Sp. 722.

⁶⁹³ W. Bredendiek, Zwischen Revolution und Restauration, S. 37.

Respekt verschaffte. Mit dieser Frömmigkeit und seinem engagierten Eintreten für seine religiösen und politischen Überzeugungen waren ein scharfer Intellekt und eine bemerkenswerte Sensibilität für geschichtliche und gesellschaftliche Situationen verbunden. Titius zeichnete sich durch einen Mangel an Berührungsängsten aus. Das zeigt sich nicht nur an seinem Eintreten für seinen Freund Baumgarten und weiteren theologischen Streitigkeiten, von denen unten zu reden sein wird, sondern auch in seinen sozialpolitischen Auseinandersetzungen. Dadurch war schon von seiner Persönlichkeitsstruktur vorgegeben, dass Titius Dinge zusammenführen konnte, die sonst durch die vornehme Zurückhaltung eines Theologieprofessors oder andere formale, soziale oder weltanschauliche Schranken kaum zusammenzuführen waren.

Wichtig ist hier zunächst, dass Titius vom Beginn seines Wirkens an den Blick über den engeren Bereich von Theologie und Kirche hinausgehoben hat. Bedeutsam an Titius Charakter scheint mir auch seine Treue gegenüber anderen Menschen zu sein. Besonders auffällig wird dies an der Person Julius Kaftans. Obwohl Titius und Kaftan sehr unterschiedliche Grundanschauungen im Bereich der Politik hatten, wie sich besonders in den ersten Jahren der Weimarer Republik zeigt, ist Kaftan von seinem „Ursus Titius“ später so angetan, wie das der Brief vom 15.5. 1926 deutlich macht. Seine Treue dokumentiert sich aber ebenso an Baumgarten, dem er in schwierigen Stunden in der Auseinandersetzung um den Kleinen Katechismus beisteht, oder in anderen Streitigkeiten um Personen und Positionen, wie z. B. im Fall Schrempf, bzw. dem Apostolikumstreit, den Auseinandersetzungen um Jatho und Traub, auf deren Darstellung wir im Rahmen dieser Arbeit verzichteten, wie in der Tatsache, dass Titius Naumanns Weg vom Evangelisch-sozialen Kongress über den Nationalsozialen Verein bis schließlich in die Deutsche Demokratische Partei nach dem ersten Weltkrieg mitgegangen ist.

6. Titius' kirchliches und kirchenpolitisches Wirken in der Weimarer Zeit - seine Mitarbeit im Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss, bei den Deutschen Evangelischen Kirchentagen und sein Beitrag für die ökumenische Öffnung der deutschen evangelischen Kirchen

Durch seine wirkungsreiche und sich tief in die Probleme einlassende Arbeit in der Zeit nach der Revolution, besonders durch seine Initiative und Beharrlichkeit, mit der er mit der Gründung des Volkskirchenbundes die Interessen der Kirche teilweise zum Thema breiter Bevölkerungsbeteiligung gemacht hatte, war Titius in der ersten Nachkriegszeit eine gewichtige

Persönlichkeit des kirchlichen Lebens geworden. Sein Engagement für den Kirchentag und einen Neuanfang der Kirchen und sein Mut, auch unbequeme Wahrheiten zu sagen und - kirchlich verständlich - unkonventionelle Wege zu gehen, führten dazu, dass er einen Sitz im Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss erhielt. Somit war er bis in die Zeit des Nationalsozialismus mit praktischen kirchenregimentlichen Fragen befasst.

Nach der Verfassung der Kirchen war der DEKA im Inland für kirchenleitende Fragen, soweit die einzelnen Landeskirchen solche Rechte abgetreten hatten, für die Vertretung der gemeinsamen evangelischen Interessen gegenüber dem Staat, aber auch im Ausland zuständig. Dadurch wuchs Titius in einen ganz neuen Bereich von Aufgaben hinein, nämlich kirchenregimentliche Aufgaben, denen er sich mit großem Einsatz, Weitblick und Beharrlichkeit gestellt hat. Dass man Titius in dieses so ganz anders eingestellte Gremium trotz seiner Nähe zur Republik hinein wählte und ihn darin nicht isolierte, hängt sicher mit seinem für die Kirche insgesamt sehr positivem Wirken in der Umbruchphase zusammen und unterstreicht die Wertschätzung, die man ihm als einem der wenigen trotz dieser Nähe entgegenbrachte. Als DEKA-Mitglied war er auch weiterhin auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag vertreten.

Neben seinen neuen Aufgaben im DEKA ist Titius nach dem Krieg auch dem Evangelisch-sozialen Kongress treu geblieben, er engagierte sich sogar in der Vorstandsarbeit. Auch im ESK hat Titius bis in die Zeit des Nationalsozialismus an exponierter Stelle mitgearbeitet. 1921 war O. Baumgarten vom Vorsitz des ESK zurückgetreten. Ein Kollegium übernahm die Leitung, während der Posten des Vorsitzenden zunächst unbesetzt blieb. Am 19. Januar 1923 wurde dann Johannes Herz Generalsekretär des ESK. Bald darauf wählte man Titius zum stellvertretenden Vorsitzenden.⁶⁹⁴

Die Diskussion um die Nachfolge im Vorsitz des ESK wird erst im Jahr 1925 intensiv betrieben. An der Nachfolgediskussion läßt sich die Nähe zwischen Evangelisch-sozialem Kongress und der Deutschen Demokratischen Partei ablesen. In der Diskussion waren die Namen von Baumgarten, Th. Heuss, dem württembergischen Staatspräsidenten J. von Hieber, Rade, dem badischen Staatspräsidenten Hellpach und Simons⁶⁹⁵, der von Deissmann⁶⁹⁶ vorgeschlagen

⁶⁹⁴ H. Gründer, Walter Simons, S. 79. Vgl. auch Hascho von Bassi, Otto Baumgarten, S. 236f.

⁶⁹⁵ Walter Simons (1861 – 1937) studierte Rechtswissenschaften besonders bei Rudolf Sohm. Seine berufliche Karriere führte ihn in das Auswärtige Amt und 1918 in die Leitung der Reichskanzlei. Er war Generalkommissar der deutschen Delegation in Versailles, trat von diesem Amt aber zurück, weil er den Vertrag ablehnte. Im Kabinett Fehrenbach war er fast ein Jahr lang Außenminister (Juni 1920 bis Mai 1921). Von 1922 an war er Reichsgerichtspräsident in Leipzig, trat von diesem Amt zurück, nachdem sich seiner Meinung nach die Regierung verfassungswidrig in ein schwebendes Verfahren eingemischt hatte. Nach dem Tod Eberts war er bis zur Vereidigung Hindenburgs kommissarischer Reichspräsident. Im Vorfeld der Reichspräsidentenwahlen 1925 gab es verschiedene Überlegungen für seine Kandidatur. Er war Mitglied im Deutschen Evangelischen Kirchenaus-

wurde. Alle diese Männer waren Mitglieder der DDP oder gehörten deren Leitungsgremien an oder waren gar Kandidaten der DDP für die Reichspräsidentenwahl, wie Hellpach und Simons. Andere Vorschläge für die Präsidentschaft des ESK waren F. Mahling, Reichsminister H. Luther, der Kasseler Oberpräsident R. Schwander⁶⁹⁷ und der bisherige Generalsekretär des Kongresses J. Herz. Simons wurde dann tatsächlich am 3. Juni 1925 bei der Tagung des ESK in Halle zum Präsidenten des ESK gewählt.⁶⁹⁸ Es bestanden auf der anderen Seite aber auch durchaus Querverbindungen des ESK zur etablierten Kirche. Denn außer Titius waren auch Herz, Simons und Prälat Schöll im DEKA.⁶⁹⁹

6.1. Die Bewegung für praktisches Christentum

Im Juni 1919 wurde Titius als außerordentliches Mitglied des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses vorgeschlagen. Auf dem im September 1919 in Dresden stattfindenden Deutschen Evangelischen Kirchentag wurde er dann in diesem Amt bestätigt. Die Reaktionen auf Titius' Rede auf dem Kirchentag in Dresden machten deutlich, dass der deutsche Protestantismus in seiner überwiegenden Mehrheit dem Gedanken der Völkerversöhnung und des internationalen Engagements äußerst skeptisch bis feindlich gegenüberstand. Das Ideal der Völkerverbrüderung war seit Kriegsbeginn weithin zu Grabe getragen und wurde als wirklichkeitsfremde Phantastik diskreditiert⁷⁰⁰, ein Meinungsumschwung war nicht abzusehen.

Andererseits stellte gerade die europäische Politik mit ihren nationalen Exzessen während des Krieges und in der Zeit danach radikal wie nie zuvor die Frage nach einer europäischen Ge-

schuss und ab 1925 zehn Jahre lang Präsident des ESK. Er gehörte Zur deutschen Delegation der Stockholmer Konferenz. Er ist Großvater von Wolfgang Huber.

⁶⁹⁶ Adolf Deissmann (1866 – 1937) studierte in Tübingen, Berlin, Herborn und Marburg. Ab 1892 Repetent und Privatdozent in Marburg. 1895 wurde er Dozent am Theologischen Seminar in Herborn. 1897 nahm er einen Ruf nach Heidelberg an. In Berlin lehrte er ab 1908. Er befasste sich mit Papyrusfunden und nahm persönlich an Ausgrabungen in Ephesus teil. Sein Interesse galt auch der Ökumene. So nahm er an dem Treffen in Stockholm 1925 und in Lausanne 1927 teil und wurde 1929 Mitglied des ökumenischen Rates für Praktisches Christentum. Vgl. BBKL, Bd. 1, 1990, Sp. 1248 – 1249.

⁶⁹⁷ Rudolf Schwander (1868 – 1950) studierte in Straßburg von 1897 bis 1901 Rechts und Staatswissenschaften und trat dann in den Dienst der Stadt Straßburg. Er setzte bahnbrechende Sozialreformen durch, das sog. Straßburger System. 1906 wurde er Bürgermeister von Straßburg, im Oktober 1918 kaiserlicher Statthalter im Reichsland Elsaß-Lothringen. Von 1919 bis 1930 war er Oberpräsident der Provinz Hessen-Nassau.

⁶⁹⁸ Vgl. zur Diskussion um die Nachfolge Baumgartens: H. Gründer, Walter Simons, S. 79f. und Hasko von Bassi, Otto Baumgarten, S. 236f.

⁶⁹⁹ H. Gründer, Walter Simons, die Ökumene und der Evangelisch-Soziale Kongress. Ein Beitrag zur Geschichte des politischen Protestantismus im 20. Jahrhundert, Soest 1974, S. 88. Zu Schöll vgl. auch: Dahm, Pfarrer und Politik, S. 151f.

⁷⁰⁰ J. Schneider, Kirchliche Zeitlage 1915 / 1916, Kirchliches Jahrbuch, 43. Jg., 1916, S. 27. Vgl.: W. Weiße, Praktisches Christentum und Reich Gottes. Die ökumenische Bewegung Life and Work 1919 - 1937, Göttingen 1991, S. 92ff. Söderbloms Einladung an Dryander zu einer internationalen Kirchenkonferenz vom November 1917 für den folgenden Dezember, die dieser an den EOK-Präsidenten und Vorsitzenden des DEKA Voigts weiterleitete, wurde von diesem freundlich, aber entschieden abgelehnt. Voigts befürchtete Verleumdungen und Majorisierungen durch andere Delegationen. (ebd., 98f.).

meinsamkeit, die aus den Aufsplitterungen und Feindschaften herausführen und eine neue Basis für eine friedliche Zukunft bieten könnte. So entstand unter Christen, die den Druck dieser Verantwortung bewusst annahmen, der Wille, „aus der Isolierung der einzelnen nationalen und konfessionellen Christentümer sich zusammenzufinden, den gemeinsamen Glaubensgrund neu zu entdecken und die christliche Botschaft in gemeinsame Worte und Taten umzusetzen.“ Damit stand aber auch ein Glaubens- und Kirchenverständnis zur Disposition, „das sich in konfessionellen und nationalen Grenzen abkapselte. Die weltweite, grenzüberschreitende Dimension des christlichen Glaubens ist darum gerade im Zeitalter des brutalen Nationalismus und der Monopolansprüche politischer Heilslehren neu entdeckt worden.“⁷⁰¹ Bezeichnenderweise unterstützen während des Krieges einige einzelne Politiker, aber keine Kirchenführer aus Deutschland und England, die Aktivitäten der nordischen Bischöfe für eine internationale christliche Konferenz. In Deutschland gibt es daher nach dem Krieg eine Konvergenz der Interessen zwischen Vertretern des deutschen Zweiges des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen und einigen Denkern und Politikern im Auswärtigen Amt, das die deutsche Isolation in der Politik aufweichen wollte - gegen die im DEKA repräsentierte verfasste Kirche.⁷⁰² Die ökumenische Idee, allein der Gedanke an ein Treffen der Vertreter der Christenheit aus verschiedenen europäischen Ländern, war darum nach dem Krieg zunächst nicht nur für die Vertreter der deutschen Kirchen undenkbar.⁷⁰³

6.1.1. Belastete Anfänge

Die Verhandlungen über die Waffenstillstands- und Friedensbedingungen, die schließlich zum Versailler Vertrag führten, haben die Position derer, die sich vorsichtig dem internationalen Christentum öffnen wollten, keineswegs erleichtert. Der Verlust von deutschen Gebieten und damit auch protestantischen Christen, die Gefährdung der deutschen Missionsarbeit durch den so genannten Missionsparagrafen des Versailler Vertrages (Art. 438) und die Ausführungen des Vertrags und der Mantelnote zum Vertrag über die deutsche Alleinschuld am Kriege haben in den deutschen Kirchen zunächst jeden Gedanken an eine Beteiligung an in-

⁷⁰¹ A. Lindt, *Das Zeitalter des Totalitarismus*, S. 255.

⁷⁰² W. Weiße, *Praktisches Christentum*, S. 114f.

⁷⁰³ Andere ökumenische Aktivitäten während des Krieges waren vor allem der Aufruf Söderbloms von 1914, dessen Einladung zu einer Friedenskonferenz 1917, die zu einem Treffen der Vertreter neutraler Staaten führte, und die für 1918 von nordischen Bischöfen zweimal in Aussicht genommene, aber letztlich gescheiterte Konferenz. Weiter gab es Aktivitäten durch den "British Council for promoting an international Christian meeting" ab 1917, den britischen Zweig des Weltbundes und durch Teile der ungarischen Kirche und der Schweiz. Daneben gab es Aktivitäten des Federal Council in den USA. Vgl.: Ebd., S. 47-74.

ternationalen Konferenzen der Christenheit schwer belastet. Andererseits konnte man sich kaum auf Dauer diesen Treffen entziehen, wollte man sich der Einflussmöglichkeiten des deutschen Protestantismus nicht langfristig völlig begeben.

Die ersten tastenden Schritte einer Öffnung für internationale Beziehungen der Christenheit kamen in dieser Zeit von Vertretern des deutschen Zweiges des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen.⁷⁰⁴ Es war das rastlose Bemühen und die fast immer optimistische Stimme Söderbloms⁷⁰⁵, die in diese verhärteten Fronten allmählich Bewegung brachte. In einem theoretischen Entwurf aus dem Jahr 1919, der zentral von dem Begriff Evangelische Katholizität beherrscht war, benennt er als „nächste universelle Aufgabe der Kirche“⁷⁰⁶ den Gedanken der Verchristlichung des Völkerbundes. „Der Bund der Völker muß Religion werden. Der Völkerbund ist schon Religion.“⁷⁰⁷

Er begründet dies mit der Verheißung des Weltfriedens durch Recht und Gerechtigkeit. Dies sei eine Hoffnung, auf die sich auch jene stützen, „die nie oder selten in eine Kirche gehen.“⁷⁰⁸ Zu den wenigen Stimmen, die ein übernationales Engagement befürworteten, gehörte in Deutschland auch Titius. In seiner Schrift „Über den Zusammenschluß der deutschen evangelischen Landeskirchen“ gibt er der Überzeugung Ausdruck, dass „die protestantische Christenheit ihre Mitschuld am Kriege nur dadurch abtragen können (wird), daß sie für alle auf den Weltfrieden abzielenden Bestrebungen in den einzelnen Ländern einen günstigeren Boden und einen stärkeren Widerhall schafft.“⁷⁰⁹ Schon mit dieser sehr zurückhaltenden Äußerung

⁷⁰⁴ W. Weiße, Praktisches Christentum, S. 111.

⁷⁰⁵ Nathan Söderblom (1866 – 1931) studierte Theologie in Uppsala und engagierte sich schon als Student für den internationalen Austausch der christlichen Studentenschaft. 1893 wurde er durch Bischof Billing ordiniert. 1894 wurde er Pfarrer der schwedischen Gemeinde in Paris. Neben dem Pfarramt studierte er an der Sorbonne und promovierte 1901 zum Dr. theol. Er wurde 1901 zum Professor für theologische Vorbegriffe und Enzyklopädie an der Universität Uppsala berufen, 1912 erfolgte eine weitere Berufung zum Professor für Religionsgeschichte in Leipzig. Im Mai 1914 wurde er neben Bischof Billing und Bischof Lövgren auf die Vorschlagsliste zur Wahl des Erzbischofs von Uppsala, des Primas der schwedischen Kirche, gesetzt und gewählt. Schon während des Kriegs bemühte er sich um die Durchführung ökumenischer Konferenzen, die aber bis auf eine „neutrale“ Konferenz in Uppsala 1917 nicht zustande kamen. Im August 1925 kam endlich die Weltkonferenz für Praktisches Christentum in Stockholm unter Söderbloms Vorsitz zu ihrer bahnbrechenden Sitzung zusammen. Auch in der Bewegung für Glaube und Kirchenverfassung war er stark vertreten und trieb die Dinge voran. Vgl. BBKL, Bd. X, Sp. 729 – 741.

⁷⁰⁶ N. Söderblom, Die Aufgabe der Kirche: Internationale Freundschaft durch evangelische Katholizität, in: Die Eiche, Vierteljahrsschrift für Freundschaftsarbeit der Kirchen. Ein Organ für soziale und internationale Ethik, 7. Jg., 1919, S. 129-136, Zit. S. 132. Das Begriffspaar „Evangelische Katholizität“, das vor der Lausanner Konferenz in der deutschen evangelischen Theologie (angeregt durch Erzbischof N. Söderblom) zur Diskussion gestellt worden war, galt als so umstritten, dass es weder bei den Beratungen in Lausanne noch in den Gesprächen der folgenden Jahre in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung erwähnt wurde. (R. Frieling, Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1920 - 1937 unter besonderer Berücksichtigung des Beitrages der deutschen evangelischen Theologie und der evangelischen Kirchen in Deutschland, Göttingen 1970, S. 266.)

⁷⁰⁷ Zu Söderbloms Gedanken siehe: Nehring, Jutta; Evangelische Kirche und Völkerbund, S. 165 – 171.

⁷⁰⁸ N. Söderblom, Die Aufgabe der Kirche, S. 132

⁷⁰⁹ A. Titius, Zusammenschluß der deutschen evangelischen Landeskirchen, S. 217.

fällt Titius durchaus aus dem Rahmen der sonst üblichen Meinungsäußerungen. Er reiht sich ein in die kleine Gruppe von Deissmann, Rade, Baumgarten und Siegmund-Schultze.⁷¹⁰

Ein erster ökumenischer Kontakt nach dem Krieg war das Treffen des internationalen Komitees des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen vom 1. - 3. Oktober 1919 in Oud Wassenaer bei Den Haag, an der auch fünf deutsche Vertreter teilnahmen.⁷¹¹ Man verabschiedete eine Resolution, die den Wunsch nach einer von den Kirchen getragenen ökumenischen Konferenz ausdrückt.⁷¹² Dieser Gedanke wurde auf einer Sitzung im November 1919 weiterverfolgt und führte später zu einer Einladung zu einer Vorkonferenz nach Genf, die aber entgegen der früheren Beschlusslage nicht an die deutschen Kirchen erging.⁷¹³ Eine persönliche Einladung Söderbloms an den DEKA-Präsidenten Möller wenige Wochen vor dieser Präliminarkonferenz wurde von diesem abgelehnt.⁷¹⁴

Für die ebenfalls in Genf im August 1920 stattfindende Konferenz für Glaube und Kirchenverfassung war es zu einer Einladung an die offizielle Außenvertretung der Deutschen Evangelischen Kirchen gekommen. Auf der Sitzung des DEKA von 29.-31.1.1920 in Berlin liegt dem DEKA eine Einladung nach Genf zur Vorbereitung einer Conference of Faith and Order vor. Diese Einladung wurde jedoch nicht direkt an den DEKA gerichtet, sondern dem DEKA über den Schriftleiter des Deutschen Komitees für Freundschaftsarbeit der Kirchen Siegmund-Schultze zugeleitet. Dieser Formfehler führte dazu, dass diese Einladung vom DEKA einmütig abgelehnt wurde. Diese Entscheidung wurde Siegmund-Schultze in einem Brief vom 12.3.1920 mitgeteilt.⁷¹⁵ Möller machte aber auch deutlich, dass er inhaltliche Gründe für diese Ablehnung hat, weil er es für unwahrhaftig halte, mit Blick auf die Unsumme von Unwahrhaftigkeit und Verleumdung, mit der Vaterland und Kirche im Kriege überschüttet worden seien, mit Vertretern dieser Kirchen zu verhandeln.⁷¹⁶

Auf der nächsten Sitzung des DEKA vom 23.-25.6.1920 in Eisenach kam das Thema erneut zur Sprache. Siegmund-Schultze hatte inzwischen den Weg der Einladung über seine Person gerechtfertigt. Zugleich lag nun eine erneute, direkt an den DEKA gerichtete Einladung vor. Der DEKA-Vorsitzende Möller hält jedoch eine Meinungsänderung gegenüber der Einladung

⁷¹⁰ W. Weiße, Praktisches Christentum, S. 108.

⁷¹¹ Zum Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen siehe auch: Nehring, Jutta; Evangelische Kirche und Völkerbund, S. 171ff.

⁷¹² ebd., S. 35. Vgl. auch den Bericht von F. Siegmund-Schultze, in: Die Eiche. Vierteljahrsschrift für Freundschaftsarbeit der Kirchen. Ein Organ für soziale und internationale Ethik, 7. Jg., Nr. 4, 1919, S. 238 – 251.

⁷¹³ W. Weiße Praktisches Christentum, S. 130 – 134 u. S. 143.

⁷¹⁴ ebd., S. 156, Anm. 159.

⁷¹⁵ EZA 1/A2/18, S. 316ff.; R. Frieling, Die Bewegung für Glaube und Kirchenverfassung, S. 34ff., vgl. auch: H. Sasse, Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Deutscher amtlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz zu Lausanne 3. - 21. August 1927, Berlin 1929, S. 41.

⁷¹⁶ W. Weiße, Praktisches Christentum, S. 156f.

für unangebracht⁷¹⁷. Titius und Schreiber versuchen, dieser Auffassung zu widersprechen.⁷¹⁸ Bei seiner Ablehnung der Einladung im Januar sei die formale Frage entscheidend gewesen, so Titius, durch die neuerliche Einladung, nun formal korrekt, sei diese Frage aber erledigt. Titius sprach die Vermutung aus, dass die Ablehnung sicher vielen erwünscht sei, aber mit keiner einhelligen Billigung im evangelischen Deutschland rechnen könne. Ohne formal einen Antrag zu stellen, wünscht Titius, dass im Antwortschreiben des DEKA zum Ausdruck komme, dass der DEKA das Evangelium als übernationale Größe ansehe. Das Evangelium sei Grundlage einer zukünftigen Verständigung unter den Völkern und der DEKA erkenne jene in den feindlichen Ländern an, die auf dieser Grundlage Verbindungen knüpfen wollen.⁷¹⁹ Die Absage des EOK wird Gardiner in einem Brief vom 10.7.1920 mitgeteilt und damit begründet, dass angesichts der Lage des deutschen Volkes „eine Zusammenkunft mit Vertretern der Kirchengemeinden der feindlichen Länder für das evangelische Deutschland mit dem Gebot christlicher Wahrhaftigkeit nicht vereinbar sein würde.“⁷²⁰ Der DEKA begründet seine Ablehnung hauptsächlich mit seiner Auffassung, dass Deutschland und die evangelischen Kirchen Deutschlands „seit Beginn des Krieges und während seines ganzen Verlaufs mit einer Überfülle unwahrer Vorwürfe und Verleumdungen verfolgt und überschüttet worden seien, ohne daß eine der christlichen Kirchen der feindlichen Staaten, der Wahrheit die Ehre gebend, dagegen aufgetreten sei.“⁷²¹ Das war die Stimmung jenes Gremiums, in dem Titius Mitglied war.

Auf der Präliminarkonferenz für Praktisches Christentum war W. A. Schreiber als deutscher Vertreter anwesend und erläuterte den offiziellen deutschen Standpunkt, indem er lange Passagen des Möller-Briefes verlas.⁷²² Möllers Antwortbrief, aber auch Schreibers Verhalten auf der Konferenz unterstreichen an dieser Stelle noch einmal, wie stark Titius' Position in der Frage der Versöhnungsbereitschaft von dem offiziellen und dem durchschnittlichen Standpunkt in deutschen Protestantismus abwich. Denn Schreiber war immerhin Vorstandsmitglied im Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen, einer treibenden Kraft in der angestrebten Zusammenarbeit mit Kirchen anderer Länder. Titius war beigeordnetes Mitglied des

⁷¹⁷ EZA 1 /A2/ 18, S. 459ff.

⁷¹⁸ R. Frieling, Die Bewegung für Glaube und Kirchenverfassung, S. 36.

⁷¹⁹ EZA 1 /A2/ 18, S. 460ff.

⁷²⁰ H. Sasse, Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, S. 41f., vgl. auch: R. Frieling, Die Bewegung für Glaube und Kirchenverfassung, S. 34ff.

⁷²¹ W. Zöllner, Die ökumenische Arbeit des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses und die Kriegsschuldfrage. Darlegung und Dokumente, Berlin-Steglitz 1931, S. 9; vgl. auch: R. Gäde, Kirche-Christen-Krieg und Frieden, S. 70.

⁷²² W. Weiße, Praktisches Christentum, S. 157f.

Weltbund-Arbeitsausschusses.⁷²³ Während Titius in seiner Stellungnahme im DEKA das Evangelium als Grundlage einer zukünftigen Verständigung unter den Völkern auffasst und vom DEKA erwartete, dass diejenigen, die auf dieser Grundlage eine Zusammenarbeit anstreben, anerkannt werden, hält der Brief Möllers Gottes „Stunde für einen einheitlicheren Zusammenschluß der gesamten Christenheit“⁷²⁴ für noch nicht gekommen.

6.1.2. Erste Schritte

Die sehr zögerliche deutsche Haltung gegenüber ökumenischen Treffen und Aktivitäten⁷²⁵ wich erst sehr allmählich einer vorsichtigen Annäherung an andere Kirchen. Dazu hatte zum einen Erzbischof Söderbloms Engagement, aber auch der Verlauf einer Konferenz in Kopenhagen, die durch den schweizerischen Kirchenbund einberufen worden war, beigetragen. Die deutschen Teilnehmer Kappler, Schöll, Deißmann und Schreiber konnten auf der DEKA-Sitzung vom 16.- 18.11.1922 in Berlin von dem Beschluss einer allgemeinen Hilfsaktion für die Not leidenden protestantischen Kirchen berichten.⁷²⁶

Auf der gleichen Sitzung berichtete Kappler von der Universal Conference of the Churches of Christ of Life and Work vom 12. - 15.8.1922 in Hälsingborg. Auf dieser Konferenz wurde eine allgemeine Konferenz in Stockholm für 1925 und eine Tagung des Exekutiv-Komitees in Wittenberg für den 17. April 1923 beschlossen. Der Präsident des DEKA wurde einer der vier Stellvertreter des Bischofs Söderblom. Auch eine am 8.10.1922 eingegangene Bitte um Förderung ihrer Ziele der Worldconference on Faith and Order wurde nun positiv aufgenommen und Unterstützung zugesagt.

Am folgenden Tag, am 17.11.1922 wurde Titius mit 45 anderen Repräsentanten des deutschen Protestantismus in das weitere Organisationskomitee der allgemeinen Konferenz für praktisches Christentum gewählt. Man begann sich allmählich in den ökumenischen Aktivitäten einzurichten. Der Einmarsch der Französischen Truppen in Deutschland 1923 ließ eine Konferenz in Wittenberg allerdings nicht geraten erscheinen. Trotzdem gehen die Vorbereitungen für die Konferenz in Stockholm auch in Deutschland weiter. Letzte Vorbereitungen wurden dann auf der Konferenz in Birmingham 1924 getroffen.

⁷²³ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. Eine Biographie, 9. Aufl., Gütersloh 2005, S. 233.

⁷²⁴ Die Eiche, 1921, S. 123ff, zit. nach: R. Gäde, Kirche. Christen-Krieg und Frieden, S. 70.

⁷²⁵ Vgl. die entsprechenden Passagen bei: W. Weiße, Praktisches Christentum. 2f. ebd., S. 181.

⁷²⁶ EZA 1 /A2/ 19, S. 18ff. Zum folgenden vgl. ebd.

Als die Vorbereitungen dieser Konferenz immer konkretere Formen annehmen, gehörte Titius von Anfang an zu den Teilnehmern. In einem Brief vom 26.1.1925 von Präsident Möller an die Evangelischen Kirchenregierungen und die DEKA-Mitglieder ist in Anlage 3 die Liste der vorgeschlagenen Teilnehmer an der Konferenz in Stockholm beigelegt. Titius wird als Nr. 1 der zu wählenden Abgeordneten genannt.⁷²⁷ Natürlich gab es auch Kritik an der Zusammensetzung der deutschen Delegation für Stockholm, wenn etwa F. Heiler⁷²⁸ bekennt, dass er mit Sorge nach Stockholm ging: „Das schlimmste Omen war für mich die Tatsache, daß der deutsche Kirchausschuß den Herausgeber der 'Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung', der seit Monaten das Werk der Konferenz sabotiert hatte, offiziell delegierte, während er den Herausgeber der 'Christlichen Welt', der seit Jahrzehnten dem christlichen Versöhnungswerke gedient hat, übergibt.“⁷²⁹ Nach einer Unterredung zwischen Oberkonsistorialrat Scholz, Kaplers Stellvertreter im DEKA, und dem Referenten Heilbron aus dem Auswärtigen Amt, war auch der Kurs im DEKA klar. Man entschied sich für eine Teilnahme, wenn es auch etliche Bedenken wegen der noch immer nicht beendeten Räumung des Ruhrgebietes und wegen der Kriegsschuldfrage gab.⁷³⁰ Theologische Argumente spielen dabei weder für, noch gegen die Teilnahme eine Rolle, sondern lediglich kirchenpolitische oder staatspolitische Argumente.

6.1.3. Titius' inhaltliche Vorarbeiten für die Konferenz in Stockholm - der Deutsche Evangelische Kirchentag zu Bethel 1924 und der Evangelisch-soziale Kongress in Halle 1925

Thematisch bereitete der DEKA Unterpunkte zu allen Konferenzthemen vor, mit besonderem Schwergewicht beim dritten und fünften Hauptgegenstand, nämlich zu den Fragen „Die Kirche und die sozialen und moralischen Probleme“ und „Die Kirche und die christliche Erziehung.“ Allerdings betrieb der DEKA seine inhaltliche Vorbereitung auf die Tagungsthemen der Konferenz, man möchte fast sagen, unter Ausschluss der Öffentlichkeit. Die Vorbereitungen wurden nicht in Komitees oder Arbeitsgruppen erarbeitet. Der DEKA schien vielmehr

⁷²⁷ EZA 1 /A2/ 19, S. 18ff.

⁷²⁸ Friedrich Heiler (1892 – 1967) Theologe und Religionswissenschaftler katholischen Glaubens, wurde 1918 Professor für Religionsgeschichte an der Universität München. Rudolf Otto setzte sich dafür ein, Heiler auf ein Extraordinariat für Religionsgeschichte und Religionsphilosophie an die Theologische Fakultät nach Marburg zu holen, wo er ab 1922 lehrte. Wegen seines Widerstandes gegen den Ariesparagraf wurde er strafversetzt, 1945 durfte er wieder lehren. Vgl. BBKL. Bd. II, Sp. 660 – 661.

⁷²⁹ F. Heiler, in CW, Nr. 40/41 u. 42/43, 1925, zit. nach: J. Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, Stuttgart 195.22, S. 341f.

ängstlich darauf bedacht, alle Vorbereitungen in der Hand zu behalten und keine anderen Einflüsse zuzulassen. Obwohl es außerhalb des DEKA etliche Personen und Organisationen gab, die kompetente Mitarbeiter gewesen wären, blieb man unter sich und delegierte Themen lediglich an selbst ausgewählte Experten.

Titius bereitete die Themen „Das Haus“ und „Die Beziehung der Geschlechter“ vor, letztes Thema zusammen mit Oberin von Tiling⁷³¹. Die Arbeiten der Verfasser wurden nach einem Beschluss des DEKA als persönliche Berichte der jeweiligen Berater deklariert.⁷³²

Der Kirchentag in Bethel-Bielefeld im Jahr 1924 hatte die soziale Thematik als Hauptgegenstand. Es war der erste verfassungsmäßige Kirchentag, nachdem der Kirchenbundesvertrag, der auf dem Kirchentag in Stuttgart 1921 beschlossen worden war⁷³³, am 25.5.1922 in Wittenberg feierlich unterschrieben worden war. Wichtigstes Ergebnis des Kirchentages war eine vom Sozialen Ausschuss, dem auch Titius angehörte, soziale Kundgebung, mit der man auf die zum Teil dramatischen sozialen Folgen des Krieges reagierte⁷³⁴. In dieser Kundgebung wurde darauf hingewiesen, dass soziale Forderungen zur sozialen Gerechtigkeit nur zu einer wirtschaftlichen Ordnung führen können, die beachtet, „daß der Mensch unendlich wichtiger ist, als alle Sachwerte“. Die Kundgebung wird im Allgemeinen von allen kirchlichen Lagern begrüßt. Kritik findet sie aus dem Lager der Religiösen Sozialisten mit ihrem Führer E. Fuchs⁷³⁵. Seiner Auffassung nach kam diese Kundgebung 20 Jahre zu spät.⁷³⁶

⁷³⁰ W. Weiße, Praktisches Christentum, S. 241.

⁷³¹ Zu Magdalene von Tiling vgl.: Gury Schneider-Ludorff, Christlich Politik oder christliche Partei? Die sozialkonservative Magdalene von Tiling in der Weimarer Republik, in: T. Jähnichen, N. Friedrich (Hg.), Protestantismus und soziale Frage: Profile in der Weimarer Republik, Bochumer Forum zur Geschichte des sozialen Protestantismus, Bd. 1, Münster 2000, S. 202 – 216 und Ders., Positionen und Handlungsspielräume von Frauen des konservativen Protestantismus in der Weimarer Republik am Beispiel Magdalene von Tilings, in Gause, Heller, Kaiser (Hg.), Starke fromme Frauen? Eine Zwischenbilanz konfessioneller Frauenforschung heute, Hofgeismar 2000. Ders., Magdalene von Tiling. Ordnungstheologie und Geschlechterbeziehungen, Göttingen 2001, bes. S. 146ff.

⁷³² W. Weiße, Praktisches Christentum, S. 211f. und 250 – 253.

⁷³³ Zu Titius' Engagement für eine Stärkung der synodalen Seite und eine Beteiligung der Laien siehe D. Bormuth, Die Deutschen Evangelischen Kirchentage, S. 161-163, 166

⁷³⁴ D. Bormuth, Die Deutschen Evangelischen Kirchentage, S. 208. Titius nahm mit anderen die letzte redaktionelle Bearbeitung vor.

⁷³⁵ Emil Fuchs (1874 – 1971) kam aus einer Pfarrerrfamilie der lutherisch-orthodoxen Richtung. Während seines Studiums in Gießen in den Jahren 1894 – 1898 kam er zu einem neuen Glaubensverständnis und zu einem Gottesbild, das die Gemeinsamkeiten der Konfessionen betonte. Fuchs leistete seinen Militärdienst gern ab, entwickelte sich nach dem 1. Weltkrieg allerdings immer mehr zum Pazifisten. Er war Gemeindepfarrer bis 1931 u. a. in Rüsselsheim und Eisenach, wo er 1921 den Arbeitskreis „Religiöser Sozialisten“ gründete. Im gleichen Jahr trat er der SPD bei. An der pädagogischen Akademie in Kiel war er ab 1930 Professor für Religionswissenschaft bis zu seiner Entlassung 1933. Er wurde aus dem Verband der Hochschuldozenten ausgeschlossen und wegen angeblicher Beleidigung der Reichsregierung zu einem Monat Gefängnis verurteilt, danach von der Gestapo überwacht. Im gleichen Jahr wird er Mitglied der Quäker. Nach dem 2. Weltkrieg war er einige Jahre in Pendle Hill, einem Studienzentrum der Quäker in den USA, wo er bis 1949 lehrte. Dann erlangte er eine Professur für systematische Theologie und Religionssoziologie in Leipzig, die er bis 1958 ausfüllte. In der DDR setzte er sich dafür ein, dass neben dem Dienst mit der Waffe auch der Dienst als Bausoldat anerkannt wurde. 1961 leitete er eine Delegation christlicher Bürger, kirchlicher Würdenträger und Theologen, die mit Walter Ulbricht über die Stel-

Titius Vortrag „Evangelisches Ehe- und Familienleben und seine Bedeutung in der Gegenwart“ auf dem Kirchentag in Bethel - Bielefeld kann als Vorarbeit für die Stockholmer Tagung gewertet werden.⁷³⁷ Wir besprechen ihn daher an dieser Stelle.

In seinem Vortrag betonte Titius, dass nach der Verfassung des deutschen Evangelischen Kirchenbundes die Festigung zwischen dem Volkstum und der Kirche eine vordringliche Aufgabe sei. Da sich die Gedanken des kleinen Mannes vorwiegend um Arbeit und Familie drehten, müssten diese Fragen im Mittelpunkt des Kirchentages stehen. Das Familien- und Eheleben bilde ein Erfolg versprechendes Betätigungsfeld für die kirchliche Arbeit, da sich nirgends Natur und Gnade so eng durchdringen. Die Ehe und Familie sei aber durch Verelendung der Massen, durch steigende Scheidungsraten und abnehmende Geburtenziffern gefährdet. Der radikale Sozialismus und der radikale Individualismus hätten an der Destruierung der Ehe nach Titius jahrzehntelang mitgewirkt.

Die Ehe sei aber trotz aller Fehler, an denen sie im Alltag leide, im Volksganzen und in der Menschheit die idealste Ordnung, aus ihren lebendigen Bausteinen „erneuert sich der Organismus des Staates wie der Kirche.“ Die Ehe könne nicht in einem Privatvertrag gefasst werden, denn sie gelte als eine Ordnung, die in den letzten Grund hineinreiche und von allen Völkern religiös geweiht sei. Die Forderungen der Frauenbewegung, die Unerträglichkeiten der Ehe zu mildern und die eheherrliche Gewalt des Patriarchats aufzuheben, erkannte Titius durchaus an und erinnerte die Kirche daran, dass sie keinen Beruf habe, „für Mannesrecht gegen Frauenrecht zu streiten.“⁷³⁸

Titius hielt an der Unauflöslichkeit der Ehe als Grundsatz fest. Trotzdem beharrte er auf der gegenwärtigen Ehescheidungsordnung, weshalb eine Reform am Schuldprinzip festhalten müsse. Als dunkle Punkte bezeichnete Titius die verbreitete Ehelosigkeit, die gewerbliche Prostitution und den vorehelichen Geschlechtsverkehr. Die kirchliche Praxis sollte nach Titius aber zur Verurteilung nicht noch die Verzweiflung hinzufügen, sondern den Schaden begrenzen und zur Heilung beitragen. Titius sprach sich gegen Empfängnisverhütung aus. Durch Empfängnisverhütung werde die Ehe zu einer Quelle der „Unkeuschheit“ und „Geilheit“. Die Verantwortung gegenüber dem Vaterland und den vergangenen Generationen verbiete dies. „Wer sich selbst des Segens beraubt, den Gott ihm schenken will, der wird mit Recht im Alter

lung der Christen in der DDR-Gesellschaft sprach. Er erhielt in der DDR zahlreiche Auszeichnungen. Vgl. BBKL, Bd. XX, 2002, Sp. 551 – 598.

⁷³⁶ J. Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, Stuttgart 1952, S. 324f.

⁷³⁷ Vgl. auch: W. Weiße, Praktisches Christentum, S. 184, Anm. 274. und S. 252, Anm. 72. A. Titius, Evangelisches Ehe- und Familienleben und seine Bedeutung in der Gegenwart" in: Deutscher Evangelischer Kirchenausschuss (Hrsg.), Verhandlungen des ersten Deutschen Evangelischen Kirchentages 1924 in Bethel-Bielefeld, Berlin o. J., S. 85-103. Vgl. dazu auch D. Bormuth, Die Deutschen Evangelischen Kirchentage, S. 218f.

⁷³⁸ A. Titius, Evangelisches Ehe- und Familienleben, S. 6 u. 90.

vereinsamt dastehen; er schließt selbst seine Nachkommen von der Teilnahme an der Zukunft aus. Die aber, die in vertrauem Gottesglauben und im Gehorsam gegen die Gottesordnung leben, werden in ihren Kindern leben, das Land ererben und, will's Gott, den stolzen Neubau unseres Vaterlandes aufführen.⁷³⁹

Viele soziale Probleme stünden nach Titius in direktem Zusammenhang mit der gegenwärtigen Wohnungsnot. Titius sah einen Zusammenhang mit der großen Zahl der Abtreibungen, aber auch mit der großen Zahl von an Rachitis und Tuberkulose erkrankten Menschen. Den Niedergang der Sitten verband Titius ebenfalls mit der Wohnungsnot, die keine Abgeschiedenheit zulasse. Unter solchen Umständen könne sich auch keine Frömmigkeit entwickeln. Die Kirche solle sich darum für das Gelingen einer großen Heimsstättenbewegung einsetzen.⁷⁴⁰

Das höchste sittlich-religiöse Ziel der Ehe, die Aufzucht der Kinder in der Furcht Gottes und zu Gottes Dienst und Ehre, könne am Besten durch die eigenen Eltern gelingen. Ausschlaggebend sei dabei nicht unbedingt die bewusste Erziehung, sondern das Vorbild der Eltern, denen die Kinder die evangelische Lebensweise abspüren. So könne das christliche Haus einen freien Gehorsam hervorbringen, der aus ehrfürchtigem Vertrauen erwachse, und nicht aus Furcht erzwungen oder durch Belehrung hervorgehockt werde. Denn an den Eltern erspürten nach Titius die Kinder, dass auch sie nicht nach Willkür leben, sondern einem Höheren Gehorsam erweisen. So kam Titius zu der Auffassung, dass die Aufbietung aller Kräfte zur Aufrechterhaltung des evangelischen Hauses und der evangelischen Ordnung und Sitte von Ehe und Familie dazu führe, „daß am deutschen evangelischen Hause auch das deutsche Volk neu gesunden wird!“⁷⁴¹

Man muss sich deutlich vor Augen halten, dass Titius mit seinem Vortrag zu Ehe und Familienleben Probleme aufgriff, die in der Kirche von links bis rechts als drängend empfunden wurden. Dabei vertrat er keineswegs extreme Positionen, auch wenn dies aus heutiger Sicht so erscheinen mag, sondern einen allgemeinen Konsens, der durchaus über Deutschland hinaus für die westlichen christlichen Nationen üblich war. Bemerkenswert ist nun allerdings, dass er

⁷³⁹ ebd., S. 97.

⁷⁴⁰ 1926 wurde unter der Leitung des Centralausschusses der Inneren Mission tatsächlich zur Behebung der Wohnungsnot und zur Unterstützung von Siedlungsprojekten eine Siedlungsgesellschaft "Devaheim" gegründet. Als die Zinsbelastung für die Gesellschaft immer höher wird, gründet man zusätzlich eine Sparergenossenschaft "Deuzag", um von den hohen Kreditzinsen herunterzukommen. Im Juli 1931 scheitert der Sanierungsplan für Siedlungsgesellschaft und Sparergenossenschaft "Deuzag" endgültig, auch, weil der Centralausschuss seine finanziellen Zusagen nicht halten konnte und seine eigenen finanziellen Fundamente ins Wanken gerieten. Devaheim und Deuzag meldeten Konkurs an, 15 000 Sparer sahen ihre Einlagen verschwinden, die Staatsanwaltschaft ermittelte. O. Dibelius setzte sich schließlich für eine Entschädigung der Sparer ein und gründete eine Notgemeinschaft der Inneren Mission e.V., um die Entschädigungen der Sparer zu zentralisieren und die Innere Mission zu unterstützen, die allein die Entschädigung unmöglich aufbringen konnte. Vgl. dazu: R. Stupperich, Otto Dibelius. Ein evangelischer Bischof im Umbruch der Zeiten, Göttingen 1989, S. 192-197.

in diesem fast allgemeingültigen Rahmen dann doch wieder auffällig fortschrittlich denkt, wenn er zum Beispiel für die Forderungen der Frauenbewegung gegen das Patriarchat Verständnis zeigt.

Dass die evangelische Kirche anlässlich des Kirchentages in Bethel-Bielefeld im Jahre 1924 eine soziale Kundgebung beschlossen hatte, war für Titius beim Evangelisch-sozialen Kongress in Halle ein Grund besonderer Freude. In seiner Eröffnungsansprache zum 32. Evangelisch-sozialen Kongress nahm er Bezug auf diesen Beschluss des Deutschen Evangelischen Kirchentags in Bethel-Bielefeld. Titius sieht in der verabschiedeten sozialen Kundgebung zum ersten Mal das Anliegen des Evangelisch-sozialen Kongresses zum Anliegen der ganzen evangelischen Kirche werden. Hier habe die evangelische Kirche zum ersten Mal ein evangelisch-soziales Programm beschlossen.⁷⁴² Titius zeigt sich so mit den Tendenzen der sozialen Kundgebung zu Fragen der Familie und Sittlichkeit einverstanden. Zugleich ermahnte er die Versammelten in der Eröffnungsansprache, die Begriffe evangelisch und sozial in der bewährten Interpretation des Kongresses zu deuten.

Evangelisch wollte Titius danach nicht im konfessionellen Sinne verstanden wissen, sondern der Begriff sollte das grundsätzliche Interesse an der Religion neben den sittlichen und ethischen Fragen ausdrücken. Sozial bedeute den Vorrang der Industriearbeiterfrage, aber ohne die Enge der allein politischen Betrachtung und jenseits aller Parteipolitik. Die gegenwärtige Situation sah Titius einerseits durch einen tiefen Riss im Volk gekennzeichnet, der so nicht bleiben dürfe, andererseits durch eine erstarkte Arbeiterbewegung, aber auch eine innere Solidarität zwischen Arbeitgebern und Arbeitern, die vom Ausland auferlegten Lasten zu tragen.⁷⁴³

Ähnliche grundsätzliche Ausführungen über die Geschichte des Evangelisch-sozialen Kongresses bot Titius im Sonderheft der Zeitschrift Evangelisch-Sozial zur Weltkonferenz für praktisches Christentum in Stockholm. Hier ging Titius zusätzlich auf die Vorgeschichte des Kongresses ein, indem er die europäischen, besonders die englischen Vordenker erwähnte, um schließlich über Wichern und Stöcker zur Gründung des Kongresses vorzustößen. Die Aufgabe der Kirche bestimmte Titius gemäß der Weisung ihres Herrn als öffentliches Gewissen ihres Volkes und als diejenige, die alle Christen zur Bekämpfung der Missstände und der Not aufzurufen habe.

⁷⁴¹ A. Titius, Evangelisches Ehe- und Familienleben, S. 10-11.

⁷⁴² Verhandlungen des 32. Evangelisch-sozialen Kongresses vom 4. Juni 1925 in Halle, Göttingen 1925,

⁷⁴³ Verhandlungen des 32. Evangelisch-sozialen Kongresses, S. 21.

6.1.4. Die Stockholmer Konferenz

6.1.4.1. Titius' thematischer Beitrag in Stockholm

Auf der Konferenz in Stockholm redete Titius tatsächlich nur zu dem Thema „Erziehung zur brüderlichen Gesinnung im eigenen Volke“ als Unterpunkt des fünften Hauptgegenstandes „Die Kirche und die christliche Erziehung“. Titius umriss die Situation, in der christliche Erziehung ansetzen soll, mit knappen Worten. Als extremer Gegenpol zum christlichen Ideal müsse das Phänomen der „moral insanity“ angesehen werden, die eine normale Reaktionsfähigkeit auf die menschliche Gesellschaft nicht zulasse. Die normale Reaktionsfähigkeit erscheine als eine in der Regel in früher Jugend erworbene Fähigkeit, also als Ergebnis einer Erziehung. Bei Geschwistern finde sich eine instinktive Brüderlichkeit, die aber sorgsam gepflegt werden müsse, um sich gegen den Trieb der Selbsterhaltung und gegen die Konkurrenz der Geschwister untereinander zu erhalten. Erziehung zur Verträglichkeit und zur Gewöhnung an Selbstbeschränkung sei auch hier dringend erforderlich.

Von daher aus erweitert Titius den Blick auf die Gesellschaft und setzt dabei ungewöhnliche Akzente. Nach dem eben Dargestellten ergibt sich für Titius „gleiches Recht für alle“ als selbstverständliche Grundvoraussetzung zur Entwicklung einer brüderlichen Gesinnung der Volksgenossen untereinander. Es sei unmöglich, eine brüderliche Gemeinschaft zu erzielen, wenn „ein Rechtszustand herrscht, der die Verelendung einer Klasse des Volkes zur Folge hat oder doch zuläßt.“⁷⁴⁴ Fast noch schlimmer sei ein Zustand, in dem Klassenhochmut und Standesdünkel herrschen. Diese Beschränktheit müsse dadurch verhindert werden, dass sich Jugendliche aller Stände kennen und achten lernen, wie es sich in der deutschen Schulgesetzgebung ausdrücke. Der unvergleichliche Wert des Evangeliums für die Erziehung zur Bruderliebe liege darin, dass es jenseits aller natürlichen Unterschiede jeder Menschenseele einen ewigen Wert beimisst, jeden der unparteiischen, persönlichen Fürsorge Gottes unterstellt und jeden von Christus geliebt und erlöst sehen will. So werde die religiöse Bruderliebe zu einer wirksamen Lebensmacht.

Dass Titius die Klassen- und Standesschranken so klar angreift und dabei auch noch die Schulgesetzgebung der Weimarer Republik als beispielhaft hinstellt, wird manchen Konservativen in der eigenen Delegation sicher verwirrt haben. Er greift aber auch gesellschaftliche Verhältnisse an, die es zulassen, dass Teile des Volkes verelenden. Er sieht in einem Wandel

⁷⁴⁴ A. Titius, Erziehung zur brüderlichen Gesinnung in eigenen Volke, in: A. Deißmann, Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Vorgeschichte, Dienst und Arbeit der Weltkonferenz für Praktisches Christentum 19.-30.

solcher Strukturen auch eine Aufgabe der Kirche. Wichtig ist ihm, dass er das Evangelium als ein Erziehungsmittel ansieht, dass alle natürlichen Differenzen zwischen den Menschen transzendiert.

6.1.4.2. Konturen des sozialwissenschaftlichen Instituts in Stockholm

Der Verlauf der Stockholmer Konferenz war aus Sicht der deutschen Delegation im Ganzen positiv.⁷⁴⁵ Die deutschen Delegationsmitglieder besetzten einige Posten, die für den weiteren Verlauf der ökumenischen Bestrebungen nicht unwichtig sind. Ein Ergebnis unter vielen anderen war die Absicht, ein Institut zu gründen, das sich ökonomischen und industriellen Problemen und den daraus resultierenden ethisch-religiösen Fragen widmen sollte.

Der Vorschlag wurde in der europäischen Gruppe erarbeitet, zunächst durch den Franzosen Elie Gounelle und etwa zeitgleich damit von der schwedischen Kommission auf Anregung von Bischof Einar Billing⁷⁴⁶. Gounelle erläutert seine Vorstellung, ein „Internationales Institut des sozialen Christentums“ zu gründen. Es solle auf dem Grunde des Evangeliums die soziale, sittliche und seelische Situation der Arbeiter in ihrem gesellschaftliche Zusammenhang untersuchen und offenkundige Verletzungen des Sittengesetzes anprangern, praktische Reformvorschläge erarbeiten und zum Mittelpunkt aller Organisationen sozialen Christentums werden und deren Publikationen miteinander ins Gespräch bringen. Gounelle möchte dem Internationalen Büro der Arbeit im Völkerbund eine gleichwertige christliche Organisation an die Seite stellen.⁷⁴⁷

Ähnlich schlug Billing vor, dass das geplante Institut sich zunächst der Forschungsarbeit widmen, dann aber auch der Beratung der Kirchen zur Verfügung stehen, schließlich auch im Dienste eines sozialetischen Unterrichts stehen solle. Wichtig sei der streng wissenschaftli-

August 1925. Amtlicher Deutscher Bericht im Auftrage des Fortsetzungs-Ausschusses, Berlin 1926, S. 569 u. 570.

⁷⁴⁵ A. Deißmann, Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Vorgeschichte, Dienst und Arbeit der Weltkonferenz für Praktisches Christentum 19.-30. August 1925. Amtlicher Deutscher Bericht im Auftrage des Fortsetzungs-Ausschusses, Berlin 1926. Vgl. auch A. Deißmann, Die Stockholmer Bewegung. Die Weltkirchenkonferenzen zu Stockholm 1925 und Bern 1926 von innen betrachtet, Berlin 1927. F. Siegmund-Schultze, Die Weltkirchenkonferenz in Stockholm. Gesamtbericht über die Allgemeine Konferenz der Kirche Christi für Praktisches Christentum, Berlin 1925.

⁷⁴⁶ Einar Billing (1871 – 1939) war ab 1900 Dozent und neun Jahre später Professor für Systematische Theologie an der Universität Uppsala in Schweden. Er wirkte als theologischer Lehrer prägend und leitete einen neuen Abschnitt der schwedischen Theologie ein. Dabei konzentrierte er seine theologische Arbeit auf Luther und die Bibel. Er war führend in der jungkirchlichen Bewegung und ebenso in der christlichen Studentenbewegung. Seit 1920 war er Bischof in Västerås. Vgl. BBKL, Bd. I, 1990, 591 – 592.

⁷⁴⁷ A. Deißmann, Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz, S. 200ff.

che, unagitorische Charakter, der allein gewährleiste, dass die Stimme des Instituts vernommen werde.⁷⁴⁸

Auch die deutsche Seite unterstützte nach internen Auseinandersetzungen die Gründung einer dauernden Einrichtung im Sinne der genannten Anträge. So stellte Titius in der neunundzwanzigsten Sitzung der Weltkonferenz für Praktisches Christentum, am letzten Tag der Konferenz an 29.8.1925 in der Verhandlung über die Fortsetzung der Konferenz den Antrag zur „Bildung einer Permanenten Kommission der Weltkonferenz für Praktisches Christentum zum Studium der ökonomischen und caritativen Aufgaben der christlichen Kirchen in allen Ländern.“⁷⁴⁹ Diese Kommission sollte sich nach diesem Antrag bemühen, die Grundsätze der christlichen Arbeit auf den genannten Gebieten zu klären und alle Christen und Kirchen über die geleistete Arbeit vorurteilslos und zuverlässig zu unterrichten.

In diesem Antrag war auch der Gedanke aufgenommen, dass die Kommission zu diesem Zweck eine eigene Zeitschrift herausgebe, die unter dem leitenden Gesichtspunkt des Evangeliums einen Überblick über die Leistungen des christlichen Sozialismus gebe. Titius redete in seinem Antrag von einer Permanenten Kommission, nicht direkt von einem Institut. Darin drückte sich die Unsicherheit aus, ob denn die Stockholmer Konferenz dieses Projekt so stark unterstützen werde, dass die organisatorische und finanzielle Grundlage für ein wesentlich aufwendigeres Institut geschaffen werden könnte. Gounelle hatte in seinem Votum einen Ständigen Ausschuss vorgeschlagen, falls sich die Gründung eines Instituts zunächst als unmöglich erweisen sollte.⁷⁵⁰ Der Fortsetzungsausschuss⁷⁵¹, der im Anschluss an die Konferenz am 30. und 31. August tagte, überwies die Frage der Einrichtung eines Christlich-Sozialen Forschungsinstituts an eine Kommission, die aus zwölf Mitgliedern bestand. Titius wurde als Präsident und Einberufer dieser Institutskommission festgesetzt, der auch E. Gounelle, E. Bil-

⁷⁴⁸ Ebd., s. 225ff.

⁷⁴⁹ ebd., S. 225ff., Zit. S. 669. Der Antrag ist u. a. von A. E. Garvie, E. Gounelle, C. S. Macfarland und A. Keller unterzeichnet.

⁷⁵⁰ ebd., S. 208.

⁷⁵¹ Titius ist stellvertretendes Mitglied des Fortsetzungsausschusses. Vgl. A. Deißmann, Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz, S. 682. Die Stellvertretung bezieht sich allerdings nicht auf ein bestimmtes Vollmitglied, vielmehr kann der Präsident des Kirchausschusses bei Verhinderung eines Vollmitgliedes einen ihm genehmen Stellvertreter berufen. Vgl. ebd., Anm. 57.

ling und A. Jörgensen⁷⁵², A. Keller, A.E. Garvie, die Amerikaner Tippy⁷⁵³ und Macfarland angehörten.⁷⁵⁴

6.1.4.3. Titius weiteres Ringen um das sozialwissenschaftliche Institut

Titius trieb mit der ihm eigenen Energie die Organisation und Planung des sozialwissenschaftlichen Instituts voran.⁷⁵⁵ Als Einberufer der Institutskommission hat er in einem Brief vom 13.10.1925 seine Vorstellungen deutlich gemacht. Nach Titius soll sich das zukünftige Institut nicht auf die Arbeiterfrage beschränken, sondern sich auch karitativen und sozialpädagogischen Fragen widmen. Der erste Schritt für eine gedeihliche Entwicklung des in Stockholm begonnenen Weges müsse daher die Schaffung einer internationalen Zeitschrift sein, die möglichst ab 1. Januar 1926 erscheinen solle. Titius' Eifer wird von Söderblom allerdings erst einmal gebremst, der zunächst ein schlüssiges Konzept für eine Zeitschrift ausgearbeitet sehen möchte.⁷⁵⁶

Bei der DEKA-Sitzung am 4./5. 11.1925 setzte Titius eine Abnahmegarantie des DEKA für 300 Exemplare der geplanten Zeitschrift durch.⁷⁵⁷ Im April 1926 tagte die Institutskommission in London unter seinem Vorsitz. Dort wurden die Aufgaben des Instituts präzisiert und die Frage nach seinem zukünftigen Sitz, Bern oder Zürich, erörtert.⁷⁵⁸ Das Exekutivkomitee, das am 7. Mai 1926 in Amsterdam tagte, verlangte Präzisierungen. Garvie wurde beauftragt, über die Fragen nach dem Zweck, dem Ziel und Umfang der Arbeit, seiner Arbeitsweise, der Finanzierung und dem Ort des Instituts einen Bericht anzufertigen.⁷⁵⁹ Schöll und Titius berich-

⁷⁵² Alfred Theodor Jörgensen (1874 – 1954) studierte in Kopenhagen Theologie von 1892 – 1897, darunter ein Semester in Halle, danach arbeitet er für die bedeutendste dänische Zeitung, die *Berlingske Tidende*. Er engagierte sich vor allem im Bereich der sozialkaritativen Aktivitäten der Kirchengemeinden und betrieb ihren organisatorischen Zusammenschluss, der dennoch dezentral blieb. 1907 promovierte er an der Kopenhagener Fakultät, ab 1908 lehrte er dort bis 1914 als Privatdozent. Vgl. BBKL, Bd. III, Sp. 139 – 141.

⁷⁵³ Tippy war ein methodistischer Geistlicher und später Mitarbeiter der Forschungsabteilung des Federal Council, M. Jehle-Wildberger, Adolf Keller, S. 586.

⁷⁵⁴ A. Deißmann, Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz, S. 744f. Vgl. auch M. Jehle-Wildberger, Adolf Keller, S. 286.

⁷⁵⁵ Vgl. dazu EZA 5 / 27, S. 11 - 13.

⁷⁵⁶ W. Weiße, Praktisches Christentum, S. 408f.

⁷⁵⁷ EZA 1 / A2 / 19, S. 13. Insgesamt geht Titius von 1.000 Exemplaren aus, um die Existenz der Zeitschrift zu sichern. Nordamerika solle die Abnahme von 400 Exemplaren zusichern. Vgl. EZA 5 / 27, S. 48b, DEKA-Protokoll vom 4./5. 11. 1925 und Titius Brief vom 13.10.25 an die Unterzeichner des Antrages zur Errichtung einer permanenten sozialen Kommission in EZA 5 / 27, S. 11-13. Im Jahr 1930 gibt es in Deutschland nach Auskunft des Verlagshauses Vandenhoeck & Ruprecht 360 Bezieher der Zeitschrift "Stockholm", in Nordamerika lediglich 40. Vgl. Brief Ruprecht an Titius vom 26.2.1930, Geheimes Staatsarchiv der Stiftung preußischer Kulturbesitz, I / 92 Titius, Nr. 40.

⁷⁵⁸ EZA 5 / 27, S. 205 - 209.

⁷⁵⁹ ebd., S. 231. Die Auseinandersetzungen um die Ausrichtung des Instituts spiegeln sich auch in den Übersetzungen der Beschlüsse von Stockholm. Anlässlich der Übersendung der deutschen Übersetzung der Protokolle

teten auf der Sitzung des DEKA im Juni 1926 über den Stand der Verhandlungen nach der Sitzung in Amsterdam. Schöll sprach die offenen Fragen bezüglich des Instituts an und wies darauf hin, dass die nordamerikanischen Kirchen durch 50%ige Finanzierung der Vorhaben großen Einfluss in der Sitzung hatten und sich für Zürich als Ort des Instituts ausgesprochen haben.⁷⁶⁰ Titius plädierte dafür, dass sich die Institutskommission noch vor der Berner Tagung treffe und zu einem Ergebnis komme. Für Titius stand mit Blick auf das Institut fest, „dass es in erster Linie wissenschaftlichen Charakter haben muss, ohne doch deswegen akademisch zu sein, dass es aber auch praktische Arbeit der Kirchen fördern muss.“ Weiter berichtete Titius von der geplanten Zusammensetzung des Mitarbeiterstabes. Danach sollten sechs Wissenschaftler im Professorenrang, sechs Assistenten, drei Stipendiaten und Schreibkräfte dort arbeiten. Es dachte an zwei Volkswirtschaftler, zwei Theologen, einen Statistiker und einen Juristen. Sodann beantragte Titius, dass der DEKA per Beschluss die Finanzierung sicherstellen solle. Nach einer längeren Diskussion, in der Titius das Nichtzustandekommen des Instituts als „einen ungeheuren Rückschlag“⁷⁶¹ bezeichnete, beschloss der DEKA die Schaffung eines Instituts im Sinne der Ausführungen von Titius als erwünscht zu betrachten.⁷⁶²

Vor dem DEKA gab Titius am 8./9. Dezember 1926 einen Überblick über die Beschlüsse von Bern. Danach hatte man sich auf folgende grundsätzliche Überlegungen geeinigt: Das Institut solle soziale und industrielle Probleme im Lichte der christlichen Ethik studieren, um den Kirchen klare Begriffe von ihren Pflichten auf diesem Gebiet an die Hand zu geben. Man habe sich aus pragmatischen Gründen zunächst für den Sitz des Instituts in Zürich ausgesprochen und A. Keller⁷⁶³ mit seiner Leitung betraut. Titius warb beim DEKA um finanzielle Absicherung des Instituts.⁷⁶⁴ Titius setzte sich auf der Sitzung auch vehement für das Gelingen des Zeitschriftenprojektes ein.⁷⁶⁵ Er warnte davor, sich jetzt auf deutscher Seite diesem Pro-

von Amsterdam, weist Keller empört darauf hin, dass in der englischen Fassung der Protokolle von Stockholm mit Blick auf das Institut von "institute for social service" geredet werde, während doch der entscheidende Antrag von Titius und Billing von einem „christlich sozialwissenschaftlichem Institut“ rede. Vgl. ebd., S. 227.

⁷⁶⁰ Zum Folgenden vgl. EZA 1 / A2 / 23, S. 146ff.

⁷⁶¹ EZA 1 / A2 / 23, Zit. S. 146b u. 147.

⁷⁶² Auf dieser Sitzung des DEKA geht es auch um die Frage, ob der DEKA ein öffentliches Wort zu der Frage der Fürstenenteignung sprechen solle. Titius verlangt in der Diskussion "Keinesfalls dürfe die Kundgebung die Einfühlung in die Gedankengänge der Volksmassen vermissen lassen." K. Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik, S. 129.

⁷⁶³ Keller befand sich wegen der Leitung des Instituts in einem ständigen Gedankenaustausch mit „seinem alten Berliner Lehrer“ und Präsidenten der Institutskommission Arthur Titius. M. Jehle-Wildberger, Adolf Keller, S. 289f. und 286.

⁷⁶⁴ EZA 1 / A2 / 23, S. 180ff. Da sowohl das Innen- wie das Außenministerium Interesse am Gelingen des Projektes hatte, fließen dem DEKA nach einem internen Schreiben des DEKA vom 1.12.26 insgesamt 10.000 Reichsmark aus dem Fond für kulturelle Zwecke für das Sozialwissenschaftliche Institut zu. Vgl. EZA 5 / 28, S. 162.

⁷⁶⁵ Zum Folgenden vgl. EZA 1/A2/23, S. 182ff. Vgl. auch M. Jehle-Wildberger, Adolf Keller, S. 300.

jekt gegenüber distanziert zu verhalten. Er befürchtete gar, dass „wir die Sache schwer schädigen und vielleicht diese Frucht der Stockholmer Konferenz überhaupt erledigen, wenn wir jetzt zurücktreten oder zögern.“

In der Personalfrage, wer denn als ständiger deutscher Mitarbeiter des Instituts in Frage käme, war man im März 1927 noch zu keiner Entscheidung gekommen. Allerdings lagen die Bewerbungen von G. Wunsch⁷⁶⁶, H. D. Wendland, Pfarrer Löw, Generalsekretär Grunz und Schönfeld⁷⁶⁷ für die deutsche Mitarbeiterstelle in Genf vor. Eine Entscheidung wurde auf der Sitzung am 23./24. 3. 1927 nicht getroffen. Immerhin gelang es dem Sozialen Ausschuss des Kirchentages, in Zusammenarbeit mit der Institutskommission 21 Korrespondenten zu benennen. Drei Monate später, auf der DEKA-Sitzung am 14./15. Juni 1927, wurden die unterschiedlichen Positionen im DEKA mit Blick auf die Personalentscheidungen deutlicher. Während Duske eine Personalentscheidung für verfrüht hielt, kam nach Titius in erster Linie G. Wunsch in Betracht, „der ein bedeutsames und von Professor Mahling sehr gut beurteiltes Werk verfaßt habe“. Titius bat darum den DEKA, den Präsidenten zu ermächtigen, den Mitarbeiter zu ernennen. Aber der DEKA verschob eine Entscheidung.⁷⁶⁸ Im Juli 1927 beschloss der Exekutivausschuss und der Fortsetzungsausschuss in Winchester die Verlegung des Instituts nach Genf, die Bestätigung der Beauftragung A. Kellers für zwei Jahre und die Herausgabe der Zeitschrift „Stockholm“.⁷⁶⁹ In einer Stellungnahme zu der Tagung des Fortsetzungsausschusses machte Simons seine Bedenken gegen eine Verlegung des Instituts von Zürich nach Genf deutlich. Er richtete aber auch den Blick auf die Durchsetzung des Gesamtprojektes. „Dem unbezähmbaren Eifer des Professors D. Titius“ schreibt es Simons zu, dass es in Winchester gelang, die Existenz der von Titius geforderten Zeitschrift des internationalen sozialwissenschaftlichen Instituts für die nächsten drei Jahre zu sichern. Titius habe seine, Simons Bedenken, zunächst mit der Institutsarbeit zu beginnen, Erfahrungen und eine Sammlung von Berichten abzuwarten, bevor eine Zeitung herausgegeben werden solle, zurückge-

⁷⁶⁶ F. Ziesche, Georg Wunsch als ein Vertreter des religiös-sozialistischen Protestantismus in der Weimarer Zeit, in: T. Jähnichen, N. Friedrich (Hg.), Protestantismus und soziale Frage: Profile in der Weimarer Republik, Bochumer Forum zur Geschichte des sozialen Protestantismus, Bd. 1, Münster 2000, S. 242 – 255.

⁷⁶⁷ Hans Schönfeld (1900 – 1954) studierte Volkswirtschaft und Theologie in Greifswald, Tübingen und Frankfurt am Main. Von 1926 bis 1929 arbeitete er als Assistent der Enquete-Kommission der Reichswirtschaftskammer. Im gleichen Jahr wurde er im Auftrag des Deutschen Kirchenbundes erster deutscher Mitarbeiter am Sozialwissenschaftlichen Institut in Genf. Von 1931 an bis 1946 war er erster Direktor des Instituts, das inzwischen als Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates übernommen worden war. Von 1948 bis 1950 war er Oberkonsistorialrat im Außenamt der EKD, 1951 wurde er aus Krankheitsgründen vorzeitig pensioniert. Er war mit Eugen Gerstenmaier eng befreundet und war ein Verbindungsglied zwischen dem Widerstand und der Ökumene. 1942 übergab er Bischof Bell ein Memorandum zum deutschen Widerstand.

⁷⁶⁸ EZA 1 / A2 / 23, S. 257bff, Zit. S. 182b u. 257b.

⁷⁶⁹ W. Weiße, Praktisches Christentum, S. 407 - 410. Vgl. dazu auch den Bericht von A. W. Schreiber, Die Fortführung des Stockholmer Werkes, in: Das Evangelische Deutschland. Kirchliche Rundschau für das Gesamtgebiet des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes, 4. Jg., 1927, S. 245f.

wiesen. Titius habe die Auffassung vertreten, „daß nur um ein solches periodisches Blatt sich die Mitarbeiterschaft sammeln und die Arbeitsmethode schaffen läßt, die unserer Anstalt den Charakter geben soll.“⁷⁷⁰

Die Finanzierung der Zeitschrift sei zunächst durch das Entgegenkommen der deutschen Kirchen, im zweiten und dritten Jahr durch die britischen und amerikanischen Kirchen gesichert. In einem ergänzenden Bericht verwies E. Stange darauf, dass die finanzielle Frage auch die Hauptschwierigkeit für die Zukunft des Instituts darstellte. Der Fortsetzungsausschuss stand danach vor der Frage, ob er „das wichtigste praktische Ergebnis der Stockholmer Konferenz“ wegen der finanziellen Probleme weiterhin im Ungewissen lassen sollte. Der Beschluss, das Institut nach Genf zu verlegen und somit seinen provisorischen Charakter, den es bisher in Zürich gehabt habe, zu beenden, bedeute eine Repräsentation der nichtrömischen Christenheit, „die ohne Schaden für das Ansehen der beteiligten Kirchen nicht wieder in Frage gestellt werden kann.“ Abschließend urteilte Stange über die Bedeutung der Einrichtung des Instituts: „In dem Maße aber, als das Institut nach außen hin das sinnfälligste Ergebnis des Stockholmer Werkes darstellt, ist damit auch der Bestand und die Zukunft der Weltkonferenz für praktisches Christentum bis auf weiteres gesichert.“⁷⁷¹

Man habe die Leitung des Instituts dem Fortsetzungsausschuss vorbehalten und einen geschäftsführenden Ausschuss mit A. E. Garvie als Vorsitzendem, A. Keller als Generalsekretär und Leiter des Instituts und Titius und E. Gounelle als weiteren Mitgliedern gebildet.⁷⁷²

In der Zwischenzeit sah sich Titius genötigt, in der Zeitschrift „Die Eiche“⁷⁷³ dem Eindruck entgegenzutreten, „daß aus dem Institut wohl nichts werden würde.“ Diesen Eindruck hatte Siegmund-Schultze von einer Reise in die USA mitgebracht. Titius berichtete vom Stand der bisherigen Beschlussfassung, von Plänen und Aufgaben und der Art der Organisation sowie den vom Institut herauszugebenden Schriften. An Veröffentlichungen des Instituts seien ein nach Bedarf erscheinendes Bulletin über den Fortgang der Konferenzarbeit, eine zwanglos

⁷⁷⁰ W. Simons, Winchester und Lausanne, in: Die Eiche. Vierteljahrsschrift für soziale und internationale Arbeitsgemeinschaft, 15. Jg., 1927, S. 357, Zitate. S. 358.

⁷⁷¹ E. Stange, Die Bedeutung der Beschlüsse von Winchester, in: Die Eiche. Vierteljahrsschrift für soziale und internationale Arbeitsgemeinschaft, 15. Jg., 1927, Zit. S. 361. u. S. 362.

⁷⁷² Ebd., S. 362. Der Austausch zwischen A. Keller und Titius scheint sehr rege gewesen zu sein, wie zahlreiche Briefe belegen. Allein im Januar und Februar 1930 schreibt Keller mehr als zehnmal an Titius. In den Briefen ging es um organisatorische und finanzielle Fragen, aber auch um eher private Angelegenheiten, wenn Keller Titius Tipps für seine für Frühjahr 1930 anstehende Amerikareise gibt. Vgl. Geheimes Staatsarchiv der Stiftung Preußischer Kulturbesitz, I / 92 Titius, Nr. 10, 16, 17, 18, 19, 20, 30, 31, 32, 34, 36, 41, 42.

⁷⁷³ Friedrich Siegmund-Schultze hatte die deutsche Delegation nach der Rückkehr aus Stockholm in der Zeitschrift des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen heftigst kritisiert. Die Kritisierten entschieden daraufhin, die „eiche“ nicht zu subventionieren, um Siegmund-Schultze Wirkungsbereich einzuschränken. Vgl. dazu: Wolfram Weiße, Einheit der Kirche und praktisches Christentum. Impulse von Friedrich Siegmund-Schultze für die Ökumenische Bewegung, in: Heinz-Elmar Tenorth u. a. (Hg.), Friedrich Siegmund-Schultze (1885 -1969). Ein Leben für Kirche, Wissenschaft und soziale Arbeit, Stuttgart 2007, S. 32f.

erscheinende Schriftenreihe über die Arbeit des Instituts und eine periodische Zeitschrift geplant. Diese Zeitschrift wolle man dem Fortsetzungsausschuss als möglich und dringlich empfehlen. Ein Programm und eine Liste möglicher Artikel könne vorgelegt werden.⁷⁷⁴ Schon in der nächsten Nummer der „Eiche“ erschien auf der letzten Seite dann eine Werbeanzeige für die neue Zeitschrift „Stockholm“.⁷⁷⁵

Auf der DEKA-Sitzung am 15./16. März 1928 wollte man endlich auch die Frage des deutschen Mitarbeiters klären. Nach Schöll habe der Soziale Ausschuss des Deutschen Evangelischen Kirchentages Prof. Wunsch trotz Anerkennung seiner Arbeit abgelehnt und eine Liste der Kandidaten erstellt. Schönfeld nahm auf dieser Liste den ersten Platz ein, Reich⁷⁷⁶ und Wendland folgten auf den nächsten Plätzen. Titius bedauerte die Ablehnung Wunschs und sprach sich für Schönfeld und gegen Reich und Wendland aus. Diesem Votum schloss sich der DEKA an.⁷⁷⁷ Schönfeld konnte als Theologe und Ökonom immerhin eine doppelte Ausbildung vorweisen.⁷⁷⁸ Die offizielle Eröffnung des Instituts fand am 18.4.1928 durch Titius⁷⁷⁹ statt. Schöll beurteilte im September des gleichen Jahres die Durchsetzung des Instituts als ein wesentliches Ergebnis der Konferenz. Die Stockholmer Konferenz habe in dem Institut „den erwünschten örtlichen und geistigen Mittelpunkt gefunden.“ Das Hauptverdienst daran, dass dieses „weitschauende, wichtige Unternehmen nunmehr in Gang kommt“, trage A. Keller, Titius, Thelin, Tippy⁷⁸⁰ und Schönfeld.⁷⁸¹

⁷⁷⁴ Die Eiche. Vierteljahrsschrift für soziale und internationale Arbeitsgemeinschaft, 15. Jg., 1927, S. 296.

⁷⁷⁵ ebd., H. 4. Tatsächlich erscheint die Zeitschrift ab dem Jahr 1928. (W. Weiße, Praktisches Christentum, S. 414ff.) und stellt ihr Erscheinen Ende 1931 ein. Laut Auskunft des "Kirchlichen Jahrbuches" von 1932 ist sie zur Zeit der Abfassung des Berichtes von Sasse schon Sparmaßnahmen zum Opfer gefallen. (H. Sasse, Kirchliches Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands, 59. Jg., Gütersloh 1932, S. 529.) Der Verkauf der Zeitschrift lief nie besonders gut, wie zahlreiche Briefe A. Kellers und des Verlegers Ruprecht an Titius zeigen. Vgl. Geheimes Staatsarchiv der Stiftung Preußischer Kulturbesitz, I / 92 Titius, Nr. 10, 11, 14, 21, 27, 33, 57. Sämtliche Briefe stammen aus dem Jahr 1930.

⁷⁷⁶ Hugo Reich (1854 – 1935) studierte Theologie in Leipzig und Bonn und engagierte sich vor allem im Bereich der Inneren Mission, wurde schließlich Begründer und erster Leiter des Diakonissenmutterhauses in Sobernheim, das später nach Kreuznach umsiedelte.

⁷⁷⁷ Vgl. dazu EZA 1 / A2 / 23, S. 277f.

⁷⁷⁸ V. Pechmann griff in das Verfahren durch einen Brief an Kapler ein, in dem er sich gegen Wunsch mit Hinweis auf dessen Schrift "Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestaltung" aussprach. W. Weiße, Praktisches Christentum, S. 412f. u. Anm. 143 u. 144. G. Wunsch hatte 1924 den ersten deutschen Lehrstuhl für Sozialethik erhalten (Vgl. R. Gäde, Kirche-Christen-Krieg und Frieden, S. 41), während Schönfeld erst nach seiner Ernennung zum ständigen Mitarbeiter sein zweites Theologisches Examen ablegte. Titius ist mit Schönfelds Arbeit im Spätherbst 1928 allerdings auch sehr zufrieden. (Vgl. EZA / A2 / 23, S. 332b.)

⁷⁷⁹ Deutscher Evangelischer Kirchenausschuß, Verhandlungen des dritten Deutschen Evangelischen Kirchentages in Nürnberg 1930, Berlin 1931, S. 98ff.

⁷⁸⁰ Tippy und Schönfeld erarbeiteten im Gespräch mit Titius und A. Keller ein Memorandum, in dem sie ihre Ideen und Planungen zum Internationalen sozialwissenschaftlichen Institut niederlegten. M. Jehle-Wildberger, Adolf Keller, S. 296.

⁷⁸¹ Schöll, Die Prager Tagung des Stockholmer Fortsetzungsausschusses, in: Das Evangelische Deutschland. Kirchliche Rundschau für das Gesamtgebiet des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes, 5. Jg. 1928, S. 309. Schönfeld ist der erste deutsche hauptamtliche Mitarbeiter dieses Instituts.

Die Tagung des Fortsetzungsausschusses vom 31.8.28 - 5.9.28 und die daran anschließende Tagung des Exekutivkomitees in Prag machten deutlich, dass die deutschen Kirchen in den Ausschüssen zu reger Mitarbeit bereit waren und auch gefordert wurden. Titius war Leiter der Institutskommission, Deissmann leitete den Ausschuss für die Zusammenarbeit der Theologen, Hinderer leitete den Ausschuss für die Pressearbeit und E. Stange den Finanzausschuss. Bei diesem Treffen wird eine Folgekonferenz auf deutschen Boden beschlossen. Außerdem nahm die Konferenz Söderbloms Rücktritt vom Vorsitz der kontinentalen Sektion an und ernannte ihn zum Ehrenpräsidenten. Kapler wurde als sein Nachfolger gewählt.⁷⁸² Etwa ein Jahr später begrüßte Zoellner die Teilnehmer der Eisenacher Tagung des Stockholmer Fortsetzungsausschusses in einem Artikel in der Zeitschrift „Das Evangelische Deutschland.“ Darin berichtete Zoellner auch von den Schwierigkeiten, die der ökumenische Gedanke in Deutschland hatte. Abwehr gegen das Neue, die Aussichtslosigkeit oder auch die ungeheure Mühe, die dieser Weg bedeutete, waren nach Zoellner Gründe, warum sich viele abwartend oder ablehnend verhalten.

Neben diesen Fragen spielte nach Zoellner aber auch die Angst vor einer „charakterlosen und blutleeren Internationale“, die ja teilweise im politischen Raum gefordert werde, eine Rolle, wenn der ökumenische Gedanke als Gewinnung blasser, charakterloser Kompromissformeln aufgefasst werde. Dagegen sah Zoellner den Weg der Einzelkirche darin, an dem zu wachsen, der das Haupt sei, Christus, und so in der Einheit zu wachsen. Zoellner warnte noch vor den heidnischen Gedanken der Gegenwart. Wenn Christentum aus dem Boden des Volkstums erwachsen würde, dann sei der ökumenische Gedanke ein Unding. Aber der „Mißbrauch des Christentums zu einer Überhöhung der eignen Volksherrlichkeit“ bedeute „Aufhebung des Christentums“ und sei „im tiefsten Grunde ein heidnischer Gedanke“⁷⁸³.

6.1.5. Die Kriegsschuldfrage

Die Frage, ob und wie die deutschen evangelischen Kirchen an der Bewegung Life and Work nach der Stockholmer Konferenz weiter teilnehmen sollten, war nicht mehr ohne die Erörterung des Alleinschuldvorwurfs gegen Deutschland am Weltkrieg zu lösen. Ein Brief Kaplers im Namen der deutschen Delegation der Stockholmer Konferenz machte dies deutlich. Der

⁷⁸² EZA 1 / A2 / 23, S. 321f. Zum Verlauf siehe auch den Bericht von Prälat Schöll, Die Prager Tagung des Stockholmer Fortsetzungsausschusses, S. 309f.

⁷⁸³ W. Zöllner, Willkommen auf deutschem Boden!, in: Das Evangelische Deutschland. Kirchliche Rundschau für das Gesamtgebiet des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes, 6. Jg., 1929, Zit. S. 287 u. S. 288.

Brief wurde unmittelbar nach Abschluss der Verhandlungen an den Fortsetzungsausschuss übermittelt und datiert vom 29.8.25.⁷⁸⁴

Er ist die „elegante“ Lösung, mit der die deutsche Delegation einerseits auf diesem internationalen Treffen der Erwartung gewisser Kreise in Deutschland nachkam, die Kriegsschuldfrage zu erörtern, ohne doch andererseits den Verlauf der Verhandlungen mit diesem Thema zu belasten oder gar die Konferenz insgesamt zu gefährden. Siegmund-Schultze äußerte sich zu diesem Vorgehen der deutschen Delegation kritisch. „Ein offener Kampf wäre mir lieber gewesen als dieser nicht entgiftete Abschiedstrank.“⁷⁸⁵

Man muss allerdings bedenken, dass wahrscheinlich weder die deutsche Delegation ein einheitliches Bild abgegeben hätte, noch dass der 'offene Kampf' wirklich produktiv gewesen wäre.⁷⁸⁶ Einige unbedachte Äußerungen in dieser noch immer emotional stark besetzten Frage hätten leicht dazu führen können, dass sich manche Kirchen aus dem ökumenischen Prozess verabschiedet hätten. Auch die Position der 'neutralen' Kirchen wäre bei einem offenen Schlagabtausch schwierig gewesen, wenn sie sich in die Rolle des Richters gedrängt gefühlt hätten.

Ziemlich genau ein Jahr später war es die Aufgabe des Fortsetzungsausschusses, bei seiner Tagung in Bern auf den Brief Kaplers vom 29.8.1925 eine Antwort zu verfassen. Die deutsche Delegation des Fortsetzungsausschusses hatte sich am 25.8.26 mit dem Antwortentwurf beschäftigt. Er war auf deutscher Seite von Kapler und Deissmann, auf französischer Seite von Monod⁷⁸⁷ und Jezaquel unter Vorsitz von Garvie erarbeitet worden. Das Protokoll der Sitzung zeigte insgesamt, dass man mit diesem Entwurf zufrieden war, wenn sich auch stellenweise Bedenken regten.

Kapler gab bei seiner Einführung einen kurzen Bericht über die Abläufe bis hin zu diesem Resolutionsentwurf. Er äußerte zwar gewisse Bedenken, meinte aber zugleich, „dass hier das

⁷⁸⁴ W. Zöllner, Die Kriegsschuldfrage, S. 23f. in: F. Siegmund-Schultze, Die ökumenische Konferenz von Stockholm, in: Die Eiche, 1925, S. 353. Zit. nach: R. Gäde, Kirche-Christen-Krieg und Frieden, S. 71.

⁷⁸⁵ So wird Prof. J. Richter, nachdem er seinen Vortrag über "Die Arbeit des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen" zu einem positiven Votum über den Völkerbund genutzt hatte durch die heftige Kritik anderer Delegationsteilnehmer zur vorzeitigen Abreise veranlasst, während D. Klingemann die Aussprache über "Der Krieg und die Beziehungen der Völker zueinander" für eine scharfe Attacke gegen den Völkerbund nutzte. Beide verstießen damit gegen den von Kahl vor der Konferenz geforderten und dann auch durchgesetzten Fraktionszwang in der deutschen Delegation. Vgl. dazu: K. Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik, S. 196f u. Anm. 31.

⁷⁸⁶ Wobbermin berichtet in seiner Gedenkrede zu Titius, dass Titius sich über oberflächliche und allzu emphatische Versöhnungsangebote sehr erregt habe und die ökumenische Arbeit durch solche Äußerungen gefährdet sah., Georg Wobbermin, Ökumenische Theologie, S. 13.

⁷⁸⁷ Wilfred Monod (1867 – 1943) nach dem Studium zunächst Pfarrer der reformierten Kirchen von Frankreich, ab 1909 Professor für Praktische Theologie, drei Jahre später wurde er Präsident der französischen Weltbundvereinigung „Union des Eglises Réformées der France“. In der Bewegung für Praktisches Christentum und im Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen war er vermutlich der bedeutendste französische Vertreter. Eine enge Freundschaft verband ihn mit Nathan Söderblom. Vgl. BBKL, Bd. VI, 1993, Sp. 65-68.

Maximum des Erreichbaren gegeben ist.“ Deissmann pflichtete dem bei und regte an, den Entwurf auch unter dem Aspekt zu betrachten „was nicht drin steht.“ Auch Simons, Zoellner und Ihmels sprachen sich in diesem Sinne aus. Titius freute sich darüber, „dass alle politischen Dinge beiseite gelassen sind“ und begrüßte es, „dass der kolossale Klotz, der uns im Wege lag, aus dem Weg gewälzt ist.“ Die zur Resolution erhobene Antwort des Fortsetzungsausschusses vom 28. August 1926 kam der deutschen Position ein gutes Stück entgegen.

Der Brief betonte, „daß unmöglich durch Krieg festgesetzt werden kann, was recht ist; daß politische Urkunden durchaus nicht mit Notwendigkeit geeignet sind, ein endgültiges moralisches Urteil zu fällen; daß ein jedes erzwungenes Bekenntnis, wo immer es auch abgelegt sein mag, moralisch wertlos und religiös kraftlos ist.“ Schließlich wurde auch die Frage der Kriegsschuld als offene Frage behandelt, wenn es in der Berner Erklärung als geboten angesehen wird „daß durch jedes nur mögliche Mittel der Forschung ohne jede Zurückhaltung die gesamten Fragen der Verantwortlichkeit für den Kriegsausbruch und für die Kriegsführung aufgeklärt werden.“⁷⁸⁸

Rade nahm dieses Ergebnis äußerst positiv auf, wenn er schrieb: „Man kann die deutsche Delegation nur zu dem beglückwünschen, was sie in Sachen der Schuldfrage erreicht hat. Mehr konnte sie nicht erreichen und durfte sie kaum begehren.“⁷⁸⁹ Dass diese Antwort tatsächlich aus deutscher Sicht als ein Erfolg angesehen wurde, wenn dieser Eindruck auch nicht von allen Seiten geteilt wurde, zeigt ein Brief des Reichsministeriums des Innern vom 30.11.1926, in dem der Minister der deutschen Delegation zu ihren erfolgreichen Bemühungen gratuliert, „das christliche Gewissen in dieser Frage wachzurufen.“⁷⁹⁰ Zoellner berichtete in seiner Darstellung ausführlich von der Atmosphäre und dem Ringen in der deutschen Delegation, ohne allerdings Einzelheiten preiszugeben und verwahrte sich so auch gegen jene Kritik von rechts, der das Ergebnis nicht ausreichte.⁷⁹¹

Tatsächlich war das Thema für die Bewegung Life and Work in der Folgezeit keine Belastung mehr.⁷⁹² Zwar gab es Kritik von der extrem rechten Seite, die auch immer wieder neu auflebte. Trotzdem konnte die Berner Erklärung als „das Beste, was von deutscher Seite in bezug auf die Kriegsschuldfrage überhaupt gesagt worden ist (Bravo), und auch dasjenige, was bis

⁷⁸⁸ W. Zöllner, Die Kriegsschuldfrage, S. 36f. u. S. 37; vgl. auch: A. Deißmann, Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz, S. 751.

⁷⁸⁹ M. Rade, in: CW, Nr. 18, 1926, zit.: nach J. Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, Stuttgart 1952, S. 345.

⁷⁹⁰ EZA 5/28, S. 164. Vgl. zur Frage der Kriegsschuld auch: H. Gründer, Walter Simons, S. 38-41.

⁷⁹¹ W. Zöllner, Die Kriegsschuldfrage, S. 32-44.

⁷⁹² Zur Diskussion der Kriegsschuldfrage in Bern vgl. W. Weiße, Praktisches Christentum, S. 397 - 403.

jetzt die bedeutendste Wirkung gehabt hat“ gefeiert werden.⁷⁹³ Auch die VIII. Generalsynode der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union und der Deutsche Evangelische Kirchentag in Königsberg begrüßen das Ergebnis der deutschen Delegation ausdrücklich.⁷⁹⁴

So konnte der DEKA in der Folgezeit in seinen ökumenischen Aktivitäten einen pragmatischen Mittelkurs steuern, der einerseits die Kritik von links, von Leuten wie Siegmund-Schultze oder vom des Pazifismus verdächtigten Kreises um die Christliche Welt, ignorierte, andererseits aber auch den im rückwärts gerichteten Nationalismus verfangenen Protestantismus wenig Einfluss gewährte.⁷⁹⁵ Allerdings ging die Kritik an dem Versailler Vertrag und speziell an der Frage der Kriegsschuld weiter und wurde besonders von der immer stärker werdenden nationalsozialistischen Bewegung angeheizt.

Dadurch kam auch der DEKA unter Druck, seine Kontakte in der Ökumene zu rechtfertigen. Zoellner sah sich 1931 gezwungen, eine Verteidigungsschrift zu verfassen, um die Position des DEKA zur Kriegsschuldfrage in der Ökumene zu verdeutlichen.⁷⁹⁶ Dieser Verteidigungsschrift war ein neues Aufbrechen der Diskussion um die Kriegsschuldfrage vorausgegangen. So verfasste das Exekutivkomitee des Federal Council of Churches of Christ in America im Dezember 1930 ein Erklärung zur Kriegsschuldfrage, um die „friedenswilligen Kräfte in Deutschland“⁷⁹⁷ zu unterstützen, da man Deutschland auf einem gefährlichen Wege sah. In dieser Erklärung wird versichert, dass man der Theorie von der ausschließlichen Verantwortung Deutschlands für den Krieg nicht zustimme. Aber die Friedensgeste der amerikanischen Kirchen fand auf der Sitzung des DEKA vom 12. März 1931 nur noch begrenzte Zustimmung, weil man eine grundsätzliche Revision des Versailler Vertrages erwartete.

So konnte von Pechmann im DEKA die Einstellung aller ökumenischen Aktivitäten als einzig angemessene Reaktion auf die dauernde ungerechte Behandlung Deutschlands fordern und fand darin Unterstützung durch Kirchenpräsident Wurm⁷⁹⁸, während Titius und Kapler dieser

⁷⁹³ So Präses Winckler vor der Preußischen Generalsynode an 25.4.1927, zit. nach: W. Weiße, Praktisches Christentum, S. 404.

⁷⁹⁴ W. Zöllner, Die Kriegsschuldfrage, S. 43f.

⁷⁹⁵ W. Weiße, Praktisches Christentum, S. 382-396.

⁷⁹⁶ W. Zöllner, Die Kriegsschuldfrage, S. 42. Zöllner reagiert vor allem auf Angriffe von Pfr. Lessing in den "Eisernen Blättern", dem "Deutschen Pfarrerblatt" und der "Deutschen Zeitung".

⁷⁹⁷ G. Besier, Krieg - Frieden - Abrüstung, Die Haltung der europäischen und amerikanischen Kirchen zur Frage der deutschen Kriegsschuld 1914 - 1933. Ein kirchenhistorischer Beitrag zur Friedensforschung und Friedensziehung, Göttingen 1982, S. 284.

⁷⁹⁸ Theophil Wurm (1868 – 1953) war zunächst Pfarrer bei der Stadtmission in Stuttgart, dann deren Leiter, ab 1913 Pfarrer in Ravensburg, ab 1920 Dekan in Reutlingen, ab 1927 Prälat in Heilbronn. Von 1929 – 1949 war er Kirchenpräsident der württembergischen Kirche, ab 1933 lautete sein Titel „Bischof“. Er war Mitglied des DEKA und ab 1934 ein wichtiges Mitglied der BK. Er stemmte sich gegen die Gleichschaltungsversuche und kämpfte für die Unabhängigkeit der Kirche, trat für die Bewahrung der Menschenwürde ein gegen Euthanasie und Judenverfolgung. 1936 gehörte er zu den Gründungsmitgliedern des Rates der Evangelisch-Lutherischen Kirchen Deutschlands, fünf Jahre später brachte er das „Kirchliche Einigungswerk“ auf den Weg. Nach dem 2. Weltkrieg war er verantwortlich an der Organisation und Durchführung des Treffens der Kirchenführer in Treysa

Position widersprachen, indem sie darauf hinwiesen, dass ein Rückzug aus der ökumenischen Bewegung vor allem den Deutschen schaden werde. Man einigte sich schließlich auf eine Antwort, die die ökumenischen Kontakte bewahrte, die andererseits aber die Frage nach der Korrektur der auferlegten Reparationsleistungen aufwarf.⁷⁹⁹ Die Tendenz von Titius' Äußerungen und Verhalten in diesem Themenkreis wird uns aus den kurzen Andeutungen, die im archivarischen Material überliefert sind, dennoch deutlich.

6.1.6. Zusammenfassung

Titius' Engagement für die Ökumene nach dem Krieg ist nicht zufällig. Für ihn stand dieses Engagement vielmehr in einer direkten Beziehung zu den Ereignissen der unmittelbaren Zeit davor, zum Weltkrieg mit all seinen Ursachen und Auswirkungen. Anders als üblich, wurden diese Kriegsursachen für ihn Anlass zum bejahenden, nicht zum misstrauischen und ablehnenden Antrieb. Titius hat die Krise des Christentums im Jahr 1917 auf dem Evangelisch-sozialen Kongress eindrücklich beschrieben. Auf dem ersten Deutschen Evangelischen Kirchentag zog er Konsequenzen aus seiner Analyse der Kriegseignisse für die Ziele von Kirche und Politik. Nun zeigte er, welche positiven und praktischen Schritte für ihn selbst daraus resultierten. Dabei konnte Titius diese Art des Engagements gleichsam als Sühne auffassen, wenn er schrieb, dass „die protestantische Christenheit ihre Mitschuld am Kriege nur dadurch abtragen können [wird], daß sie für alle auf den Weltfrieden abzielenden Bestrebungen in den einzelnen Ländern einen günstigeren Boden und einen stärkeren Widerhall schafft.“⁸⁰⁰

Neben seiner Mitarbeit am ökumenischen Prozess ist an dieser Stelle auch seine Beteiligung an der Abrüstungs- und Friedensfrage als Konsequenz der Kriegszeit zu nennen, die wir unten zu besprechen haben. Im Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss vertrat Titius mit seinem Wunsch zu aktiver Mitarbeit im ökumenischen Prozess zunächst einer Minderheitenposition, wie seine Stellungnahme im Januar 1920 zur Ablehnung der Einladung zur Teilnahme an der Konferenz für Glaube und Kirchenverfassung für den August 1920 zeigt. Es ist aufschlussreich, dass Titius auch in dieser Stellungnahme die Völkerverständigung als einen wesentlichen Punkt zur Sprache brachte, die auf der Grundlage des Evangeliums entstehen sollte.⁸⁰¹

beteiligt, aus der die Gründung der EKD und ihres Hilfswerkes hervorging. Wurm wurde der erste Vorsitzende des Rates der EKD von 1945 – 1949. Vgl. BBKL. Bd. XIV, 1998, Sp. 189 -192.

⁷⁹⁹ G. Besier, Krieg – Frieden - Abrüstung, S. 284 - 286.

⁸⁰⁰ A. Titius, Zusammenschluß der deutschen evangelischen Landeskirchen, S. 217.

⁸⁰¹ EZA 1 /A2/ 18, S.460ff.

Später, als auch der Hauptstrom der evangelischen Theologen und Kirchenführer auf die Beteiligung am ökumenischen Dialog einschwenkte, vielleicht auf sanften Druck der auswärtigen Politik, sicher auch wegen der Sorge um den deutschen Einfluss in der Ökumene, war die Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung zumindest im DEKA nicht mehr umstritten. An diesem Stimmungswandel hatte Titius einen entscheidenden Anteil. Titius hat in Stockholm mit anderen aus der deutschen Delegation, aber vor allem auch mit Delegierten anderer Länder, den Gedanken des Internationalen Sozialwissenschaftlichen Instituts durch seinen Antrag auf den Weg gebracht, wenn auch am Anfang noch große Unsicherheit herrschte, ob sich die Konferenz lediglich für eine Permanente Kommission oder einen Ständigen Ausschuss entscheiden würde⁸⁰² oder ob sie wirklich die Voraussetzungen für ein festes Institut mit ständigen Mitarbeitern schaffen würde.

Das positive Votum der Stockholmer Konferenz und seine Rolle als Vorsitzender der Institutskommission haben Titius veranlasst, mit einem ähnlich eindrucksvollen Kraftakt wie bei der Gründung des Volkskirchenbundes Pläne und Konzepte zu entwickeln, sich um organisatorische Belange zu kümmern, Finanzierungsmöglichkeiten zu erkunden, einen Plan für eine personelle Besetzung zu entwerfen, um der Vision Gestalt zu geben. Dabei mag Titius gelegentlich übers Ziel hinausgeschossen sein, zumindest wenn man sich die Reaktionen der Kollegen im DEKA oder Söderbloms mäßigende Worte⁸⁰³ vor Augen hält. Titius' Drängen gaben die Kollegen im DEKA schließlich nach, wenn auch selten mit Begeisterung, aber allmählich wird von deutscher Seite geleistet, was getan werden musste.

Ernste Schwierigkeiten machte dann aber sein Besetzungsvorschlag für die Stelle des ständigen Mitarbeiters des Instituts. Titius schlug den als Sozialethiker ausgewiesenen G. Wunsch vor, der vor allem durch seine Bahn brechende Wirtschaftsethik, aber auch durch sein Werk mit dem Titel „Der Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestalt“ auf sich aufmerksam gemacht hatte. An dieser Stelle verweigerte der DEKA die Zustimmung, zunächst mit Einwänden zu Verfahrensfragen und Hinweisen auf die zeitliche Unabgestimmtheit einer Personalentscheidung. Schließlich lehnte der DEKA G. Wunsch zu Titius' Bedauern⁸⁰⁴ ab, weil er als religiöser Sozialist nur eine für die offizielle Kirche völlig unbedeutende Denkrichtung deutscher Theologie vertrete und somit nicht deutsche Theologie im internationalen Institut repräsentieren könne.

⁸⁰² A. Deißmann, Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz, S.669. Titius' Antrag ist u. a. von A.E. Garvie, E. Gounelle, C.S. Macfarland und A. Keller unterzeichnet. Gounelle hatte ursprünglich von einem Ständigen Ausschuss gesprochen. (ebd. 208.)

⁸⁰³ W. Weiße, Praktisches Christentum, S. 400ff.

⁸⁰⁴ Zum Folgenden vgl. EZA 1 / A2 / 23, S. 257bff. u. 277b.

Die Unterstützung für eben diesen Mann belegt wieder Titius' Unabhängigkeit. Dass Titius sich für die Einrichtung dieses Instituts so stark machte, lag ein Stück weit in seinem bisherigen Lebensweg als Theologe und wichtiger Mitarbeiter des Evangelischen-sozialen Kongresses beschlossen. Denn was das Institut auf internationaler Ebene als Aufgabe sich vorgenommen hatte, war der Arbeit des Evangelisch-sozialen Kongresses nicht unähnlich. Welche Bedeutung dieses Institut dann aber faktisch für den Fortgang der Stockholmer Bewegung insgesamt hatte, ist schwer einzuschätzen, aber hier nicht darzustellen. Immerhin war das Institut eines der wenigen konkreten Vorhaben, das die Stockholmer Konferenz beschloss, und durch seine Planung und organisatorische, finanzielle Verflechtungen der einzelnen Kirchen wegen dieses Instituts entstanden Strukturen und Fakten, die wiederum eine Eigendynamik entwickelten und so die ökumenische Bewegung mit in Gang hielten. Vielleicht wurde durch das Werden des Instituts gar „der Bestand und die Zukunft der Weltkonferenz für praktisches Christentum bis auf weiteres gesichert.“⁸⁰⁵ Nach Schölls Urteil habe die Stockholmer Konferenz in dem Institut „den erwünschten örtlichen und geistigen Mittelpunkt gefunden.“ Das Hauptverdienst daran, dass dieses „weitschauende, wichtige Unternehmen nunmehr in Gang kommt“, trage auf deutscher Seite Titius.⁸⁰⁶ Titius war an dieser Arbeit, zum Teil mit dem ihm eigenen „unbezähmbaren Eifer“⁸⁰⁷, wesentlich beteiligt. Als Leiter der Kommission für das sozialwissenschaftliche Institut wurde Titius auch Mitglied des Exekutivkomitees des ÖRK.⁸⁰⁸

Inhaltlich hat sich Titius in diesem Kontext ausschließlich mit sozialetischen Beiträgen profiliert. Titius behandelte die Fragen von Ehe und Familie im Kontext ihrer gesellschaftlichen, also geschichtlichen und sozialen Situation, besonders Arbeitslosigkeit und Wohnungsnot. Er verteidigte die Ehe als „idealste Ordnung“, die in „den tiefsten Grund hineinreiche“, gegen alle Auflösungstendenzen von Seiten des radikalen Sozialismus oder Individualismus⁸⁰⁹ und setzte eigene Akzente mit seinem Verständnis für gewisse Forderungen der Frauenbewegung. Eine Gesundung konnte nach Titius Auffassung durch eine Rückbesinnung auf das Evangelium als Zentrum der Erziehung eintreten. Denn im Evangelium sah Titius die Möglichkeit zur Erziehung zu wahrer Bruderliebe angelegt, weil das Evangelium jeder Seele einen ewigen Wert zuspricht und jeden einzelnen Menschen Gottes Liebe und Fürsorge unterstellt und jedem, der glaubt, die Erlösung verheißt. Dies gelte jenseits aller natürlichen Unterschiede der

⁸⁰⁵ vgl. Stanges Urteil, der das Institut "das wichtigste praktische Ergebnis der Stockholmer Konferenz" nennt. (E. Stange, Die Bedeutung der Beschlüsse von Winchester, S. 361, Zitat S. 362.)

⁸⁰⁶ Schöll, Die Prager Tagung des Stockholmer Fortsetzungsausschusses, Zitate S. 309.

⁸⁰⁷ W. Simons, Winchester und Lausanne, S. 358.

⁸⁰⁸ A. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene 1933-1939, S. 16.

⁸⁰⁹ A. Titius, Evangelisches Ehe- und Familienleben, S. 86.

Menschen. So sah Titius neben der Verkündigung des Evangeliums konkrete Aufgaben der Kirche nicht in der Verurteilung und Beschwerung der Gewissen, sondern in konkreter Hilfe, z. B. dadurch, dass die Kirche sich an einem Heimstättenprogramm beteilige, um die Wohnungsnot zu lindern. Die Kirche sollte seelsorgerlichen Beistand und Ermahnung der Gewissen leisten. Vom Staat erwartete Titius eine wirksame Politik zur Verbesserung der sozialen Verhältnisse, aber auch Maßnahmen gegen öffentliche Zügellosigkeit.⁸¹⁰ Titius betonte aber auch, dass die Kirche keinen Beruf habe, „für Mannesrecht gegen Frauenrecht zu streiten.“⁸¹¹ Insofern konnte Titius der Forderung der Frauenbewegung entgegenkommen, die eheherrliche Gewalt abzuschaffen und andere Unerträglichkeiten der Ehe zu mildern. Auch dieses Engagement weist Titius als einen Menschen und Theologen aus, der über den Horizont seiner Fachkollegen und Zeitgenossen weit hinausblickte. Im Übrigen finden wir ihn ganz auf der zeitüblichen schöpfungstheologischen Linie, auf der er mit Magdalena von Tiling⁸¹², der nahen Mitarbeiterin F. Gogartens⁸¹³, zusammenarbeitete.

Man versteht hier, auf welcher Basis er im DEKA akzeptiert und geachtet war. Um so mehr sind die leisen Akzente, die er setzte und mit denen er sich von jener Mehrheitsposition z. B. in Fragen der Ökumene oder des Patriarchalismus unterschied, zu beachten.

6.2. Titius' Mitarbeit in der Bewegung „Glaube und Kirchenverfassung“

Der deutsch-national bestimmte DEKA blieb gegenüber der Bewegung für Glaube und Kirchenverfassung reserviert.⁸¹⁴ Zu sehr wurde darin ein Instrument des englischen Imperialismus gesehen, als dass eine unvoreingenommene Prüfung der Teilhabe an der Mitarbeit ins

⁸¹⁰ Deutscher Evangelischer Kirchenausschuß (Hrsg.), Verhandlungen des zweiten deutschen Evangelischen Kirchentages 1927, S. 275ff.

⁸¹¹ A. Titius, Evangelisches Ehe- und Familienleben, S. 90.

⁸¹² Die Beziehung zwischen Gogarten und M. v. Tiling ist ausführlich dargestellt in: Gury Schneider-Ludorff, Magdalena von Tiling. Ordnungstheologie und Geschlechterbeziehung. Ein Beitrag zum Gesellschaftsverständnis des Protestantismus in der Weimarer Republik, Göttingen 2001, bes. S. 131ff

⁸¹³ Friedrich Gogarten (1887 -1967) lehrte nach einigen Jahren im Pfarramt ab 1927 als Privatdozent in Jena, ab 1931 als ordentlicher Professor für Systematische Theologie in Breslau, von 1945 – 1955 in Göttingen. Er war Mitbegründer der „dialektischen Theologie mit Karl Barth. Später trennten sich ihre Wege und Gogarten trat den „Deutschen Christen“ bei. Zu Gogarten vgl. auch: Matthias Kroeger, Friedrich Gogarten, Leben und Wirken in zeitgeschichtlicher Perspektive – mit zahlreichen Dokumenten und Materialien, Bd. 1. Stuttgart 1997.

⁸¹⁴ Zum Folgenden, vgl. R. Frieling, Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, S. 62ff. Lang meint, dass das Unternehmen in Deutschland jahrelang "als eine nicht ernst zu nehmende Utopie, die man schwärmerischen Angelsachsen, aber nicht einem nüchternen deutsch-evangelischen Christen zutrauen könne" gegolten habe. Vgl. dazu: Lang, Ist eine Einigung der Kirchen möglich? in: Das Evangelische Deutschland. Kirchliche Rundschau für das Gesamtgebiet des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes, 4. Jg., 1927, S. 208.

Auge gefasst werden konnte.⁸¹⁵ Auch Deißmann, der sich nach der Stockholmer Konferenz besonders stark für eine Teilnahme der deutschen Kirchen an der Bewegung für Glaube und Kirchenverfassung einsetzte, blieb in diesen Bemühungen letztlich erfolglos. Auf seiner Sitzung vom 4. und 5. März 1926 kam der DEKA zu der Auffassung, „daß die Verfassung des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes ihm eine offizielle Beteiligung unmöglich mache, daß aber über die persönliche Teilnahme angesehener kirchlicher Führer beraten werden solle.“ Denn Fragen des Bekenntnisses, der Kirchenverfassung und Verwaltung waren in der Bundesverfassung ausdrücklich den einzelnen Landeskirchen vorbehalten. Daraufhin versuchte Bischof Brent⁸¹⁶ im Juni 1926 seitens der Konferenz für Glaube und Kirchenverfassung durch persönliche Einladung doch eine offizielle Teilnahme zu erreichen. Eine offizielle Mitarbeit des DEKA blieb jedoch auch weiterhin ausgeschlossen. Lediglich Generalsuperintendent Zoellner wurde vom DEKA als „friendly visitor“ entsandt.⁸¹⁷ Am 23. Juni 1926 kam Bischof Brent durch Vermittlung von Deißmann und Siegmund-Schultze mit Vertretern des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen in Berlin zusammen, um Möglichkeiten der weiteren Aktivierung des deutschen Beitrages zu erörtern und Bedenken gegen den Programmentwurf des Fortsetzungsausschusses zu klären. An diesem Treffen war auch Titius beteiligt.⁸¹⁸ Auch Bischof Brents Versuch, die Landeskirchen direkt zu einer Entsendung offizieller Vertreter zu bewegen, scheiterte, da einige Kirchen sofort ablehnten, andere aus Gründen einer einheitlichen Stellungnahme dieser Ablehnung schließlich zustimmten.⁸¹⁹

Auf der vierten Tagung des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen in Frankfurt a. M. vom 27.-29.4.1927 wurde ein Ausschuss für die Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung eingerichtet, dem auch Titius angehörte⁸²⁰. Die Weltkonferenz erkannte diesen Ausschuss als deutsche Vertretung an. Der deutsche Ausschuss für die Weltkonferenz in Lausanne stellte am 19. Mai 1927 in Halle eine Liste der Teilnehmer zusammen, die die 35 Sitze, die man den deutschen Kirchen reserviert hatte, ausfüllten. Auf dieser Liste war auch

⁸¹⁵ Selbst Prof. Lang aus Halle, der die Konferenz durchaus befürwortete, konnte noch 1927 vor dem Geist des Anglikanismus warnen, von dem Teile des Themenentwurfs „durchtränkt“ waren. Vgl. dazu: Lang, *Ist eine Einigung der Kirchen möglich?*, S. 209.

⁸¹⁶ Charles Henry Brent (1862 -1929), amerikanischer Bischof, zeitweilig Bischof der amerikanischen Protestantischen Episkopalkirche auf den Phillipinen, engagierte sich, angeregt durch die Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 stark für die christlichen Einigungsbestrebungen. (RGG, 3. Aufl.)

⁸¹⁷ H. Sasse, *Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung*, S. 57, Zit. S. 57.

⁸¹⁸ Außer Titius nehmen Deißmann, Richter, Seeberg, Spiecker, Jordan, Hinderer, Delekat, Fabricius, Diestel, Welti, Themel, Dehn, Thiele, Steinweg, Keip, Schneemelcher, Laithain, Ungnad und Siegmund-Schultze teil. R. Frieling, *Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung*, S. 64.

⁸¹⁹ Vgl.: H. Sasse, *Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung*, S. 57.

⁸²⁰ R. Frieling, *Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung*, S. 70. Ob Titius Mitglied des Weltbundes war, können wir leider weder positiv noch negativ belegen. Vermutlich war er nicht Mitglied, da er ansonsten mit großer Wahrscheinlichkeit auch ein Amt im Weltbund innegehabt hätte. Vgl. auch A. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene 1933 – 1939*, S. 20.

Titius als Teilnehmer verzeichnet.⁸²¹ Titius war daher mit anderen Repräsentanten evangelischen Glaubens vom 3. - 21.8.1927 in Lausanne und arbeitete an den Themen II „Die Botschaft der Kirche an die Welt - das Evangelium“ und V „Das geistliche Amt der Kirche“⁸²² mit. Der Sektionsbericht zu diesem Thema zeichnete sich durch außergewöhnliche Länge und durch die Vorschläge zur Weiterarbeit an diesem Thema aus. In die Diskussion zum Thema „Das gemeinsame Glaubensbekenntnis der Kirche“ griff Titius ein.⁸²³ Im Namen einer Gruppe von Gleichgesinnten warnte er vor der Zurücksetzung der Sonderbekenntnisse der einzelnen Kirchen „durch die Art, wie wir hier verhandeln“. Diese Bekenntnisse haben nämlich nach Titius eine hohe Bedeutung und „dürfen nicht angetastet werden.“ Titius verwies vor allem auf die *fides qua creditur* als das Wesentliche, denn der „Glaube, in diesem Sinne gefaßt, verbindet uns, auch wenn Lehrdifferenzen uns trennen.“⁸²⁴ Nach dem von Siegmund-Schultze herausgegebenen Bericht über die Konferenz zu Lausanne stellte Titius das gemeinsam erarbeitete Papier zum Thema „Das Amt der Kirche“ vor. Dieses Thema hatte wegen der apostolischen Sukzession, die von den Anglikanern und Orthodoxen gelehrt wurde, eine besondere Brisanz. Auch die Frage der Ordination und der Verfassungsform war umstritten. Als die Anglikaner schließlich auf die ausdrückliche Erwähnung der apostolischen Sukzession und der bischöflichen Ordination verzichteten, konnte ein gemeinsamer Bericht verfasst werden.

So stellte Titius zunächst die übereinstimmenden Lehren der Kirche zur Frage des Amtes dar. Im nächsten Teil folgten die Verschiedenheiten, wie sie geschichtlich entstanden waren. Die Unterschiede wurden dann prinzipiell dargestellt. Schließlich erörterte er die daraus resultierenden aktuellen Schwierigkeiten, um Möglichkeiten einer Einigung anzudeuten. Bis diese Einigungen aber erzielt werden könnten, wurde ein brüderlicher Dienst der Kirchen empfohlen. Der Bericht endete mit Dank und hoffnungsvollem Ausblick. Am Ende seiner Darstellung konnte Titius dann doch zufrieden resümieren: „Alles zusammengefaßt bietet in der Tat diese Darlegung eine so in die Tiefe gehende und gerechte Ausgleichung der streitenden Par-

⁸²¹ Die Eiche, 15. Jg., 1927, S. 302. Vgl. F. Siegmund-Schultze, Die Weltkirchenkonferenz in Lausanne (3.-21. August 1927). Ein Schritt zur Einigung der Kirche Christi in Glaube und Verfassung. Erster Gesamtbericht, Berlin 1927, S. 28f.

⁸²² H. Sasse, Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, S. 1-71ff. u. S. 424. Vgl.: R. Frieling, Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, S. 101, Anm. 33 u. S. 114. Zur Darstellung der Arbeit dieser Sektion siehe auch Siegmund-Schultze, Die Weltkirchenkonferenz in Lausanne, S. 94 - 108 u. S. 149 - 163.

⁸²³ Vgl. R. Frieling, Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, S. 113.

⁸²⁴ H. Sasse, Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, alle Zit. S. 1295. Vgl. dazu auch: J. F. Laun, Die Konferenz von Lausanne : Berichte, Ergebnisse, Aufgaben, (Für die Einheit der Kirche ; 2), Gotha 1928, S. 51.

teien, daß man sich davon für die zukünftige Gestaltung der Kirche eine heilsame Wirkung wohl versprechen darf.“⁸²⁵

Insgesamt konnte aber die in den deutschen Kirchen verbreitete Skepsis gegen die Ziele der Bewegung für Glaube und Kirchenverfassung nicht überwunden werden. Zum Teil blieb man in Verfahrensfragen hängen, indem man die ungeklärten Zuständigkeiten in den Vordergrund manövrierte. Der Zuständigkeit des Kirchenausschusses in ökumenischen Fragen stand die Zuständigkeit der Landeskirchen in Fragen des Bekenntnisses gegenüber. Eine andere Begründung für die Zurückhaltung gegenüber der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung war die Auffassung, dass die Zeit für die Behandlung der Fragen nach Glauben und Kirchenverfassung einfach noch nicht gekommen sei.⁸²⁶ Wieder einmal war Titius entgegen weit verbreiteter Bedenken dabei. Titius eigenes Profil in der Arbeit der Bewegung „Glaube und Kirchenverfassung“ läßt sich an einer Vortrag aus dem Jahr 1930 ablesen, der weiter unten besprochen werden soll.

Die weitere Arbeit der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung wurde durch den im Dezember 1927 gegründeten Deutschen Ausschuß für Glaube und Verfassung der Kirchen (Lausanne) geleistet. Er bestand aus ehemaligen Mitgliedern des vorbereitenden Ausschusses für die Weltkonferenz und Teilnehmern des Lausanner Treffens. Der engere Ausschuß, der die eigentliche Arbeit leistete, traf sich etwa zweimal pro Jahr, während der weitere Ausschuß sich nie zu einer Arbeitssitzung traf. Ob Titius zu einer dieser Ausschüsse gehörte, ist mir einstweilen nicht bekannt.

Seit 1928 auf der Tagung des Fortsetzungsausschusses in Prag die Differenzen über das Ziel und den Weg der Bewegung für Glaube und Kirchenverfassung schärfer hervortraten, konnte man von zwei grundsätzlichen Konzepten für die Arbeit der Bewegung ausgehen. Dem Konzept der „Unionierungen“ stand das vor allem von den lutherischen Theologen bevorzugte Konzept der „Arbeit von innen heraus“ gegenüber. Elert⁸²⁷, Sasse⁸²⁸, Zoellner, Stange, Titius

⁸²⁵ Titius, in: F. Siegmund-Schultze, Die Weltkirchenkonferenz in Lausanne, S. 156f, Zit. S. 158. Vgl. dazu auch: R. Frieling, Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, S. 114.

⁸²⁶ Zu dieser Einschätzung vgl.: R. Frieling, Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, S. 205ff.

⁸²⁷ Werner Elert (1885 – 1954) studierte in Breslau, Erlangen und Leipzig Theologie, Geschichte, deutsche Literaturgeschichte, Psychologie und Rechtswissenschaft. Nach sieben Jahren im Pfarramt in Seelfeld in Pommern wurde er Direktor des altlutherischen theologischen Seminars in Breslau. Vier Jahre später erhielt er einen Lehrstuhl für Kirchengeschichte und 1932 dann auch für systematische Theologie. Er war ein herausragender Vertreter des Neuluthertums. Vgl. BBKL, Bd. I, 1990, Sp. 1486 – 1487.

⁸²⁸ Hermann Sasse (1895 – 1976) studierte Theologie in Berlin, nahm dann an der Westfront am 1. Weltkrieg teil, machte 1918 sein Examen und übernahm dann eine Pfarrstelle in Templin, später in einer Gemeinde in Oranienburg. 1923 erfolgt die Promotion. Er erwarb während eines Studienjahres in den USA die Lehrbefähigung. 1928 wurde er Pfarrer der Kirchengemeinde St. Marien in Berlin. Von 1931 – 1934 gab er das kirchliche Jahrbuch für den verstorbenen Johannes Schneider heraus. Zum Sommersemester 1933 wurde er als o. Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte und für Konfessionskunde berufen. Er kritisierte das Parteiprogramm der NSDAP und die Gleichschaltungspolitik der Reichsregierung, aber auch sein Verhältnis zur BK war schwierig, weil er in dem Barmer Bekenntnis eine Verletzung des Bekenntnisses der Lutheraner sah, weil diese mit Refor-

und Bonhoeffer und andere vertraten die Ansicht, dass die Einheit der Kirche geglaubt wird und nicht als Ergebnis einer wiedervereinigten Kirche der Zukunft zu gelten habe. Diese geglaubte Einheit solle nicht eine Einheit im Geist sein, sondern sichtbar werden. Darum wandte sich die lutherische Theologie der Wahrheitsfrage zu. Während Elert, Stange, Sasse und Asmussen⁸²⁹ die Lösung der Wahrheitsfrage durch einen Konsens in der Lehre forderten, ging es Titius, Bonhoeffer und Zoellner weniger um einen Lehrkonsensus als um das „Wort Gottes.“⁸³⁰

Titius Profil in dieser Frage, wird auf dem Theologentag in Breslau im Jahr 1930 deutlich, wo er zu diesem Thema unter der Überschrift „Die kirchlich-ökumenische Aufgabe und ihre theologischen Probleme“⁸³¹ referierte. Titius machte im Verlauf dieses Vortrages auf die großen Schwierigkeiten aufmerksam, die durch die Verhandlungen über Glaube und Kirchenverfassung in Lausanne auf die verschiedenen Kirchen zukamen. Das Problem war, wie Positionen, die über Jahrhunderte mit der Absicht gewachsen waren, sich zu unterscheiden und abzugrenzen, nun plötzlich zur Verhandlung stehen konnten. Titius griff an dieser Stelle ausdrücklich auf Karl Barth zurück, der mit großer Schärfe und Klarheit erfasst habe, dass das Christentum von letzten Dingen rede.⁸³² In dieser Auffassung stimmte ihm Titius zu und reichte ihm „trotz aller gegenseitigen Kritik im Geiste brüderlich die Hand.“ Titius übertrug diesen Gedanken auf die ökumenischen Probleme. Er machte deutlich, dass keiner den ande-

mierten und Unierten gemeinsam ein Bekenntnis formuliert hätten. In dieser Haltung wurde er von Werner Elert und Hans Lilje untertützt. Nach dem Krieg nimmt er seine Vorlesungstätigkeit wieder auf. 1949 wird er zum Professor an das Immanuel Theol. Seminary der Vereinigten Lutherischen Kirche in North Adelaide / Süd- Australien berufen. Vgl. BBKL, VIII, 1994, Sp. 1380 – 1399.

⁸²⁹ Hans Christian Asmussen (1898 – 1968) war ab 1923 Pastor der Flensburger Diakonissenanstalt, ab 1925 Gemeindepfarrer in Albersdorf und ab 1932 in Altona. Mit dem „Altonaer Bekenntnis“ vom 11. Januar 1932, dessen Hauptautor Asmussen war, begann die Auseinandersetzung zwischen Kirche und nationalsozialistischer Reichsregierung. Das Altonaer Bekenntnis war eine Reaktion auf den sog. „Altonaer Blutsonntag“, als im Juli 1932, zwei Wochen vor den Reichstagswahlen, ca. 7.000 uniformierte SA-Leute durch das von Kommunisten und SPD-Wählern geprägte Altona zogen. Nach der Tötung von 2 SA-Leuten kam es zu einem Polizeieinsatz, bei dem weitere 16 Menschen starben. Die juristische Aufarbeitung erfolgte schon unter der NS-Regierung und führte zu vier Todesurteilen gegen Kommunisten, den ersten Hinrichtungen im Dritten Reich. Die Regierung von Papen nutzte den Vorfall, um die SPD-geführte preußische Regierung abzusetzen und die demokratische Verfassung in Preußen außer Kraft zu setzen. Altona gehörte 1932 zur preußischen Provinz Schleswig-Holstein. Asmussen wurde 1933 suspendiert und ein Jahr später pensioniert. Er war als Mitglied des Reichsbruderrates eine wichtige Persönlichkeit des Kirchenkampfes. 1936 gründete er die Kirchliche Hochschule in Berlin-Dahlem, die am gleichen Tag verboten wurde. Dort unterrichtete er Praktische Theologie. Asmussen wurde 1945 Präsident der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland und 1949 -1955 Propst in Kiel. Vgl. BBKL, Bd. 1, 1990, Sp. 253.

⁸³⁰ Zu diesem Abschnitt vgl. R. Frieling, Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, S. 206ff, 130, 274ff, Zit. S. 276.

⁸³¹ Der Vortrag ist auszugsweise als Beitrag für die Zeitschrift "Stockholm" abgedruckt: A. Titius, Die kirchlich-ökumenische Aufgabe und ihre theologischen Probleme, in: Stockholm. Internationale sozial-kirchliche Zeitschrift, 4. Jg., 1931., S. 33-39.

⁸³² A. Titius, Die kirchlich-ökumenische Aufgabe, S. 37. Barth vertrat im Jahr 1931 eine ähnlich skeptische Auffassung über alle Bemühungen, auf dem Weg über die "Ausklügelung von Kompromissen" die Einheit der Kirche herstellen zu wollen. "Die evangelische Kirche kann ihre sichtbare Einheit grundsätzlich nur suchen, aber

ren im Streit der Positionen verletzen dürfe, denn letztlich richte allein Gott. Darum dürfe der theologische Gegensatz dem Gegner nie die rechte Stellung zu seinem Gott absprechen. Ebenso gelte, dass nicht nur, wie Luther immer meinte, in der katholischen Kirche Antichristentum, vorhanden sei, sondern in allen Kirchen, denn „wo Menschen Gottes Sache vertreten, da liegt auch die Gefahr des Antichristentums nahe.“ Darum müssen die Kirchen klein werden, damit Christus ganz groß werde.

Entscheidend ist für Titius die Taufe auf Christus in die „una sancta“. Analoges gelte vom Abendmahl. Alles andere ist für Titius nur Mittel für das Letzte. Dies gelte für Titius auch für die Erkenntnis der Pastoren und Professoren, die ebenfalls nur menschliches Meinen sei.

Für die Ökumene bedeute dies, besser auf die Worte der anderen zu hören, die darin oft die gleiche Wahrheit aussprächen, auf die man selbst vertraue. Letztlich aber mache nicht Menschenwort selig, sondern allein Gottes Wort führe in die una sancta zu Christus.⁸³³ Der springende Punkt der Ökumene ist daher nach Titius die fundamentale Erfahrung, dass das Zeugnis von Jesus Christus auch aus anderen Kirchen und Konfessionen als heiliges Gotteswort erlebt werde.⁸³⁴ Damit unterstreicht Titius noch einmal seinen Diskussionsbeitrag zum Thema „Das gemeinsame Bekenntnis der Kirche“ auf der Konferenz in Lausanne. Als zu Beginn der dreißiger Jahre nationale Gedanken immer breiteren Raum gewannen, geriet die ganze ökumenische Arbeit in eine Krise, die in der Forderung nach Abbruch der internationalen Beziehungen der Kirche gipfelte.⁸³⁵

Mit solcher Kritik und anderen Angriffen auf die Stockholmer Bewegung beschäftigte sich Titius in Artikeln der Zeitschrift „Stockholm“. In seinem ersten Artikel für diese Zeitschrift nahm Titius die ökumenische Bewegung gegen die theologischen Bedenken in Schutz. Gegen die Befürchtung, dass die Addition der Standpunkte die Einheit, die Quersumme der Standpunkte die Wahrheit der Christenheit ergebe⁸³⁶, verwies Titius auf einheitliche Tendenzen, die durch ernsthafte Bemühungen entstanden seien. An den Anfragen der ökumenischen Bewegung an Gesellschaft, Politik und Wirtschaft wollte er dies demonstrieren.

Titius ging damit auf einen Brief Karl Barths an die Zeitschrift „The Student World“ aus dem Jahr 1928 ein. Darin hatte Barth seine Besorgnis ausgedrückt, dass der Anschein erweckt oder verstärkt werde: „Die Einheit der Christen in Christus sei eine Wirklichkeit, die durch Addition von möglichst vielen und verschiedenartigen christlichen Standpunkten sichtbar darzustel-

niemals gefunden zu haben meinen“. Zit. nach R. Frieling, Die Bewegung für Glaube und Kirchenverfassung, S. 279 u. 278.

⁸³³ A. Titius, Die kirchlich-ökumenische Aufgabe, S. 37 u. 38.

⁸³⁴ Vgl. dazu: R. Frieling, Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, S. 277.

⁸³⁵ Ebd., S. 205.

⁸³⁶ A. Titius, Die Fragestellung der ökumenischen Christenheit an Politik, Wirtschaft und Volksleben, in: Stockholm. Internationale sozial-kirchliche Zeitschrift, 1. Jg., 1929, S. 3.

len ist. Die christliche Wahrheit bestehe also in der Summe oder in dem Querschnitt der jeweiligen im Umlauf befindlichen christlichen Gedanken und Meinungen⁸³⁷.

Zunächst sei für die neue ökumenische Bewegung, so Titius, der „Wille zur Einheit gegenüber der bisherigen Zusammenhanglosigkeit und Getrenntheit“⁸³⁸ charakteristisch. Titius verlangte, dass der Wille Gottes scharf vom Willen der Machthaber, des Staates oder der Wirtschaft geschieden werde. Weder Politik noch Wirtschaft könnten letzte Ziele bestimmen, denn der Gehorsam gehöre allein Gott. Darin sei sich die ökumenische Bewegung einig. Neu an der ökumenischen Sozialpolitik sei der universale Blick, das Erfassen der Weltwirtschaft als Bezugsrahmen des sozialetischen Denkens. Um die praktischen Weltprobleme aber zu lösen, sei eine umfassende Beteiligung nicht nur der Wirtschaft sondern auch der Wissenschaft und der sonstigen Kultur am Dienste Gottes nötig. Im Jahr 1928 begründete er auch zusammen mit Georg Wobbermin die Zeitschriftenreihe Studien zur systematischen Theologie, die ab 1928 bis 1934 in rascher Folge eine ansehnliche Zahl von Veröffentlichungen herausbrachte, und so auch Schülern der beiden Herausgeber ein Forum für Publikationen bot.⁸³⁹ In den Verhandlungen mit der Verlagsleitung von Vandenhoeck und Ruprecht, wo Titius 1926 sein monumentales Werk „Natur und Gott“ herausgebracht hatte, betonten Titius und Wobbermin, dass die neue Reihe im „bewußten Gegensatz zu der von Althaus, Barth und Heim bei Kaiser in München erscheinenden Reihe stehen solle“⁸⁴⁰. 17 Veröffentlichungen konnten erscheinen, bis nach einem Streit mit der Verlagsleitung im Jahr 1934 um einen Beitrag Wobbermins mit dem Titel „Deutscher Staat und evangelischer Glaube“ die Reihe im darauffolgenden Jahr eingestellt wurde. Die Verlagsleitung, die sich auf der Seite der Bekennenden Kirche engagierte, konnte die inhaltlichen Ausführungen Wobbermins, insbesondere seine scharfen Angriffe auf Karl Barth, nicht mehr vertreten.⁸⁴¹

Im Frühjahr 1930 fuhr Titius mit seiner Frau Emma Brandstätter nach Nordamerika, um wissenschaftliche Vorträge zu halten und ökumenische Kontakte zu pflegen.⁸⁴² In Amerika erlebte Titius den Rücktritt Macfarlands mit, der den Federal Council of Churches repräsentierte. Er stürzte über die Verwicklung in einen „Filmskandal“. Titius setzte sich für Macfarland ein und schlug ihm vor, eine neue Aufgabe in Genf zu übernehmen, aber Macfarland, gesundheit-

⁸³⁷ K. Barth, Brief an die Zeitschrift „The Student World“, abgedruckt in: Theologische Blätter 1928, S. 208, zit. nach R. Frieling, Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, S. 278, Anm. 183.

⁸³⁸ A. Titius, Die Fragestellung der ökumenischen Christenheit, S. 6.

⁸³⁹ Vgl. dazu: Matthias Wolfes, Protestantische Theologie, S. 301.

⁸⁴⁰ Zit. nach: Matthias Wolfes, Protestantische Theologie, S. 302.

⁸⁴¹ Ebd., S. 347-349.

⁸⁴² Über diese Reise liegen so gut wie keine Informationen vor. Im Nachlass A. Titius' findet sich ein Reisetagebuch, das Emma Titius geführt hat, das aber sicher nur einen kleinen Teil der Reise schildert. A. Keller gibt in Briefen Reisetipps für New York, Chicago und St. Louis. Ein Brief Kellers ist an Titius mit der Adresse Divinity

lich angeschlagen, lehnte dieses Angebot mit Hinweis auf seine Familie und Gesundheit dankend ab.⁸⁴³ Nach seiner Rückkehr wurde Titius auf der DEKA-Sitzung im November des Jahres als Mitglied in die Kommission gewählt, die den Theologiestudentenaustausch mit Nordamerika organisieren soll.⁸⁴⁴

Im Sommer 1931 verstarb an den Folgen einer Operation Erzbischof Nathan Söderblom. Generalsuperintendent Zoellner und Titius schrieben Nachrufe für die Zeitschrift „Das Evangelische Deutschland.“⁸⁴⁵ Nach Zoellner trauern vor allem jene um Söderblom, die an der Zerrissenheit der Kirchen leiden und jene, die in der großen Entscheidung zwischen der „internationalen Front des Antichristentums“ und der Front des Christus auf letzteren vertrauten. Zoellner hob die Stockholmer Tagung als Höhepunkt Söderbloms Wirkens heraus und nahm ihn gegen den Vorwurf des Synkretismus in Schutz. Söderblom verstand sich als Lutheraner, was Zoellner durch sein persönliches Zeugnis unterstrich.⁸⁴⁶

Titius gab zunächst einen Überblick über Söderbloms Werdegang. Inhaltlich eingehender befasste er sich mit der Frage, welche Konsequenzen Söderblom aus dem Weltkrieg gezogen habe. Der Weltkrieg habe Söderbloms ganzes Denken und Sinnen in den Bann der Frage gestellt, „welches die Antwort des Christentums darauf sein müsse.“⁸⁴⁷ „Die Versöhnung der Völker, vorab die Einigung der christlichen Kirchen“⁸⁴⁸ sei nach Titius Söderbloms Antwort gewesen, das Ziel, auf das er seine beste Kraft setzte. Dabei sei Söderblom von vornherein klar gewesen, dass die Vereinigung nicht über ein gemeinsames Bekenntnis beginnen könne, sondern gerade mit Blick auf die Wunden des Krieges nur über einen starken praktischen Impuls. Darum habe sich die Idee einer auf dem Gebiet der sittlichen und sozialen Fragen zusammenarbeitenden Gemeinschaft der Kirchen ergeben.

Als Söderbloms „Testament an die ökumenische Bewegung“ bezeichnete Titius Söderbloms Gedanken, „daß sich 'ein neuer Ausdruck des Glaubens an den lebendigen Gott durch Christus unter der Leitung des Heiligen Geistes in der Sprache und Denkweise unserer Zeit finden

School, University Chicago gerichtet. Vgl. Geheimes Staatsarchiv der Stiftung Preußischer Kulturbesitz, I / 92 Titius, Nr. 31, 32, 36, u. 42.

⁸⁴³ Vgl. dazu die Briefe Macfarlands an Titius Nr. 46, 49, die Briefe von Tippy an Titius 47, 48, 50, 51 und die Ergebnisadresse der Mitarbeiter Macfarlands Nr. 44 an diesen, in: Geheimes Staatsarchiv der Stiftung Preußischer Kulturbesitz, I / 92 Titius.

⁸⁴⁴ EZA I / A2 / 27, DEKA-Protokoll vom 27./28. 11. 1930, S. 68.

⁸⁴⁵ W. Zöllner, Erzbischof D. Söderblom, in: Das Evangelische Deutschland. Kirchliche Rundschau für das Gesamtgebiet des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes, 8.Jg., 1931, S. 243; A. Titius, Erzbischof D. Söderblom, ebd. S. 244f.

⁸⁴⁶ W. Zöllner, Erzbischof D. Söderblom, S. 243.

⁸⁴⁷ A. Titius, Erzbischof D. Söderblom, S. 244.

⁸⁴⁸ Ebd., S. 244.

läßt“⁸⁴⁹. Als einen wesentlichen Schritt zu diesem Ziel habe Söderblom die Abendmahls-gemeinschaft der vereinigten Kirchen vorgeschwebt.

Im Kirchlichen Jahrbuch 1931 konstatierte H. Sasse eine Verschärfung der „Krisis der öku-
menischen Arbeit, von der wir im vorigen Jahrbuch sprachen“. Die wirtschaftliche Not, vor
allem aber die Krise aller internationalen Bewegungen habe die Krise der Ökumene verur-
sacht. Während nun die nationalen Bewegungen die Oberhand gewonnen hätten, bestehe die
Chance, die eigentliche ökumenische Arbeit unabhängig von politischen Strömungen zu er-
kennen und eine programmatische Grundlegung der Stockholmer Bewegung zu leisten.⁸⁵⁰
Titius hat in der weiteren Arbeit der Bewegung für Glaube und Kirchenverfassung, so weit
ich sehe, keine weiteren Spuren hinterlassen.

6.3. Der Kirchentag in Königsberg und Titius' Verhältnis zu Volkstum, Nation und Staat

Nach den Bemühungen der deutschen Delegation bei der Tagung des Fortsetzungsausschus-
ses im August 1926 in Bern, in der Frage nach der Kriegsschuld zu einem vernünftigen Aus-
gleich zu kommen, war die Tagung des Deutschen Evangelischen Kirchentages von Anfang
an mit Blick auf das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in den politischen und nationalen
Fragen, die der Kirchentag beriet, einigermaßen entlastet. Der Verlauf des Kirchentages vom
11. bis 15. Juni 1927 in Königsberg bestätigte die guten Vorzeichen.

Der Geschäftsbericht stellte mit Blick auf die Berner Sitzung des Fortsetzungsausschusses
fest: „Durch die hier erfolgte und vom Kirchenausschuss gebilligte Behandlung der
Kriegsschuldfrage wurde für die weitere Mitarbeit des Kirchenbundes ein schwerer Stein des
Anstoßes aus dem Wege geräumt.“⁸⁵¹ Zum einen brachte der Verlauf, besonders der Vortrag
von Kahl, eine gewisse Entspannung im Verhältnis von Staat und Kirche, indem die vorfind-
liche Obrigkeit als solche anerkannt wurde, was nach den Infragestellungen jener traditionel-
len Auffassung zu Beginn der Republik neu und nicht selbstverständlich war - und indem das
Recht, das durch die Revolution gesetzt worden war, jenseits der Unterscheidung von materi-
ellem oder formalem Recht, von Kahl ausdrücklich als verpflichtend anerkannt wurde.

⁸⁴⁹ Ebd., S. 245.

⁸⁵⁰ H. Sasse (Hrsg.), Kirchliches Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands. Ein Hilfsbuch zur
Kirchenkunde der Gegenwart, 59. Jg., Gütersloh 1932, S. 529 - 531.

⁸⁵¹ Deutscher Evangelischer Kirchenausschuß (Hrsg.), Verhandlungen des zweiten deutschen Evangelischen
Kirchentages 1927 in Königsberg, Berlin o. J., S. 65.

Andererseits betonte der auf Titius' Vorschlag⁸⁵² für Präses Wolff⁸⁵³ eingesprungene P. Althaus⁸⁵⁴ in seinem Vortrag seine Einschätzung der deutschen Gegenwart als „schmerzliche Entartung“ gemessen an den Kriterien des deutschen Volkstumsgedankens.⁸⁵⁵ Althaus warnte vor der Wiederholung eines Fehlers, den die Kirche schon einmal gemacht habe: „Evangelische Männer und Frauen! Wir stehen in einer Schicksalsstunde unseres Volkes und unserer Kirchen. Wir fühlen ihre Verantwortung. Furchtbar, wenn Volkstumsbewegung und Kirche sich ebenso verfehlten, wie Arbeiterbewegung und Kirche sich weithin verfehlt haben! Heute droht die Gefahr, daß wir eine Volkstumsbewegung bekommen, die der Kirche verloren ist, und eine Kirche, die ihr Volk als Volk in seinem heißesten Willen nicht mehr findet. Schmerzlicheres könnte uns nicht geschehen. Es wäre das Todesurteil für unser Volkstum, es wäre der Verzicht der Kirche auf ihre Sendung, die Welt zu durchdringen, ein ganzes Volk, für das sie vor Gott verantwortlich sind, ihm zuzuführen. Daß es doch nimmermehr dahinkäme! Uns jedenfalls, die Diener und vor anderen Verantwortlichen der Kirche, lassen Sie Fleiß tun, daß die Stunde, die Gott bereitet hat, nicht vergeblich dahingehe!“⁸⁵⁶

Über Titius' Motive, Althaus für einen Vortrag auf dem Kirchentag vorzuschlagen, kann nur spekuliert werden.⁸⁵⁷ Vielleicht lässt sich gerade aus den Schlusssätzen des Althaus-Vortrages aber ein Hinweis gewinnen. Es ist durchaus möglich, dass auch Titius befürchtete, dass die evangelische Kirche eine gesellschaftliche Entwicklung und Herausforderung versäume, ähnlich, wie sie nach seiner Auffassung in der sozialen Frage im 19. Jahrhundert versagt hatte.

⁸⁵² K. Nowak, *Evangelische Kirche und Weimarer Republik*, S. 173.

⁸⁵³ Friedrich Walter Paul Wolff (1870 – 1931) war zunächst Pfarrer in Otzenrath, ab 1901 hatte er eine Gemeinde in Aachen. Von 1919 an war er Präses der Rheinischen Provinzialsynode. Er war unter anderem Verantwortlich für die großen rheinischen Kirchentage 1924 in Köln und 1930 in Saarbrücken. Vgl. www.archiv-ekir.de/wolffinh.html.

⁸⁵⁴ Paul Althaus (1888-1966) studierte in Tübingen und Göttingen Theologie. In Göttingen wurde er promoviert, seine Habilitation erfolgte 1913. An der Universität Rostock wurde er 1919 Professor für Systematische Theologie, nachdem er im 1. Weltkrieg als Lazarettpfarrer gedient hatte. Im Jahr 1925 erhielt er einen Ruf als Professor für Systematische und Neutestamentliche Theologie nach Erlangen. Ab 1932 war er auch Universitätsprediger. Mit seiner Uroffenbarungslehre setzte er besondere Zeichen in der Theologie. Seine Lehre von den Schöpfungsordnungen hat insbesondere im Bezug auf die Schöpfungsordnung Volk zu umstrittenen Aussagen zu Judentum und Nationalsozialismus geführt. Er begrüßte die Machtergreifung der Nationalsozialisten als „deutsche Stunde der Kirche“. Mit Elert verfasste er ein Gutachten zur Einführung des Arierparagraphen in der Kirche, wonach nichtarische Bewerber von kirchlichen Ämtern auszuschließen seien, während Nichtarier mit einem kirchlichen Amt nicht entlassen werden sollten. Später distanzierte er sich immer mehr vom Nationalsozialismus und dessen Kirchenpolitik. Vgl. BBKL. Bd. I, 1990, Sp. 130-131.

⁸⁵⁵ P. Althaus, *Kirche und Volkstum*, in: *Deutscher Evangelischer Kirchenausschuß (Hrsg.), Verhandlungen des zweiten deutschen Evangelischen Kirchentages 1927*, S. 204-224, Zitat S. 205. Vgl. dazu: K. Nowak, *Evangelische Kirche und Weimarer Republik*, S. 174ff.

⁸⁵⁶ P. Althaus, *Kirche und Volkstum*, in: H. - W. Krumwiede *Kirche und Theologie in der Weimarer Republik*, S. 206f. Zu Althaus vgl. auch R. Kurz, *Nationalprotestantisches Denken in der Weimarer Republik. Voraussetzungen und Ausprägungen des Protestantismus nach dem Ersten Weltkrieg in seiner Begegnung mit Volk und Nation*, Gütersloh, München 2007, S. 408 – 513, zum Kirchentag S. 449 – 453 und S. 173 – 177.

⁸⁵⁷ Titius erschien es „wünschenswert, dass dieses Mal auch eine andere kirchenpolitische Richtung zu Wort komme als in Bethel,.. Es sei nämlich notwendig, alle Richtungen zur Mitarbeit im Kirchenbund zu bewegen.“

Insofern hätte Titius hoffen können, dass Althaus' Warnungen, an dieser exponierten Stelle ausgesprochen, die nötigen Wirkungen entfalten werden. Zudem trug Althaus' Vortrag auch zu einer wichtigen Klärung bei, indem er den Versuchungen völkischer Religion eine klare Absage erteilte.⁸⁵⁸ Vielen Vertretern einer völkischen Religion warf Althaus „die Benutzung eines Götzen für menschlichen Lebensanspruch, Größe und Herrschaft“ vor. Zwar erkannte er Selbstbezeugungen des Schöpfergottes im Volkstum an, aber die entscheidende Heilsoffenbarung Gottes war für Althaus kein neues fremdes Wort, nicht aus der Tiefe des eigenen Volkstums quellend, sondern aus der Ferne, aus der Höhe gesprochen.“ Die Heilsoffenbarung ergehe als „Hören eines einmaligen, konkreten Wortes aus der Höhe, aus der Fremde, die aller Völker letzte Heimat ist.“ Weil Kirche und Volkstum nicht zusammenfallen, sondern gegeneinander selbständig bleiben, sei es der Kirche leichter gemacht, „nicht Sklavin des Volkstums zu sein, sondern freie Dienerin, nicht das Reich Gottes an einen völkischen Willen zu verraten, sondern den völkischen Willen wirklich zu heiligen auf Gottes Reich hin.“ Zugleich warnte Althaus vor „Überfremdung“, sah eine „jüdische Bedrohung“ des Volkstums und eine „zersetzende großstädtische Geistigkeit“ überwiegend jüdischer Provenienz, wobei es ihm ausdrücklich nicht um Fragen des Blutes, der Rasse oder der Religion ging.⁸⁵⁹

So zeigten sich auf diesem Kirchentag zwei Linien: zum einen das pragmatische Arrangement mit den faktischen Zuständen, zum anderen die schillernde Auseinandersetzung mit Vorstellungen vom Volkstum als dem eigentlichen Träger christlich-deutscher Identität, verbunden mit einer innerlichen Distanz zur Republik.

Die „Vaterländische Kundgebung“ des Kirchentages versuchte diese Gedankenlinien zu verbinden. In ihr wurde zwar die Forderung nach Frieden erhoben, wie an anderen Stellen auch, aber verbunden mit der Forderung nach „Freiheit und Recht des eigenen Volkes“. Darum hält Krumwiede die Forderung nach Frieden für eine „Leertziffer nationaler Liturgie“. In der ursprünglichen Fassung der Kundgebung war die Aufforderung zum Gehorsam gegen den Staat konkret auf den Weimarer Staat bezogen. In der Endfassung wurde dieser konkrete Bezug allerdings gestrichen, „weil es nicht die Aufgabe der Kirche sei, über Recht und Unrecht einer Staatsform zu urteilen.“⁸⁶⁰

Deka Sitzung vom 8. und 9. Dezember 1926, in EZA 1/A3/118, zit. nach: D. Bormuth, Die Deutschen Evangelischen Kirchentage, S. 231, Anm. 897.

⁸⁵⁸ ebd., S. 192ff.

⁸⁵⁹ ebd., Zitate S. 194, 195, 206 und 199.

⁸⁶⁰ H. W. Krumwiede, Kirche und Theologie in der Weimarer Republik, S. 187. So fand auch 1927 in den offiziellen Gremien der Deutschen Evangelischen Kirche kein wirklicher Durchbruch zur Völkerversöhnung statt, obwohl Deutschland 1926 in den Völkerbund aufgenommen worden war, obwohl im August 1918 der Kellog-Pakt von Deutschland unterzeichnet wurde, in dem unter anderem auf den Krieg als Mittel der Politik verzichtet wurde, obwohl im September Verhandlungen über die Reparationsleistungen und die vorzeitige Beendigung der Besetzung des Rheinlandes im Völkerbundrat begannen. (H. W. Krumwiede, ebd., S. 184).

Titius blieb weiterhin Mitglied im Sozialen Ausschuß des Kirchentages. In anderen Ausschüssen ist er nicht mehr beteiligt. Als Mitglied des sozialen Ausschusses legte er dem Kirchentag eine Resolution zum Problem des Geburtenrückganges vor, die mit leichten Änderungen den sozialen Ausschuss schon passiert hatte. In dieser Resolution bezeichnete Titius den Geburtenrückgang „als warnendes Zeichen des Niedergangs und sittlichen Verfalls.“ Titius sah zwar auch in der verbreiteten Arbeitslosigkeit und Wohnungsnot Ursachen für diesen Geburtenrückgang, meinte aber den tieferen Grund in „Scheu vor der Verantwortung, Erschütterung der Geschlechtmoral, Mangel an Opferwillen, Verhütung, Abtreibung“⁸⁶¹ sehen zu müssen. Für ihn war die Ehe „Gottesordnung“ und er warnte davor, dass im Verfügen über die Leiber Gottes heilige Schöpferordnung verletzt werde, denn dies könne nicht ungestraft geschehen. Von der Kirche erwartete Titius seelsorgerlichen Beistand und Ermahnung der Gewissen, vom Staat eine Verbesserung der sozialen Verhältnisse, aber auch den Kampf gegen öffentliche Zügellosigkeit.⁸⁶² Titius Position in dieser Frage bleibt ganz im üblichen Spektrum.

Obwohl Titius in dieser Resolution durchaus auch mit Begriffen wie Gottesordnung und Schöpfungsordnung argumentiert, sehen wir ihn mit Blick auf völkische Vorstellungen in einer warnenden Position. Schon ein Jahr vor dem Königsberger Kirchentag hatte Titius an die Grenze und Distanz von Christentum und Kirche gegenüber Staat und Volk erinnert.

In einem Beitrag für die „Christliche Welt“ wies er darauf hin, dass das Christentum ein übernationales Element enthalte, weil das Nationale mit dem Religiösen nicht identisch sein könne. „Ein Christentum, das an die Schranke der Nation gebunden bleibt, ist kein Christentum.“⁸⁶³ Titius bekannte, dass es ihn sehr getroffen habe, als bei einer ökumenischen Versammlung Bischof Brent davon sprach, dass das moderne Christentum doch nicht dem modernen Staat Weihrauch opfern dürfe. Auch in den folgenden Jahren griff er bei verschiedenen Gelegenheiten dieses Thema auf und warnte vor einer kurzschlüssigen Identifizierung des Gotteswillens mit anderen Mächten, z. B. in einem Beitrag für die Zeitschrift Stockholm.

Nach Titius' Überzeugung stellte die ökumenische Bewegung nicht nur die Gestalt und Prägung des öffentlichen Lebens in Frage, sondern auch sich selbst in ihrer zu engen Verbindung

⁸⁶¹ Deutscher Evangelischer Kirchenausschuß (Hrsg.), Verhandlungen des zweiten deutschen Evangelischen Kirchentages 1927, S. 200. Ein Streit über die Frage, ob die Konferenz der Evangelischen Arbeitsorganisationen allein das Vorschlagsrecht für die 15 Mitglieder aus evangelischen Vereinen für die Teilnahme am Kirchentag haben sollte oder ob auch andere, nicht in der von Phillips geleiteten Konferenz, ein solches Vorschlagsrecht haben sollten, offenbart, dass die Idee des von Titius gegründeten Volkskirchenbundes 1927 keinerlei Bedeutung mehr hat. (ebd., S. 291 ff.)

⁸⁶² ebd., S. 275 ff., Zit. S. 275 u. S. 277.

⁸⁶³ A. Titius, Der angelsächsische Aktivismus und Luther, in: Christliche Welt, 40. Jg., Nr. 14, 1926, Sp. 672.

von Christentum und Kirche mit Volkstum und Staat.⁸⁶⁴ Darin erkenne die ökumenische Bewegung ihren Anteil an der allgemeinen Schuld. Gegen ein inniges Verhältnis zu Heimat und Vaterland des Christen hatte Titius durchaus nichts einzuwenden. Der Geist des Evangeliums dürfe aber nicht „durch Normen und die Interessen seines eigenen Volkes“ gedämpft werden oder eingeengt werden, vielmehr müsse umgekehrt „das Leben und das Recht seines Volkes nach den unwandelbaren Normen Gottes“ beurteilt und gerichtet werden. Titius warnte vor der Anmaßung mancher moderner Staatssouveränität, „die den Staatswillen und das Staatsinteresse zur leitenden Instanz erhebt und mit dem Willen Gottes geradezu identifiziert.“ Vielmehr müsse Gottes Wille und der Wille der Machthaber scharf geschieden werden, der Gehorsam aber gehöre Gott. Darin sei sich die ökumenische Bewegung einig.

Aus dieser Einsicht ergebe sich auch eine neue Bewertung der sozialen Klassen, da nun die staatstragenden Klassen nicht mehr bevorzugt, die anderen abgelehnt würden. Titius betonte, dass es die Aufgabe der ökumenischen Christenheit sei, „auf Frieden, einen wahren Frieden, eine wirkliche Völkerversöhnung hinzudrängen“. In diesem Zusammenhang wünschte sich Titius auch eine stärkere Rolle des Völkerbundes, der erst zum wahren Völkerbund werden müsse.⁸⁶⁵ Im gleichen Jahr fand im DEKA eine kurze, aufschlussreiche Diskussion statt, die ein Schlaglicht auf Titius' positive Einstellung zur Weimarer Republik wirft, die wir bei ihm als DDP-Mitglied stets voraussetzen konnten.

Der DEKA diskutierte über eine Anregung des Reichsinnenministers, das zehnjährige Bestehen der Verfassung am 11.8.1929 auch kirchlicherseits feierlich zu begehen.⁸⁶⁶ Im vergangenen Jahr hatte es aus Anlass dieses Tages noch reichlich Querelen gegeben. Die Bitte des preußischen Kultusministers um Beflaggung und Gottesdienste hatte der EOK lediglich im Amtsblatt abgedruckt und „überließ im übrigen die Entscheidung über Beflaggen und Läuten der Kirchenglocken den Gemeindekirchenräten.“⁸⁶⁷ Dabei zeigten die Kirchen keineswegs prinzipielle Scheu, sich mit den Insignien weltlicher Denkungsart zu schmücken.⁸⁶⁸ Es drückte sich hier eher die in den Kirchenleitungen doch noch nicht überwundene Distanz zur Republik aus. Auf seiner Sitzung am 31.5. und 1.6.1929 ging es dem DEKA nun um die Frage, ob sich der DEKA dem Ansinnen anlässlich des Jubiläums der Verfassung verweigern sollte, ob er die Anregung wie im letzten Jahr unkommentiert an die Landeskirchen weiterleiten soll-

⁸⁶⁴ A. Titius, Die Fragestellung der ökumenischen Christenheit, S. 7.

⁸⁶⁵ Ebd. Zitate S. 7, 8 u. 9.

⁸⁶⁶ Karl-Heinz Fix, Die deutschen Protestanten und die Feier der Weimarer Reichsverfassung, in: Evangelische Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte, Mitteilungen 21, München 2003, 53 – 79, Zur zehnjährigen Feier des Verfassungstages siehe besonders S. 64. ff.

⁸⁶⁷ K. Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik, S. 178.

⁸⁶⁸ Andere als die schwarz-rot-goldenen Farben, wurden z. B. für die Traditionsverbände durchaus aufgezogen. Beispiele ebd., S. 173f.

te oder ob er positiv zu diesem Gedanken Stellung beziehen sollte. Vor allem Titius und Kahl machten im DEKA deutlich, dass ihrer Meinung nach die deutschen evangelischen Kirchen allen Grund haben, zu danken. „So viel wir verloren haben, das muß jeder sagen: im ganzen genommen haben sich die Dinge anders entwickelt, als man 1918 und 1919 hat erwarten müssen.“ Darum schlug Titius eine positive Würdigung des Anliegens und eine entsprechende Weiterleitung an die Landeskirchen vor. So wurde es vom DEKA dann auch beschlossen.⁸⁶⁹ Diese Stellungnahme unterstreicht die positive Wertschätzung, die Titius der Republik und ihrer Verfassung grundsätzlich entgegenbrachte. Titius hat dieser Einstellung auch dadurch Rechnung getragen, dass er zu der im Mai 1926 in Berlin gegründeten „Vereinigung freiheitlicher Akademiker“ gehörte, die als ein „Gegengewicht zur Altherrenschaft des antisemitischen und völkischen Deutschen Hochschulrings“ gedacht war und aus deutschnationalen Kreisen heftig angegriffen wurde.⁸⁷⁰

Im Jahr 1931 kam Titius erneut auf das Verhältnis von Volk und Staat zu Christentum und Kirche zu sprechen. In einem Artikel über die soziale Arbeit der ökumenischen Bewegung schilderte er die Frage nach Volk und Staat und ihr Verhältnis zu Christentum und Kirche als besonders brennend.⁸⁷¹ Titius hielt eine „Vergötterung“ von Staat und Volk für einen Christen für unmöglich. Darum musste nach seiner Auffassung der Staatsgedanke revidiert werden. Titius hatte dabei wohl besonders die deutschen Verhältnisse im Blick, denn dieser Artikel ist ein auszugsweiser Abdruck eines Vortrages, den Titius auf dem Theologentag in Breslau gehalten hatte. Drei Gründe gab Titius für diese Revision an: zum einen weise die ökumenische Bewegung über die Grenzen hinaus. Dies stimme mit der deutschen Tradition zusammen, dass man in Deutschland schon immer großes Interesse an ausländischer Kultur hatte.

Ein anderer Grund zur Revision des Staatsgedankens sei das Phänomen völkischer und religiöser Minderheiten in Deutschland, aber auch deutscher Minderheiten in anderen Ländern. Diese Tatsache schließe aus, dass Staat und Volk „als absolute Größe gesetzt werden dürfen.“⁸⁷² Der dritte Grund sei das Instrument der Völkerversöhnung, der Völkerbund. Titius ermahnte in diesem Zusammenhang besonders die Deutschen zu bedenken, dass sie nicht allein auf der Welt seien und nur durch Zusammenarbeit gedeihen können. Er wies jede Vergötterung des Menschen, auch des deutschen Wesens, ausdrücklich zurück.

⁸⁶⁹ EZA 1 / A2 / 23, S. 357b. Zit. ebd.

⁸⁷⁰ H. Döring, *Der Weimarer Kreis*, S. 78 und Materialtabelle I. Ursprünglich war die Vereinigung, auch "Der Bund" genannt, als eine Vereinigung von Akademikern der drei Weimarer Koalitionsparteien gedacht. Bald spaltete sich jedoch ihr studentischer Ableger in einen "Bund der sozialdemokratischen Studierenden" und einen "Republikanischen Studentenbund". 1928 wird "Der Bund" der Tendenz nach in die Nähe der DDP gerückt. (Ebd., S. 80, Anm. 16). Zur deutsch-nationalen Kritik und zum Verhältnis zum "Weimarer Kreis", ebd., S. 81ff.

⁸⁷¹ A. Titius, *Die kirchlich – ökumenische Aufgabe und ihre theologischen Probleme*, in: *Stockholm. Internationale sozial-kirchliche Zeitschrift*, 3. Jg., 1931, S. 33 – 39.

So sehen wir Titius einerseits als Mahner und Warner vor einem zu engen Verhältnis von Volk und Christentum und von Staat und Kirche. Andererseits war er es, der P. Althaus für den Königsberger Kirchentag als einen Hauptreferenten vorgeschlagen hatte und ihm so die Gelegenheit bot, vor einer qualifizierten kirchlichen Öffentlichkeit und per Presseberichterstattung darüber hinaus seine Volkstumstheologie auszubreiten. Über die Motive konnten wir nur Vermutungen anstellen. Titius selbst ist eindeutig nicht nationalistisch gesinnt, wohl aber national. Er hält an den Schöpfungsordnungen fest, wenn er auch in seiner Auffassung nicht erstarrt erscheint. Im DEKA wird er darum - trotz dessen ganz anderer politischer und theologischer Ausrichtung - geduldet und akzeptiert, hat in anderen kirchlichen Gremien und Ausschüssen des Kirchentages, der Ökumene oder des ESK deutlich Einfluss, vermutlich weil er eben national zuverlässig war und seine Akzentsetzungen in der Frage nach den Schöpfungsordnungen allenfalls Nuancen ausmachten.

6.4. Titius' Mitarbeit an der Abrüstungsfrage

Während Titius also die ökumenische Öffnung der deutschen Kirchen mit vorangetrieben hatte und auch gegen Kritik verteidigte und vor einer Identifizierung des Gotteswillens mit dem Staatswillen oder Staatsinteresse warnte, arbeitete er gleichzeitig an der Frage der Abrüstung mit und stellte sich auch hier gegen national - konservative Interessen.

Nachdem 1926 in Lausanne Prag als Tagungsort festgelegt worden war, setzte der deutsche Zweig des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen das Abrüstungsthema als Hauptverhandlungsgegenstand für die Tagung im Spätsommer 1928 durch.⁸⁷³ Das Thema wurde aus deutscher Sicht als besonders drängend angesehen, weil Deutschland durch den Versailler Vertrag zur Abrüstung gezwungen worden war und man sich nun wünschte, dass die anderen Länder nachziehen.

In den Jahren 1921 und 1922 hatte man auf verschiedenen politischen Konferenzen die Hoffnung gehegt, dass ein starker Völkerbund einst die nationale Sicherheit garantieren könne und internationale Streitigkeiten durch Schiedsgerichte und Vermittlungsverfahren gelöst werden könnten.⁸⁷⁴ Allerdings fristeten der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen und besonders der deutsche Zweig dieses Bundes in Deutschland ein Schattendasein. Stand man dieser Organisation wegen des großen britischen Einflusses schon immer skeptisch gegenüber, so

⁸⁷² A. Titius, Die kirchlich – ökumenische Aufgabe, S. 35.

⁸⁷³ R. Gäde, Kirche, Christen, Krieg und Frieden, S. 84.

⁸⁷⁴ H. Gründer, Walter Simons, S. 46.

war das Verhältnis zur offiziellen Kirche, zum DEKA und den Kirchenleitungen seit Siegmund-Schultzes scharfer Kritik an dem Auftreten der deutschen Vertreter auf der Stockholmer Tagung erneut abgekühlt. Eine Anfrage des DEKA an die Landeskirchen, ob Interesse an der Teilnahme an der Tagung des Weltbundes bestehe, hatte lediglich zwei Zusagen ergeben. Kapler entsandte daraufhin vier Vertreter des Kirchenbundes nach Prag.⁸⁷⁵

Vorbereitend hatte sich der deutsche Zweig des Weltbundes auf seiner Jahresversammlung vom 26.- 28.4.28 in Heidelberg mit diesem Thema beschäftigt.⁸⁷⁶ Titius legte dort seine Gedanken als Vortrag vor, der dann in den Zeitschriften „Die Eiche“ und „Das Evangelische Deutschland“ abgedruckt wurde.⁸⁷⁷ In diesem Vortrag stritt Titius gegen die seiner Anschauung nach friedensfeindliche Anschauung, nach der Krieg mit Naturnotwendigkeit angeblich immer wieder stattfindet. Keineswegs könnte die Theologie behaupten, dass die endgültige Überwindung des Krieges mit dem Kommen des Reiches Gottes gleichgesetzt werden könne. Titius widersprach auch der Behauptung, dass Krieg deswegen nicht auszurotten sei, weil die Sünde in der Natur des Menschen unausrottbar verwurzelt sei. Dagegen könne schon eine berechnende Selbstsucht einen Antrieb zur Überwindung des Krieges darstellen, da Krieg eine Störung des Wohles darstelle. Die Aufgabe der Kirche sah er im Wirken auf die Gesinnung unter Ausnutzung dieses „wohlverstandenen Eigeninteresses“ und unter Anknüpfung an den Fortschrittsgedanken.

Die Erfüllung der prophetischen Friedensverheißung versteht Titius nicht als Wirklichkeit in der Ewigkeit, sondern fasst sie durchaus als Verheißung in Raum und Zeit auf. Die Waffen niederzulegen, sei ein Gebot der Verheißung, wenn Zeichen erkennbar seien, dass die Erfüllung dieser Verheißung nahe gekommen sei. Solche Anzeichen meinte Titius in den damaligen Zeitumständen zu erkennen. Er hoffte auf die übernationalen Zusammenhänge, die in der Lage sein konnten, den Krieg als Möglichkeit der Konfliktlösung auszuschalten. Weil sich der Charakter des Krieges aber auch grundlegend gewandelt habe, sei er heute nicht mehr der Ort der Bewährung mannhafter Tugenden. Vielmehr gehe es um die Millionenheere und Maschinen, um die physikalische und chemische Technik, die gegeneinander eingesetzt würden. Darum zerstöre ein solcher Krieg in blindem Wüten unterschiedslos auch das Leben von Frauen, Kindern und Greisen und sei darum unüberbietbar an Sinnlosigkeit und Barbarei.

⁸⁷⁵ EZA 1 / A2 / 23, S. 323b.

⁸⁷⁶ Einen Bericht über den Verlauf der Verhandlungen in Prag und den Wortlaut von Titius' Vortrag konnte ich bisher nicht ausfindig machen. Es ist aber zu vermuten, dass Titius in Prag die Position vertreten hat, die er schon wenige Monate vorher in Heidelberg deutlich gemacht hatte.

⁸⁷⁷ A. Titius, Zur Abrüstungsfrage, in: Die Eiche, 16. Jg., Nr.3, 1928, S. 291-297. In einer Kurzfassung in: Das Evangelische Deutschland. Kirchliche Rundschau für das Gesamtgebiet des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes, 5.Jg., 1928, S. 157f.

Er knüpfte an seine Worte auf dem Kirchentag 1919 in Dresden an, wenn er sagt: „Bisher war es nach dem Krieg uns Deutschen auferlegt, waffenlos durch eine waffenstarrende Welt zu gehen. Gott will geben, daß wir in Bälde waffenlos durch eine entwaffnete, befriedete und uns befreundete Welt gehen können.“⁸⁷⁸

Beachten wir, dass Titius hier gegen alle damals verbreitete Logik eine innerweltliche Bedeutung der prophetischen, eschatologischen Friedensverheißung vertritt gegen das damalige Reich Gottes Verständnis und also nicht auf der Seite der deutschen Stockholmer steht. Wir finden ihn wieder in der Nähe von Positionen, die eher im linken, als im liberalen Spektrum zu finden waren. Bedenkt man weiter, wie sehr der Glaube an den Krieg als Gottes Mittel der Weltregierung noch verbreitet war, so wird die Sonderposition Titius' erst recht deutlich.

Auf der Prager Weltkonferenz vom 24. – 30. 8. 1928 vertrat Titius seine Position, wie er sie in seinem Heidelberger Vortrag dargelegt hatte. Rade griff Titius' Gedanken, dass die Kirche im Sinne des Friedens Bewusstsein zu bilden habe, in seinem Referat „Moralische Abrüstung – eine ernste Notwendigkeit“ auf. Die alte Beziehung und gedankliche Verwandtschaft mit Titius hatte sich in dieser wichtigen Frage also erhalten.

Graf von Bernstorff⁸⁷⁹, der deutsche Abrüstungsvertreter bei den Verhandlungen in Genf, gab dort einen Bericht über den Stand der Bemühungen.⁸⁸⁰ Als weiterer Redner trat Simons, der ESK-Präsident, auf der Tagung auf, der auch schon bei der vorbereitenden Tagung in Heidelberg vorgesehen war.⁸⁸¹

Die Prager Resolution enthielt vor allem den Aufruf an die Regierungen der Länder, die Versprechungen von 1919 endlich in die Tat umzusetzen. Weiter wurde ein internationales Schiedsgericht zur Klärung internationaler Streitigkeiten gefordert. Der Krieg wurde als Mittel der Politik abgelehnt. Man bekannte sich zum Rechtsgedanken in der internationalen Politik.⁸⁸²

⁸⁷⁸ A. Titius, Zur Abrüstungsfrage, in: Die Eiche, S. 297. Vgl.: R. Gäde, Kirche – Christen – Krieg und Frieden, S. 84.

⁸⁷⁹ Johann Heinrich Graf von Bernstorff (1862 -1939) war im diplomatischen Dienst in Konstantinopel, Belgrad, Sankt Petersburg, München und London. 1906 versuchte er von seinem Dienstsitz Kairo aus die Marokko-Krise zu entschärfen. Als deutscher Botschafter war er von 1908 bis 1917 in den USA. Hier versuchte er vor allem, die USA vom Kriegseintritt gegen Deutschland abzuhalten. Dabei unterstützte er die Friedenspolitik Wilsons und kämpfte gegen die deutschen Pläne des uneingeschränkten U-Boot-Krieges. In der OHL und beim Alldeutschen Verband machte er sich damit ernste Feinde, die seine Absetzung betrieben. Diese kam nach dem Kriegseintritt der USA 1917. Bernstorff wurde nach Konstantinopel als Botschafter entsandt. Von 1921 bis 1928 war er für die DDP im Reichstag, nachdem er den Posten des Außenministers abgelehnt und den aktiven Dienst als Diplomat quittiert hatte. Als Präsident der Deutschen Liga für den Völkerbund setzte er sich für den Beitritt Deutschlands zum Völkerbund ein. 1929 wurde er Präsident des Internationalen Verbands der nationalen Völkerbundsorganisationen. Er vertrat Deutschland in den Jahren 1925 und 1931 als Delegierter bei der „Abrüstungskonferenz für internationale Verständigung“. Vgl. [wikipedia.org/wiki/Johann_Heinrich_von_Bernstorff](https://de.wikipedia.org/wiki/Johann_Heinrich_von_Bernstorff).

⁸⁸⁰ R. Gäde, Kirche – Christen – Krieg und Frieden, S. 84f.

⁸⁸¹ H. Gründer, Walter Simons, S. 46ff.

⁸⁸² ebd., S. 48.

Der Fortsetzungsausschuss der Stockholmer Bewegung, der kurz darauf ebenfalls in Prag tagte, trat dieser Resolution bei. Nach Siegmund-Schultze hatte die Kirche auf der Prager Tagung zum ersten Mal ein deutliches Signal für die Abrüstung gegeben. Weiter habe sie die Siegerstaaten an ihre Versprechungen nach dem Ende des Weltkrieges erinnert.⁸⁸³ Die Resolution wirkte in der deutschen Öffentlichkeit nicht sehr stark, fand lediglich in der Presse eine gewisse Verbreitung.⁸⁸⁴

Nach der Prager Konferenz und den Tagungen des Fortsetzungsausschusses und des Exekutivkomitees bemühten sich Titius, Richter⁸⁸⁵, der in Stockholm im Konflikt mit der deutschen Delegation abgereist war, und Spiecker am 17.11.28 die Verstimmung zwischen dem DEKA und dem deutschen Zweig des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen zu bereinigen.⁸⁸⁶

Die drei informierten Kapler, dass Siegmund-Schultze das Schriftführeramt niederzulegen gedanke. Des Weiteren sollte er das Amt des Generalsekretärs des Weltbundes nur dann behalten, wenn sich der Zwist mit dem DEKA beenden lasse. Am 23.11.28 räumte Siegmund-Schultze Kapler gegenüber in einem Gespräch Fehler ein, wobei unklar bleibt, welche er meinte.

Auf der März-Sitzung des DEKA im folgenden Jahr wurde das Verhältnis des DEKA zum Weltbund noch einmal thematisiert.⁸⁸⁷ Schreiber berichtete, dass Siegmund-Schultze sein Schriftführeramt inzwischen niedergelegt habe und dass Spiecker in Kürze vom Vorsitz der deutschen Vereinigung zurücktreten werde.

Freiherr von Pechmann fasste die Vorbehalte, die er gegen den Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen und seinen deutschen Zweig hatte, noch einmal sehr deutlich und präzise zusammen. Sein Votum kann sicher als typisch für die vorherrschende national-konservative Grundhaltung in den deutschen Kirchen gelten. Pechmann lehnte jede Beteiligung an der Arbeit des Weltbundes ab. Auch eine Entsendung von Beobachtern ging ihm zu weit, an die Unterstützung von Resolutionen sei gar nicht zu denken. Für von Pechmann ist der Weltbund ein „Organ des Pazifismus... Dieser Pazifismus tue, als hätte Deutschland nichts Dringlicheres

⁸⁸³ R. Gäde, Kirche – Christen – Krieg und Frieden, S. 84.

⁸⁸⁴ H. Gründer, Walter Simons, S.49.

⁸⁸⁵ Julius Richter (1862 – 1940) studierte Theologie in Leipzig und Berlin, war von 1887 bis 1912 im Pfarrdienst. 1908 erhielt er den Theologischen Ehrendoktor von der Universität Berlin, 1912 einen zweiten von der Universität Edinburgh. Seine Habilitation erfolgte 1913 in Berlin, ab 1914 hatte er eine a.o. Professur, und ab 1920 eine ordentliche Professur für Missionswissenschaften in Berlin. Er leitete zahlreichen nationale oder internationale Missionsgesellschaften oder arbeitete an verantwortlicher Stelle mit. Als Teilnehmer aller wichtigen Missionskonferenzen zwischen 1910 und 1935 gehörte zu den bekanntesten ökumenischen Persönlichkeiten seiner Zeit. Seine Leistung bestand vor allem darin, die Missionsgeschichte zu erfassen. Vgl. BBKL, Bd. VIII, 1994, Sp. 251 – 252.

⁸⁸⁶ Zum Folgenden vgl.: EZA 1 / A 2 / 23, S. 323bff.

⁸⁸⁷ Zum Folgenden vgl.: EZA 1 / A 2 / 23, S. 323bff.

zu wünschen, als daß an diesem Zustand gar nichts geändert würde.“ Die Unterstützung des Weltbundes oder gar eine Mitarbeit würde zwei Irrtümer verstärken: zunächst den Irrtum, „der in dem ganzen Ideenzusammenhang der pazifistischen Bewegung begründet liege“, dann den Irrtum, „als könnte Deutschland jemals sich mit dem gegenwärtigen Zustand der Dinge (Versailles) abfinden.“

In der Diskussion sprach sich Kapler aber für eine lockere Fühlungnahme mit dem Weltbund und seiner deutschen Sektion aus und nahm die Abrüstungsresolution von Prag ausdrücklich in Schutz, indem er sie ethisch und politisch einwandfrei nannte. An dieser Bewertung der Resolution läßt sich ablesen, dass der Vorstoß, an dem Titius beteiligt war, zu einem gewissen Erfolg geführt hatte. Bedenkt man die Aufregung, die Titius' Sätze noch in Dresden erregt hatten, so wird der weite Weg, den der deutsche Protestantismus in Ansätzen zurückgelegt hatte, deutlich. Und Titius war es, der ihn entscheidend im Herzen der offiziellen deutschen Kirchenrepräsentation in Klarheit inauguriert und mit durchgesetzt hatte.

Die Tagung des Fortsetzungsausschusses der Stockholmer Bewegung im September 1929 in Eisenach sah sich mit einer Friedensresolution konfrontiert, die von Bell⁸⁸⁸, Monod und Simons verfasst worden war. Darin wurde Krieg als mit dem Geist Christi unvereinbar bezeichnet und eine Schiedsgerichtregelung der internationalen Konflikte verlangt. Die Kirchen wurden aufgefordert, die Bürger nicht zum Kriegsdienst zu ermuntern, wenn nicht die jeweilige Regierung vorher das Schiedsgerichtverfahren abgewartet habe. Weder im Fortsetzungsausschuss noch im Exekutivkomitee fand sich für diese Resolution eine Mehrheit. Sie scheiterte vor allem am Widerstand der Deutschen gegen jenen Abschnitt, der die Kirchen - aus deutscher Sicht - zum Aufruf zur Kriegsdienstverweigerung verpflichtete. Erst nach der Überweisung dieser Angelegenheit an den Weltbund und nach einigen inhaltlichen Veränderungen, die die Bedenken der deutschen Gruppe berücksichtigten, konnte die Resolution verabschiedet werden.⁸⁸⁹

Aus der Zeit eben dieser Vorgänge, nämlich aus dem Jahr 1929 stammt auch ein kleiner Artikel von Titius, der sich im Umfeld dieses Problemkomplexes ansiedelt. Zusammen mit O.

⁸⁸⁸ George Kennedy Allen Bell (1883 – 1958), einer der bedeutendsten ökumenischen Theologen der Anglikanischen Kirche Englands, war schon früh der Arbeit des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen verbunden und gehörte mit Söderblom zu den wichtigsten europäischen Vertretern der Bewegung für Praktisches Christen. Er war streng anti-nationalsozialistisch eingestellt und unterstützte die Bekennende Kirche, so gut es ging, versuchte Kontakt mit den Kirchenführern in Deutschland zu halten, die durch staatliche Maßnahmen aus ihren Positionen gedrängt wurden. Während des Krieges sprach er sich gegen die britischen und amerikanischen Bombenangriffe auf die großen deutschen Städte aus und nahm schon im Oktober 1945 an der ersten Sitzung des neugebildeten Rates der Evangelischen Kirche Deutschlands in Stuttgart als ökumenischer Vertreter teil, bei der die „Schulderklärung der evangelischen Christenheit Deutschlands“ formuliert und verabschiedet wurde. Vgl. BBKL, Bd. I, 1990, Sp. 469 – 472.

Dibelius, E. Stange, A. Deissmann, J. Herz, dem Engländer Sheppard⁸⁹⁰, dem Schweizer Hadorn⁸⁹¹ und dem Franzosen Monod nahm Titius zum Thema „Der politische Friede und die Weihnachtsbotschaft Stellung.“⁸⁹² Deissmann und Hadorn nahmen ausdrücklich auf die Tagung zum Thema Frieden und Abrüstung des Weltbundes in Prag im Jahr 1928 Bezug. Titius wollte in seinem Beitrag den Gehalt der Weihnachtsbotschaft nicht nur als innerlichen, geistigen beleuchten, sondern die soziale und politische Dimension herausstreichen. Die Entwicklung im Protestantismus habe es mit sich gebracht, dass „das Individuum sich ganz in die Sphäre der religiösen Innerlichkeit und des Seelenfriedens versenkt, während der äußere Mensch sich - ohne jede religiöse Beziehung dem Staat- und Kulturleben und ihren autonomen Tendenzen zur Verfügung stellt. Beides aber, jene Politik ohne Religion, diese religiöse Mystik ohne Politik, ist, im Weihnachtslichte betrachtet, unzulänglich.“⁸⁹³

Nicht Waffengewalt, allein Gottesherrschaft könne Friede auf Erden schaffen. Das bedeute: „Allgemeine Beugung unter ein ewiges und notwendiges Gesetz unseres Willens“ als Grundvoraussetzung. Mit ausdrücklichem Bezug auf das Weihnachtsevangelium, komme, so Titius, die Gottesherrschaft auf Erden durch Menschen, nämlich „durch Menschen göttlichen Wohlgefallens.“ Unter „Menschen des Wohlgefallens“ versteht Titius solche, „die einen göttlichen Ruf, einen Auftrag Gottes an die Menschheit in ihrer Seele spüren, nicht nur Friedenskundler, sondern Friedensträger, Friedensstifter.“ Die alte Weissagung habe deutlich einen politischen und sozialen Gehalt. Die geschichtlichen Voraussetzungen für eine Umsetzung der Friedensverheißung gründen sich ganz wesentlich auf die Person und den weltgeschichtlichen Beruf dessen, den das Weihnachtsfest feiere. Daneben gebe es weitere Voraussetzungen für einen ewigen Frieden der Völker, nämlich „die wirtschaftliche Zusammengehörigkeit und Solidarität der Menschheit, die politische Struktur der großen Nationen und vieles andere mehr.“ Daher habe die Weihnachtsbotschaft auch einen stark politischen, sozialen und kulturellen In-

⁸⁸⁹ Zu diesem Abschnitt vgl.: H. Gründer, Walter Simons, S. 49f.

⁸⁹⁰ Hugh Richard Lawrie (Dick) Sheppard (1880 – 1937) studierte an der Universität Cambridge. Er war ein ausgesprochen populärer Pastor, der seine Kirche mehr für die einfachen Menschen in die Verantwortung nehmen wollte. In 1924 wurde sein Gottesdienst als erster in der englischen Geschichte per Radio übertragen. Das machte ihn sehr populär. Er hatte 1928 gute Aussichten Erzbischof von Canterbury zu werden, aber immer wieder machte ihm Krankheiten zu schaffen, die mit Erschöpfungszuständen zu tun hatten. In den späten 20er Jahren wurde er immer mehr zum Pazifisten. 1936 gründete er die Peace Pledge Union. Kurz nach seiner Wahl zum Rektor der Universität Glasgow, bei der er sich u. a. gegen Winston Churchill durchsetzte, starb er. Vgl. www.universitystory.gla.ac.uk/biography und www.en.wikipedia.org/wiki/Hugh_richard_Lawrie-Sheppard.

⁸⁹¹ Wilhelm Hadorn (1869 – 1929) studierte in Basel, Bern und Greiswald Theologie, hatte Gemeindepfarrämter in Saanen, Köniz bei Bern und schließlich seit 1903 am Berner Münster. Seit 1900 war er Privatdozent in Bern, 1912 a. o. Professor, 1922 ordentlicher Professor für Neues Testament und Kirchengeschichte. Vgl. BBKL Bd. II, 1990, Sp. 423.

⁸⁹² Dibelius, Stange, Titius u. a., Der politische Friede und die Weihnachtsbotschaft, in: Die Hilfe, 35. Jg., 1929, S. 588 – 595. Zu Dibelius vgl. auch: W. Kahle, Otto Dibelius, in W.-D. Hauschild, Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert, Gütersloh 1998, S. 126.

⁸⁹³ A. Titius, Der politische Friede, S. 591.

halt. Das Weihnachtsevangelium werde sich kaum in seinem idealen Sinn voll erfüllen, solange die Menschheit bleibe, wie sie sei. Das schließe aber nicht aus, dass die Verwirklichung des Friedens auf Erden „ein heiliges Ideal auch der christlichen Religion bleibt“. Nach Titius werden aber alle Bemühungen zur Verwirklichung dieses Ideals scheitern, „wenn nicht alle, die von dem tiefen Ernst unserer Zeit erfasst sind und den Ruf Gottes hören, unbeirrt durch alle Mißdeutungen und persönliche Kränkung zu Trägern der echten Friedensidee, der Versöhnung der Völker und der Stände werden!“⁸⁹⁴

Dass Titius mit der Forderung, unbeirrt von Missdeutungen und persönlichen Kränkungen zu Trägern der echten Friedensidee zu werden, keineswegs die öffentliche Meinung über die pazifistischen Bestrebungen dramatisiert, zeigt eine Bemerkung von H. Sasse im Kirchlichen Jahrbuch über den Beschluss der Tagung des Weltbundes in Cambridge, einen Friedenssonntag auf den 2. Advent zu legen. Sasse berichtet, dass sich Siegmund-Schultze für diesen Gedanken stark einsetze. Er kritisierte die Art dieses Engagements und warf Siegmund-Schultze vor, dass er sich offenbar nicht vorstellen könne, „daß es deutsche Pfarrer gibt, die eine derartige Feier schon aus dem Grunde nicht begehen, weil sie sonst in die für einen evangelischen Theologen außerordentlich peinliche Lage kommen könnten, dafür von der „Eiche“ oder von der „Christlichen Welt“ gelobt zu werden.“⁸⁹⁵

6.5. Titius' Beiträge zu den sozialen Fragen und seine Mitarbeit im Evangelisch-sozialen Kongress nach der Stockholmer Konferenz

Dass Kirche und Christentum im Blick auf die wirtschaftliche Entwicklung mit ihren Turbulenzen im nationalen wie im internationalen Maßstab eine wichtige Rolle zu spielen habe, betonte Titius im Jahr nach der Stockholmer Konferenz bei zwei Gelegenheiten. Er unterstrich damit seine Auffassung, dass es keinen weltlichen Bereich gebe, der nur eigenen Regeln und Gesetzen unterliege, sondern dass alle Lebensbereiche sich von der christlichen Ethik als letztem Maßstab messen lassen müssen.

In einem Diskussionsbeitrag auf dem 33. Evangelisch-sozialen Kongress in Saarbrücken im Jahr 1926, lehnte Titius die Forderung der ‚Wirtschaftsliberalen‘ ab, den wirtschaftlichen Prozess seiner Eigengesetzlichkeit zu überlassen. Titius dagegen plädierte für Eingriffe in den Wirtschaftsprozess, wenn die Wirtschaft nicht Hand in Hand arbeite, wie das nach seinem Urteil gegenwärtig der Fall sei. Offen aber sei zunächst, welche sittliche Idee auf den Wirt-

⁸⁹⁴ ebd., alle Zitate S. 591 u. 592.

schaftsprozess Einfluss nehmen sollte. Sowohl die Stellung des Menschen in der Schöpfung, die ihm einen haushalterischen Umgang mit der Natur abverlange, als auch die Ethik der Bergpredigt rechtfertigten die Wirtschaftlichkeit als ethische Forderung. Daher lehnte Titius die Anschauung, wonach wirtschaftliches Verhalten und ethisches Verhalten einander grundsätzlich widersprechen, als unbegründet ab. Titius wies darauf hin, dass die Liebe, „die das Evangelium kennt,..., eine überaus nüchterne Liebe (ist).“ Sie ist „keine Liebe der Gleichmacherei, sondern eine Liebe, die die Unterschiede der Natur, die gottgegebenen Unterschiede, kennt und anerkennt.“ Darum hätten die evangelischen Christen Freiheit, Forderungen zu erheben und vor allem den Gruppeninteressen, aus denen das wirtschaftliche Leben überwiegend bestehe, die große Liebe entgegenzusetzen.⁸⁹⁶

Im internationalen Maßstab ging Titius der Frage nach der Eigengesetzlichkeit der Volkswirtschaften und dem Recht und den Möglichkeiten steuernder Eingriffe in einem Beitrag für „Die Eiche“ nach. In dem Problem der Arbeitszeit, in der Frage der Tarifpolitik und in der Frage der Kartellbildungen könne es nach Titius nur noch Lösungen auf internationaler Ebene geben. Denn hier sah Titius die Interessen eines Volkes gegen die eines anderen, die Interessen einer Volkswirtschaft gegen die einer anderen stehen. Um diese schwierigen Probleme zu lösen, brauche man nach Titius Überzeugung viele Menschen guten Willens, um übernationale Lösungen zu erzielen. Dies wäre aber nur auf der Basis gemeinsamer religiöser Überzeugung möglich. Nur wenn es gelänge, auf christlicher Basis Vertrauen zu schaffen und dadurch Verständigung, sah Titius eine Chance für Frieden und Wohlfahrt und eine Zukunft für die Welt.

Titius erinnerte an die Arbeit des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen als Modell für diese notwendigen Aufgaben. Nur ewige Mächte und notwendige Ordnung könne nach Titius' Überzeugung den inneren Gehorsam hervorbringen, der den Christen als Glied der Gemeinschaft für die gemeinsame Wohlfahrt eintreten lasse. Denn in dem Zusammenschluss der Christen in der Liebe zum Volk Gottes sah Titius die entscheidende soziale Kraft des Evangeliums.

Titius betonte aber auch, dass die eigentliche Aufgabe des Christentums die Erlösung der Seelen sei. Die soziale Erneuerung könnte nur dann als Aufgabe des Christentums aufgefasst werden, insofern sie in der eigentlichen Aufgabe enthalten sei. Wenn es um Erneuerung der Menschheit gehe, so müsste betont werden, dass das Christentum zunächst auf die Erneuerung Einzelner abziele, erst dann auf die Gemeinschaft. Titius nahm diesen Beitrag zum An-

⁸⁹⁵ H. Sasse (Hrsg.), Kirchliches Jahrbuch 1932, S. 541.

⁸⁹⁶ Verhandlungen des 33. Evangelisch-Sozialen Kongresses vom 25. - 27. Mai 1926 in Saarbrücken, Göttingen 1926, Zitate S. 70.

lass, das Verhältnis der Kirche zu den verschiedenen Gesellschafts- und Wirtschaftssystemen zu würdigen. Denn bei der Erneuerung der Menschheit gehe es nicht allein um wirtschaftliche Fragen, sondern viel grundsätzlicher um die Stellung zum kapitalistischen und sozialistischen Gesellschaftssystem. Die Bibel verhalte sich aber zu möglichen Gesellschaftssystemen neutral. Insofern stellte Titius fest, dass die Kirche ohne göttlichen Auftrag rede, wenn sie bis vor kurzem so getan habe, als seien Christentum und sozialistisches System unvereinbar.⁸⁹⁷ Dies ist ein durchaus neuer Akzent, wenn man an die Wendung des National-sozialen Vereins denkt, der eben nicht sozialdemokratisch ausgerichtet war. Titius scheint die Bejahung des Sozialismus inzwischen gelernt zu haben. Von hier aus wird auch verständlicher, warum Titius Wunsch als Mitarbeiter des Internationalen sozialwissenschaftlichen Instituts vorschlägt. Aber auch in seiner Universitätsarbeit läßt sich Titius' Engagement für die sozialen Herausforderungen seiner Zeit ablesen. So wurde Titius zusammen mit Mahling als Fakultätsangehöriger Mitglied des Kuratoriums des „Instituts für Sozialethik und Wissenschaft der Inneren Mission“.⁸⁹⁸ Über seine Wirkung hier ist nichts bekannt. Aber es zeigt sich, dass Titius auch gegen Ende der zwanziger Jahre noch stark an den sozialen Fragen interessiert war. So leitete er auf dem 35. Evangelisch-sozialen Kongress vom 29.-31. Mai 1928 in Dresden eine Sonderkonferenz, in der über das Thema „Student und Arbeiter“ eine lebhafte und interessante Aussprache stattfand⁸⁹⁹.

Ein Jahr später befasste sich Titius auf dem 36. Evangelisch-Sozialen-Kongreß in Frankfurt a. M. mit der reformatorischen Berufsauffassung. Titius referierte über die Berufsethik des Arbeitgebers. Wesentlicher Bestandteil reformatorischen Berufsverständnisses ist nach Titius der Glaube, dass Gott jeden einzelnen an seinen Platz im Wirtschaftsleben stelle und dass die treue Ausfüllung dieses Berufes Dienst an Gott darstelle. Wenn eine Gemeinschaft von einem solchen Glauben erfasst sei, so sei sie als tragender Grund der Kulturentwicklung besonders geeignet, da sie im Vertrauen auf das gemeinsame Ideal zu gegenseitiger Anerkennung und Kritik fähig sei. Die einzelnen Maximen für das Wirtschaftsleben ergäben sich einerseits aus dem Wesen des Menschen, andererseits aus der betriebenen Sache. Da im christlichen Ver-

⁸⁹⁷ A. Titius, Die soziale Erneuerung der Menschheit als Aufgabe des Christentums, in: Die Eiche, 14. Jg., 1926, H. 3, S.260ff.

⁸⁹⁸ Dieses Institut wurde im Jahr 1927 an der Berliner Universität gegründet. Es geht auf eine Anregung von Steinweg zurück. Seeberg setzte sich für diesen Gedanken stark ein und konnte die Einwilligung des preußischen Ministers für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung erreichen. Finanziell wurde das Institut vom Central- Ausschuß für Innere Mission getragen und der Abteilung Systematische Theologie des Theologischen Seminars zugeordnet. Studenten aller Fakultäten sollten dort in die Probleme der Inneren Mission und der Sozialethik eingeführt werden. Der erste Direktor des Instituts war Seeberg, der dem Institut damit auch inhaltlich den Stempel aufdrückte. (M. Gerhardt, Ein Jahrhundert innere Mission. Die Geschichte des Central-Ausschusses für die Innere Mission der Deutschen Evangelischen Kirche, Gütersloh 1948, S. 315, 2. Teil: Hüter und Mehrer des Erbes.)

ständnis die ganze Wirklichkeit Ausdruck des Willens Gottes sei, gelten in der Wirtschaft strenge Sachlichkeit, Sachverstand und Orientierung der Wirtschaftsführung an der Rentabilität als grundlegend. Es bestehe allerdings die Gefahr, dass sich diese Vorgaben verselbständigten. Als negative Folgen beschrieb er weiter, dass die Kluft zwischen arm und reich größer werde, dass die Eigendynamik der Wirtschaftsprozesse den Einzelnen zum Spielball ungeistiger Notwendigkeiten macht. Der vollständigen Unterordnung des Arbeitnehmers unter den Produktionsprozess aus Gründen der Rentabilität setzte Titius eine Grenze in den Notwendigkeiten und inneren Bedingungen des Mittels „Arbeitskraft“. Darum müsse der Arbeitgeber auch die „Seelenregungen“ des Arbeitnehmers beachten, denn so entspreche es der göttlichen Ordnung und der Forderung nach Anteilnahme am Leben der Brüder⁹⁰⁰. Dieses mache sich sogar bezahlt, sei aber keine Forderung, die sich aus den Wirtschaftsabläufen ergebe, sondern sei Ausfluss ewiger Gesetze, denen auch das Wirtschaftsleben unterliege. Aus dieser Unterordnung des Wirtschaftslebens ergebe sich auch, dass die Wirtschaft nicht aus sich heraus den Menschen zur Vollendung der Persönlichkeit führen könne. Das Wirtschaftsleben könne keine letzten Ziele setzen. Das Evangelium ordne die irdische Berufung des Menschen in dessen Berufung zu ewigen Zielen ein, so dass Berufstreue als Gottesdienst aufgefasst werden könne.

Der zerstörerischen und das soziale Leben gefährdenden Dynamik der Wirtschaftsprozesse hatte sich Titius noch einmal auf Tagung der Berlin-Brandenburger Evangelisch-sozialen Vereinigung in Wittenberge am 13. und 14. Oktober 1928 gewidmet. Die Landesgruppe des Evangelisch-sozialen Kongresses hatte sich die Aufgabe gestellt, die Auswirkungen der modernen Arbeitswelt auf die Religion, auf die gesellschaftliche und soziale Stellung der Frau und auf die Familie auf einem öffentlichen Volksabend zu beleuchten.⁹⁰¹

Titius trug unter dem Titel „Die Familie in der Welt der modernen Arbeit“ vor, dass die modernen Arbeitsweisen das Familienleben vielfach schädigten oder unmöglich machten. Andererseits brauche die moderne Arbeit die Familie und werde durch sie gefördert. Titius war der Überzeugung, dass sich die Familie trotz dieses Umbildungsprozesses behaupten werde. Von der Frau erwartete Titius, dass sie trotz der gegenwärtigen Wohnungsnot aus der Wohnung ein Heim mache und trotz der Unruhe des modernen Lebens stille Stunden zu bereiten wisse.

Am folgenden Sonntag stand die Hauptversammlung nach Auskunft der Zeitschrift Evangelisch-sozial unter dem Thema „Die Lage der Landwirtschaft.“ Weitere Einzelheiten erfahren

⁸⁹⁹ Evangelisch-sozial. Vierteljahrsschrift für die sozial-kirchliche Arbeit, 33. Folge der Mitteilungen des Evangelisch-sozialen Kongresses, H. 3, Göttingen 1928, S. 134.f

⁹⁰⁰ Verhandlungen des 36. Evangelisch-Sozialen Kongresses in Frankfurt a. M., Göttingen 1929, S. 39 u. 41.

⁹⁰¹ Evangelisch-sozial. Vierteljahrsschrift für die sozial-kirchliche Arbeit, 33. Folge der Mitteilungen des Evangelisch-sozialen Kongresses, H. 4, Göttingen 1928, S. 195.

wir nicht. Nach Ausführungen über das Wesen und die Aufgaben des Evangelisch-sozialen Kongresses stellte Titius den Satz, dass das Erlöser-Evangelium ein soziales Evangelium sei, in den Mittelpunkt der Begrüßungsansprache. Dem Thema Ehe widmete sich Titius dann noch mal im Mai 1931. Zahlreiche Stellungnahmen aus dem Bereich der Kirche zu Ehefragen waren für Titius Anlass, sich in einem kurzen Beitrag in der Zeitschrift „Das Evangelische Deutschland“ mit der „Ehenot im kirchlichen Urteil“ zu befassen.⁹⁰²

Der von Natur und sozialer Ordnung oder Sitte gesetzte Zweck der Ehe sei das Kind bzw. die Familie. Der Rückgang der Geburtenzahlen in allen Familien zeige, dass dieser eigentliche Sinn und Zweck immer öfter verfehlt werde. Dass neben kulturellen, rechtlichen und wirtschaftlichen Gesichtspunkten auch religiöse Gesichtspunkte bei der Beurteilung der neuen Situation herangezogen werden müssten, verstehe sich nach Titius aus zwei Gründen. Zum einen habe die Kirche unbestrittene Verdienste in der Vertiefung der Eheordnung. Zum anderen hänge ihr Bestand von einer gesunden Gestaltung der Eheordnung ab. In den kirchlichen Stellungnahmen zeige sich in den angelsächsischen Positionen eine größere Aufgeschlossenheit gegenüber der Rationalisierung der Ehe. Dies hänge mit der dort früher einsetzenden Industrialisierung und Herausbildung einer städtisch-industriell geprägten Bevölkerung zusammen. Demgegenüber begegne sich die römisch-katholische naturrechtliche Auffassung der Ehe mit der des deutschen Protestantismus in der Forderung der Unantastbarkeit der Naturgrundlage der Ehe. Titius lobte an der Enzyklika „Casti Connubii“ die hohe Auffassung von der Heiligkeit der Ehe und die Empfehlung der „Enthaltung“ im ehelichen Leben. Die Verurteilung des Gebrauchs von antikonzeptionellen Mitteln werde in der Enzyklika als Sünde bezeichnet. Wer solche Mittel anwende, bedürfe der Sühne im Bußsakrament. Verurteilt werde nicht der innerliche Verzicht auf das Kind, auch nicht die Vermeidung des Kindes mit natürlichen Mitteln, sondern der eheliche Akt, sofern durch menschliche Willkür die Kraft zur Weckung neuen Lebens verhindert werde. Diese Begründung findet Titius „wenig überzeugend.“ Auch die deutschen evangelischen Kirchen haben nach Titius zu Recht „gegen die Unnatur der Überhand nehmenden Praxis des Ehelebens mit allem Ernste“ Stellung bezogen. Allerdings könne es den deutschen evangelischen Kirchen nicht in den Sinn kommen, an der Freiheit des einzelnen Gewissens zu rütteln. Die protestantische Kirche sehe im Gewissen des Einzelnen eben nicht die „falsche Autonomie der menschlichen Vernunft“, wie die Enzyklika, sondern die „notwendige Voraussetzung der Gebundenheit in Gott.“ Allerdings müsse durch eine nachdrückliche Förderung der christlichen Erziehung sichergestellt werden, dass diese Gebundenheit auch wirklich bestehe. Unter dieser Voraussetzung müsse es bei der Freiheit

⁹⁰² A. Titius, Die Ehenot im kirchlichen Urteil, in: Das Evangelische Deutschland. Kirchliche Rundschau für das

bleiben, so dass jeder nach seiner Einsicht in Verantwortung gegen Gott und gegen den anderen entscheiden könne. „Wer wirklich nach Grundsätzen handelt, der wird selbst dann richtig und gut handeln, wenn er objektiv irren sollte.“⁹⁰³

6.6. Weitere wissenschaftliche Beiträge

Im November 1927 hatte Titius die traurige Pflicht, eine Gedächtnisrede über seinen Lehrer Julius Kaftan zu halten, der im Jahr 1926 verstorben war.⁹⁰⁴ Dabei stellte Titius Kaftans religionsphilosophisches Denken in den Mittelpunkt. Für Kaftans Entwurf sei vor allem der Glaube der Reformation, die empirische Wissenschaft, Kants innere Begrenzung des Erkennens sowie der Primat der praktischen Vernunft wesentlich.⁹⁰⁵

Zwei Jahre später legte Titius einen Aufsatz zur ungewöhnlichen Frage „Gibt es einen religiösen Instinkt?“ vor.⁹⁰⁶ Nach einer Würdigung der Verdienste Wobbermins um die Religionspsychologie und einer Klärung des Begriffs Instinkt stellte Titius die Frage, „ob die in dem Begriff Instinkt zusammengefaßten Merkmale psychischen Geschehens zum Teil oder wohl gar in ihrer Gesamtheit auch an religiösen Vorgängen nachweisbar sind.“

Titius zeigte, dass die allgemeine Verbreitung der Religion, ihre auffallende Einförmigkeit und Primitivität auf eine instinktmäßige Grundlage hinweisen könnten. Auch der Einwand, dass Instinkte im allgemeinen auf organische Zwecke gerichtet seien, akzeptierte Titius nicht als Argument gegen die instinktmäßige Grundlage des Religiösen, denn es gebe z. B. auch den Spieltrieb und soziale Instinkte, also Triebe, die eben nicht primär organisch ausgerichtet seien. Außerdem habe Religion den Menschen als leiblich-geistiges Wesen im Blick. Für Titius lagen die triebmäßigen Grundlagen der Religion so deutlich vor Augen, dass er den Menschen mit Sabatier als „unheilbar religiös“ bezeichnen konnte. Insofern betonte Titius, dass bei der religiösen Gedankenbildung die „instinktive religiöse Triebgrundlage“ nicht ungestraft

Gesamtgebiet des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes, 8. Jg., 1931, S. 161f.

⁹⁰³ A. Titius, Die Ehenot, alle Zit. S. 162.

⁹⁰⁴ A. Titius, Julius Kaftan, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, N.F. 8, Tübingen 1927, H. 1, S. 1-20. Titius hatte gemeinsam mit Friedrich Niebergall und Georg Wobbermin auch die Festschrift zum 70. Geburtstag von Julius Kaftan herausgegeben. Arthur Titius, Friedrich Niebergall, Georg Wobbermin, (Hg.): Festgabe für D. Dr. Julius Kaftan, zu seinem 70. Geburtstag, 30. September 1918, dargebracht von Schülern und Kollegen. Mit einem Bilde, Tübingen 1920. Vgl. dazu. Matthias Wolfes, Protestantische Theologie, Matthias Wolfes, Protestantische Theologie und moderne Welt. Studien zur Geschichte der liberalen Theologie nach 1918, Berlin, New York, S. S. 301.

⁹⁰⁵ A. Titius, Julius Kaftan., S. 19.

⁹⁰⁶ A. Titius, Gibt es religiösen Instinkt?, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, N.F. 10, Göttingen 1929, H. 5, S. 369 – 379.

übersehen werden könne.⁹⁰⁷ Ungewöhnlich und interessant ist, wie Titius hier Theologie und Religion mit dem allgemeinen Geistesleben und der Naturwissenschaft in Verbindung bringt. Wiederum zwei Jahre später setzte sich Titius mit F. Kattenbuschs konfessionskundlichen Arbeiten auseinander.⁹⁰⁸ Titius kritisierte Kattenbuschs Einführung des Entwicklungsbegriffs als leitendes Prinzip der Darstellung der Konfessionen. Dadurch werde ein verborgener Maßstab an die großen christlichen Konfessionen angelegt, der automatisch den Protestantismus als jüngste Stufe der Entwicklung gleichzeitig zur höchsten Stufe mache. Außerdem könne der von Kattenbusch⁹⁰⁹ verwendete Begriff von Entwicklung die Gefahr heraufbeschwören, dass das Prinzip der Kontinuität übersteigert werde. Titius fragte, ob nicht das Neue des Protestantismus analog zu einer Mutation verstanden werden müsse. Für Titius war es fragwürdig, allen Abfall durch heidenchristliches Unverständnis ausgelöst zusehen, während aller weiterer Fortschritt auf das wahre Evangelium, zustrebe. Zudem gebe es wichtige äußere Einflüsse auf die Entwicklung und Entstehung von Konfession, so dass sie keineswegs lediglich aus ihrer inneren Entwicklung heraus zu verstehen seien.

Auch die inhaltliche Füllung seiner Darstellung der Konfessionen gerate Kattenbusch nach Titius Urteil nicht. Kattenbusch konzentriere sich auf die Begriffe Gott und Heil, die Titius als zu theoretisch und lebensfremd für eine Darstellung der Konfessionen ablehnte. Titius schlug stattdessen die Orientierung an der glaubenden Gemeinde, in der sich Gott offenbare, vor. Dies sei der Ort, an dem die Wirkung und Ausbreitung einer Konfession, aber auch ihre Beeinflussung durch die umgebende Kultur am deutlichsten abzulesen sei. Titius ist vor allem wichtig, „die Konfessionen als Momente im Idealzustand der *una sancta* zu nehmen und nicht nur ihre distanzierende Kräfte, sondern ebenso die entgegengesetzten, auf Einheit des Geistes gerichteten zur Darstellung zu bringen.“ Darum hat Konfession für Titius nur dann ein Existenzrecht, „sofern sie sich auf dem Wege und als Mittel der *una sancta* weiß.“⁹¹⁰

⁹⁰⁷ A. Titius, Gibt es religiösen Instinkt?, Zitate S. 372, 378 u. 379.

⁹⁰⁸ A. Titius, Konfession und Konfessionskunde, Zeitschrift für Theologie und Kirche, N.F. 12, Tübingen 1931, H. 4/5, S. 330 – 340.

⁹⁰⁹ Ferdinand Kattenbusch (1852 – 1935) studierte von 1869 bis 1872 in Bonn, Berlin und Halle, verstand sich als Schüler Ritschls, wurde nach 1872 Repetent in Göttingen und dort Privatdozent für systematische Theologie. 1878 wechselte er nach Gießen, 1904 nach Göttingen und 1906 nach Berlin. Seine Emeritierung war 1922. Er versuchte Luthers theologisches Erbe mit den Grundideen A. Ritschls zu verbinden. Vgl. BBKL III, 1992, Sp. 1239 – 1241.

6.7. Zusammenfassung

Titius' Eintreten für ein verstärktes Engagement der deutschen Kirchen in der beginnenden Ökumene kann als seine Konsequenz aus den Ursachen und Folgen des Weltkrieges verstanden werden.

So erwähnte Titius in seinem Nachruf auf Erzbischof Söderblom ausdrücklich den Gedanken der Völkerversöhnung als den inneren Antrieb für dessen Gedanken einer ökumenischen Konferenz der christlichen Kirchen mit dem Ziel, die Kirchen zumindest auf dem Gebiet der sittlichen und sozialen Fragen einander näher zu bringen.⁹¹¹ Titius arbeitete darum in der ökumenischen Bewegung von Anfang an mit, weil er wusste, dass die Schwierigkeiten und Spannungen zwischen den Völkern und Volkswirtschaften nur auf einer Basis des Vertrauens, die am besten auf gemeinsamen religiösen Überzeugungen beruhten, ausgeglichen werden könnten. Söderbloms Vorstoß und Titius mutige Stellungnahme für Versöhnung und ökumenische Öffnung stand in einem scharfen Kontrast zur Geisteslage des überwiegend Teiles der Männer, die in Kirche und Gesellschaft Verantwortung trugen.

Es war Titius, der im gleichen Jahr 1919 in aller Öffentlichkeit den Gedanken der Völkerversöhnung und das Instrument dieser Völkerversöhnung, den Völkerbund, als die entscheidende Option der protestantischen Kirchen in Deutschland hinstellte. Er hat dafür nicht nur auf dem Kirchentag in Dresden die heftige Ablehnung der deutsch-nationalen Kreise spüren müssen. Seiner Auffassung nach schuldete die protestantische Christenheit der Menschheit ein Eintreten für Völkerversöhnung und Weltfrieden und die Unterstützung aller Aktivitäten, die diese Ziele verfolgten, um die Mitschuld am Weltkrieg zu sühnen.⁹¹²

Dabei ging es Titius auch um die Rückgewinnung des Vertrauens, das im 19. Jahrhundert verspielt wurde, indem die Kirchen zeigten, dass die Substanz ihrer Botschaft auch in den aktuellen politischen und wirtschaftlichen Prozessen und Schwierigkeiten eine hilfreiche und klärende Botschaft sei. Konsequenter war darum auch sein Engagement in der Friedens- und Abrüstungsfrage, die er als entscheidende Fragen der Nachkriegszeit schon in seiner Dresdener Kirchentagsrede herausgestellt hatte.

Folgerichtig setzte sich Titius darum unermüdlich für das sozialwissenschaftliche Institut ein, wohl auch in der Hoffnung, dass dieses Institut wichtige Impulse aus der ihm vertrauten Arbeit des Evangelisch-sozialen Kongresses aufnehmen könnte und verbunden mit sozialen und theologischen Gedanken anderer Traditionen nun im Weltmaßstab fruchtbar machen könnte.

⁹¹⁰ A. Titius, *Konfession und Konfessionskunde*, S. 334 u.340.

⁹¹¹ A. Titius, *Erzbischof D. Söderblom*, S. 244. Söderblom vertrat diesen Gedanken in seinem Aufsatz "Evangelische Katholizität" aus dem Jahr 1919.

Dass Titius' Interesse stärker der Sache des Instituts galt, als einer angemessenen Repräsentation deutscher Theologie, dass seine Zielgruppe eher die waren, die in dem Wirtschaftssystem die Schwachen und Ausgebeuteten darstellten, zeigt sein Eintreten für G. Wunsch als ständigen, deutschen Mitarbeiter des Instituts.⁹¹³

Zugleich war sein Engagement für das Institut Ausdruck der Überzeugung - die er wiederum mit Söderblom teilte - dass die praktische Arbeit einen wesentlichen Impuls für eine Zusammenarbeit unterschiedlicher theologischer Auffassungen bedeute. Für Titius war diese Auffassung schon seit seinem Wirken im Evangelisch-Sozialen Kongress wichtig und zog sich - wie wir sehen werden - bis zu seinen vergeblichen Versuchen, im Jahr 1934 zwischen den Parteien des Kirchenkampfes zu vermitteln, durch.

Welche Rolle dieses Institut für den Fortgang und schließlich die Konsolidierung der ökumenischen Bewegung überhaupt spielte, ist kaum abzuwägen. Nach dem Urteil von Zeitgenossen ist das Institut ein ganz wesentlicher Faktor für den Fortgang der Stockholmer Bewegung und Titius war wesentlich daran beteiligt, dieses Institut in der ökumenischen Bewegung und gegen die Widerstände in den deutschen Kirchen durchzusetzen.

In der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre widmete sich Titius wiederholt in Aufsätzen dem Thema, das er durch seine praktische Mitarbeit im Evangelisch-sozialen Kongress, in der Stockholmer Bewegung und in der Friedens- und Abrüstungsfrage vorantrieb, nämlich der Frage, ob es die Theologie hinnehmen könne, Bereiche des Lebens zu konstatieren, die angeblich allein ihren eigenen Gesetzen zu folgen haben. Natürlich verneinte Titius diese Frage sowohl für den Bereich der Politik, z. B. in der Frage nach der angeblichen Eigengesetzlichkeit des Krieges wie in der Wirtschaft, die angeblich rein wirtschaftlichen Gesetzen zu folgen habe.

Ähnlich wie bei der Diskussion über die Verfassungsreform der evangelischen Kirchen nach dem Zusammenbruch des Summepiskopats trat Titius auf der ökumenischen Versammlung für Glaube und Kirchenverfassung in Lausanne dafür ein, die historisch gewachsenen Bekenntnisse der einzelnen Kirchen unbedingt zu bewahren und sie nicht dem Willen zur Einheit zu opfern.⁹¹⁴ Titius lehnte auch das Bestreben ab, zu einer einheitlichen Lehre vorzustoßen. Andererseits sollte die Einheit mehr sein, als eine Einheit im Geiste. Sie sollte sichtbar sein, darum strebte Titius „ein gemeinsames Hören des Wortes Gottes“⁹¹⁵ an. Die Taufe auf Christus in die „una sancta“ war für Titius das Entscheidende und Entsprechendes gelte vom

⁹¹² A. Titius, Zusammenschluß der deutschen evangelischen Landeskirchen, S. 217.

⁹¹³ Vgl. EZA 1 / A2 / 23, S. 257bff. u. EZA 1 / A2 / 23, S. 277b.

⁹¹⁴ H. Sasse, Die Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung, S. 295. Vgl. auch R. Frieling, Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, S. 113.

⁹¹⁵ R. Frieling, Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, S. 276.

Abendmahl. Auch Söderblom sah im lutherischen Abendmahlsverständnis die Potenz für eine Annäherung der unterschiedlichen Kirchen. Titius griff auch an einer anderen entscheidenden Stelle auf die lutherische Lehre vom Abendmahl zurück, um eine Verständigung zwischen säkularer Geschichte und religiöser Idee herbeizuführen. Für die Ökumene bedeute der Gedanke, dass allein Gottes Wort in die „una sancta“ mit Christus führe⁹¹⁶, dass man der Erfahrung vertrauen müsse, aus den Zeugnissen anderer Kirchen und Konfessionen Gottes heiliges Wort herauszuhören.⁹¹⁷ In diesem gemeinsamen Hören sah Titius die Einheit der ökumenischen Bewegung gegeben.

Gegen Ende der zwanziger Jahre wurde ein anderes Thema von Titius immer öfter behandelt: Als Kehrseite der Frage nach dem Weg zur wahren Ökumene stellte sich die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Kirche zu Staat und Volk. Titius verteidigte die Öffnung der deutschen Kirchen zur Ökumene hin und mahnte wiederholt, das Christentum nicht an die Schranken der Nation zu binden.

Der auffallende durchgängige Punkt in fast all diesen Themen und Aktivitäten ist der, dass Titius ständig nach links in das liberale bzw. das linke Spektrum um entscheidende Akzente abweicht. So sieht er das Reich Gottes nicht nur innerlich, er ist für die Republik und begrüßt ihre Verfassung, er treibt die Planungen für das sozial-wissenschaftliche Institut energisch voran, er engagiert sich früh und klar für die Ökumene, er setzt sich deutlich für Frieden und Abrüstung, für Völkerversöhnung und Völkerbund ein, ist gegen den Patriarchalismus und Nationalismus, und denkt doch national oder patriotisch, liegt aber in Fragen der Familie, Verhütung, Sittlichkeit, Stand ganz auf konservativer Linie.

Vielleicht ist es dieses konservative Denken in diesen Fragen, das ihm eine so starke Stellung in den kirchenleitenden Gremien, in der Stockholmer Delegation, auf den Kirchentagen und im ESK gaben. Vielleicht war diese konservative Übereinstimmung in der Frage der Schöpfungsordnungen die Basis, die ihm andererseits den Spielraum seiner Abweichungen in den anderen Fragen beließ. Rade wurde mit sehr ähnlicher Position dagegen zu einem Außenseiter, der zwar respektiert wurde, aber nie die Spur einer Chance hatte, wie Titius im Zentrum der kirchlichen Repräsentation zu sitzen.

Schließlich muss man feststellen, dass Titius an allen entscheidenden Punkten der Weimarer Kirchengeschichte engagiert und effektiv beteiligt war, thematisch oder in den Gremien, die Weichenstellungen vorbereiteten oder durchführten. Er hat dabei stets Wege gefunden, seine eigenen Akzente zu setzen.

⁹¹⁶ A. Titius, Die kirchlich-ökumenische Aufgabe, S. 38

⁹¹⁷ Vgl. dazu auch: R. Frieling, Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, S. 277.

Mit Söderblom geht Titius in einem weiteren Punkt konform. Titius hofft mit Söderblom, „daß sich 'ein neuer Ausdruck des Glaubens an den lebendigen Gott durch Christus unter der Leitung des Heiligen Geistes in der Sprache und Denkweise unserer Zeit finden läßt',. Diesen Gedanken bezeichnet Titius als Söderbloms „Testament an die ökumenische Bewegung“.⁹¹⁸ Titius hat sich in den zwanziger Jahren intensiv darum bemüht, diesem Testament ein Stück weit Geltung zu verschaffen, in dem er seine verstreuten Arbeiten zum Thema Naturwissenschaft und christlicher Glaube mit anderen Erkenntnissen und Weiterentwicklungen in ein Werk mit dem Titel „Natur und Gott“ eingebracht hat, um die evangelische Theologie in der Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft und den daraus abgeleiteten weltanschaulichen Konzepten auf die Höhe der Zeit zu bringen.

7. Titius in den Krisenjahren der Weimarer Republik und in den frühen Jahren des Nationalsozialismus

7.1. Die beginnende Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus

7.1.1 Der Evangelisch-soziale Kongress und die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus

Spätestens seit 1931 herrschte auch im ESK, ähnlich wie in der ökumenischen Bewegung, eine gewisse Krisenstimmung. Auf der Duisburger Tagung trat eine junge nationale Gruppe in Gegensatz zur Kongressleitung. So wurde die Stellung zum Nationalsozialismus das eigentliche Thema des folgenden Kongresses. Vom 17.-19. Mai 1932 fand in Karlsruhe der 39. Evangelisch-soziale Kongress statt. Da Reichsgerichtspräsident i. R. Simons durch eine Erkrankung verhindert war, eröffnete Titius als stellvertretender Vorsitzender den Kongress⁹¹⁹.

Titius sprach in der Eröffnungsansprache von der „schwere<n> Lage“, in der sich alle befinden. Nach den Wahlen seien zwar 90% des Volkes „sozial“ oder „sozialistisch“ eingestellt, aber evangelisch-sozial sei „auch heute noch nicht allgemein zugestanden.“ Titius erinnerte an das Telegramm des Kaisers und dessen Satz, christlich-sozial sei Unsinn, und betont: „Wir haben uns dadurch nicht beirren lassen, und wir werden uns ebensowenig beirren lassen,

⁹¹⁸ Ebd., S. 245.

⁹¹⁹ Die Verhandlungen des 39. Evangelisch-Sozialen Kongresses, S. 7. Vgl. dazu auch: Christliche Welt, 46. Jg., 1932, Sp. 594.

wenn heute von hohen religiösen Idealen aus die Losung ausgegeben wird: Der soziale Pfarrer muß verschwinden. Der Pfarrer habe keine andere Aufgabe, als das Wort Gottes zu verkündigen, so sagt man uns. ... Aber daß das Evangelium, der von uns geltend gemachte Maßstab, verlangt, daß nicht nur gepredigt wird, sondern daß hinter der Predigt Tat steht, das lassen wir uns nicht ausreden und sind uns bewußt, hier unserer höchsten Autorität, dem Herrn selber in seinen Lehren und in seinem Tun zu folgen.“

Titius verteidigte hier das Anliegen des Evangelisch-sozialen Kongresses gegen den Anspruch der Dialektischen Theologie. Im weiteren Verlauf seiner Ansprache ging Titius dazu über, eine kurze Analyse der gegenwärtigen politischen Situation aus seiner ganz persönlichen Sicht zu liefern. Um die Zeichen der Zeit zu deuten, müsse man auf „drei große, in ihrer Weise katastrophale Erlebnisse, die die Zeit seit der vorigen Tagung uns gebracht hat“ eingehen. Zu diesen katastrophalen Erlebnissen rechnete Titius den finanziellen Zusammenbruch der Wirtschaft, die hohe Arbeitslosigkeit und schließlich die Wahlen.⁹²⁰ Den Punkt, den Titius dann in seiner Kommentierung der Wahlen heraushob, war „das völlige Wegsinken eben der Parteien, auf die bisher die Leitung des Staates sich im wesentlichen stützte“ im protestantischen Volksteil. Titius deutete die Wahlen als Menetekel, dass „wir in der letzten Stunde leben“, weil es so nicht weitergehen kann, betonte andererseits gegen alle „Verzweiflung an alledem, was bisher geleistet worden ist“ die unbezweifelbaren Fortschritte.⁹²¹ Und er befürchtet, dass das deutsche Volk in dieser schweren Stunde wieder „schlappmachen“ werde.

Nach einer Klage über die Nutznießer dieser Drangsalszeit des Volkes ging Titius auf die völkische Jugend ein. Sie habe das Ergebnis der Wahlen entscheidend bestimmt. Titius plädierte dafür, diese Jugend nicht verloren zu geben. Vielmehr müsse diese Jugend „an die Kandare genommen“ werden, um die Kraft herzugeben und sie von der Führung fernzuhalten. Darum müsse das „Problem der Jugendbewegung von neuem ... durchdacht werden.“⁹²²

Titius distanziert sich hier deutlich, wofür er von Baumgarten, der den Kongress-Bericht für die Christliche Welt schrieb, gelobt wird. Baumgarten freute sich „an der frischen, mutigen Leitung“⁹²³ durch Titius. Durch eine Erinnerung an die Tagung des Evangelisch-sozialen Kongresses in Karlsruhe im Jahr 1900 mache Titius die Ausbreitung des christlich-sozialen Gedankens in der gesamten Gesellschaft deutlich. Titius greife mutig drei bedeutsame Erleb-

⁹²⁰ Gemeint sind die Wahlen zum preußischen Abgeordnetenhaus, die einen großen Erfolg der Nationalsozialisten brachten. Ende des Jahres wird man 6 Mio. Arbeitslose registrieren, in aller Regel ohne ausreichende soziale Absicherung.

⁹²¹ Titius hatte dabei vermutlich die Landtagswahlen in Preußen, Bayern, Württemberg, Hamburg und Anhalt im April 1932 im Auge, bei denen die NSDAP große Erfolge erringen konnte.

⁹²² Die Verhandlungen des 39. Evangelisch-Sozialen Kongresses, S. 8, 9, 10 u. 11.

nisse der Gegenwart auf: den wirtschaftlichen Zusammenbruch, die weiter steigende Massenarbeitslosigkeit und die zurückliegenden Wahlen⁹²⁴. Baumgarten berichtete zustimmend aus einem Artikel der „Frankfurter Zeitung“, wonach auch bei Titius der Ausgangspunkt Ablehnung des Nationalsozialismus sei, weil man sich im Evangelisch-sozialen Kongress einig sei, dass „Nation und Staat nicht als höchster Wert gesetzt, nicht verabsolutiert werden dürfen.“⁹²⁵ Darum könne man nach Baumgarten nur über den Grad Distanzierung streiten, nicht über die Distanzierung selbst.

Im Mai 1932 ist Titius in seiner Ablehnung des Nationalsozialismus ganz klar. Doch will er um die völkische Jugend kämpfen und sie nicht einfach dem politischen Gegner überlassen. Wichtig ist, dass Titius seine Position zum Nationalsozialismus als stellvertretender Vorsitzender des ESK auch öffentlich bekennt, obwohl man im ESK ja auch stets bemüht war, politische Neutralität zu zeigen. In Titius' Augen ist hier aber offensichtlich eine klare, abgrenzende Position gefordert, die er mit dem von ihm schon bekannten Mut und der ihm eigenen Offenheit auch vorträgt.

Mit seinem alten Freund Baumgarten ist Titius in seiner Stellung zum Nationalsozialismus ganz einig, denn Baumgarten lobt ihn für dieses die Geister scheidende Wort. Lediglich eine Gruppe um Pfarrer Themel⁹²⁶ konnte sich dem Urteil, den Nationalsozialismus als wesenhaft gottfremd abzulehnen, nicht anschließen.⁹²⁷

⁹²³ Christliche Welt, 46, Jg. 1932, Sp. 594. Titius' Kongressleitung lobt Baumgarten übrigens auch direkt im Anschluss an dessen kurze Ansprache zum Abschluss des Kongresses. Vgl.: Die Verhandlungen des 39. Evangelisch-Sozialen Kongresses, S. 117.

⁹²⁴ Baumgarten meint vermutlich die Wahl des Reichspräsidenten mit dem ersten Wahlgang am 13.3.1932 und dem zweiten Wahlgang am 10.4.1932.

⁹²⁵ Christliche Welt, 46. J., 1932, Sp. 598.

⁹²⁶ Karl Themel (1890 – 1973) stammte aus kleinen Verhältnissen, studierte Theologie in Berlin, gehörte dem Berliner Domkandidatenstift an und war von 1914 bis 1918 Feldgeistlicher. Seit 1923 in Berlin, übernahm er 1928 die Luisenstadt-Kirchengemeinde. In dieser Gemeinde sang man das Horst-Wessel-Lied und feierte des Führers Geburtstag. Schon vor der Machtergreifung gründete er mit anderen die „Glaubensbewegung Deutsche Christen“. Gefördert durch den designierten DC-Reichsbischof Müller wurde er Präsident des Centralausschusses für Innere Mission und Reichsführer des Evangelischen Männerwerkes. Als im Herbst 1934 die Pläne Müllers zur Gleichschaltung der Evangelischen Kirchen scheitern, verlor auch Themel seine Positionen im Centralausschuss für Innere Mission und im Evangelischen Männerwerk. Ein neues Betätigungsfeld sah er in der Kooperation mit der Reichsstelle für Sippenforschung. Er bot als langjähriger Familienforscher und mit den Kirchenbüchern gut vertraut an, mit Hilfe der Kirchenbücher nichtarische Täuflinge aufzuspüren und an die Reichsstelle weiterzumelden. Ohne Genehmigung der Kirchenleitung, unterstützt von gleichgesinnten der Berliner Stadtsynode richtete er eine kirchliche Zentralstelle für Kirchenbücher ein und begann mit der Arbeit. Er wollte damit eine „Verkartung“ der „blutsmäßige(n) Vermischung“ und einen Nachweis über die „Fremdrassige(r) Unterwanderung“ führen. Ende 1936 wurde die Forschungsstelle unter dem Namen „Kirchenbuchstelle Alt-Berlin“ offiziell eröffnet. Im Oktober wurden dort 29 Angestellte von der Kirche nach Tarif bezahlt. 1941, anlässlich des fünfjährigen Bestehens der Kirchenbuchstelle zieht Themel Bilanz 2.612 Täuflinge jüdischer Abstammung habe man aufdecken können. Nach dem Krieg wird er in einem Spruchkammerverfahren lediglich zu einer „Versetzung in eine andere Pfarrstelle“ verurteilt. Seine Machenschaften bei der Kirchenbuchstelle waren nicht Gegenstand des Verfahrens. Vgl. Manfred Gailus, Für Gott, Volk, Blut und Rasse. Der Berliner Pfarrer Karl Themel und sein Beitrag zur Judenverfolgung, in: www.zeit.de/2001/44/Fuer_Gott_Volk_Blut_und_Rasse.

⁹²⁷ H. Gründer, Walter Simons, S. 95. Nach der Teilnehmerliste der "Verhandlungen des 39. Evangelisch-Sozialen Kongresses" war Themel allerdings nicht anwesend.

7.1.2. Titius' grundsätzliche Positionsbestimmung im Sammelband „Die Kirche und das Dritte Reich“

Titius' Stellung zum Nationalsozialismus im Jahr 1932 läßt sich neben den Äußerungen auf dem Evangelisch-sozialen-Kongress auch an einem Beitrag zu dem Sammelwerk „Die Kirche und das dritte Reich“ ablesen. Leopold Klotz⁹²⁸ gab im Jahr 1932 dieses zweibändige Werk heraus, in dem Theologen zur nationalsozialistischen Bewegung Stellung beziehen.

Der erste Band erschien Pfingsten 1932. Anfang April hatte Hitler bei den Reichspräsidentenwahlen fast 37% der Wählerstimmen bekommen, während sich die bürgerliche Mitte gemeinsam mit der SPD und dem Kandidaten von Hindenburg mit 53 % durchsetzen konnte. Nach Klotz ging es ihm bei der Zusammenstellung dieses Sammelwerkes um die Frage „ob und wie weit die große neue Freiheitsbewegung, die durch unser Volk geht, vor dem evangelischen Glauben bestehen kann“⁹²⁹. Klotz wehrte sich gegen alle Einflussnahme auf die Kirche und appellierte an das „deutsche Gewissen, das sich keiner irdischen Macht, allein seinem Gott verantwortlich fühlt.“⁹³⁰

Der zweite Band „Die Kirche und das dritte Reich“ erschien dann im August 1932. Inzwischen hatte die NSDAP bei den Reichstagswahlen vom 31.7.1932 ihren Stimmenanteil gegenüber der Wahl von 1930 mehr als verdoppelt und gegenüber dem Ergebnis der Reichspräsidentenwahl noch mal verbessert. Dieser zweite Band sah schon auf einige Reaktionen auf der Seite des Nationalsozialismus zurück. Durch Hitlers Kanzlei veranlasst, hatte es einen Klotz 'schmerzenden Briefwechsel' zwischen ihm und Prof. Stark gegeben⁹³¹. Alfred Rosenberg⁹³² hatte in den „Nationalsozialistischen Monatsheften“ reagiert.⁹³³ Rosenberg lobte eini-

⁹²⁸ Leopold Klotz (1878 – 1956) war der bedeutendste liberalprotestantische Verleger in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Insbesondere machte er sich verdient, indem er die verlegerische Verantwortung für die „Christliche Welt“ übernahm. Er führte die Geschäfte der Zeitschrift bis zu ihrer Einstellung 1941. Klotz nahm aber auch an den Aktivitäten der Freund der Christlichen Welt und am Bund für Gegenwartskristentum teil. Er gab weitere theologische Zeitschriften heraus und unterstützte die ökumenische Bewegung, den Evangelisch-sozialen Kongress und die kirchliche Friedensbewegung. Vgl. BBKL, Bd. XVI, 1999, Sp. 850 – 854.

⁹²⁹ L. Klotz (Hrsg.), Die Kirche und das dritte Reich. Fragen und Forderungen deutscher Theologen, Bd. I, Gotha 1932, S. 5.

⁹³⁰ L. Klotz (Hrsg.), Die Kirche und das dritte Reich, Bd. II, S. 5.

⁹³¹ Stark (Physik-Nobelpreisträger) wurde durch die Kanzlei Hitlers beauftragt, eine Stellungnahme zu dem Sammelband abzugeben, da er im Benehmen mit Hitlers Kanzlei sich um kirchenpolitische Angelegenheiten kümmerte. Stark wirft in einem Brief an Klotz den Autoren des ersten Bandes "Unkenntnis, Oberflächlichkeit, Anmaßung und heimtückische Feindschaft gegen die deutsche Freiheitsbewegung" vor. Siehe Briefwechsel Klotz-Stark in: L. Klotz (Hrsg.), Die Kirche und das dritte Reich. Fragen und Forderungen deutscher Theologen, Bd. II, Gotha 1932, S. 9-11.

⁹³² Alfred Rosenberg (1893 – 1946, hingerichtet), Architekturstudium, Diplom-Ingenieur, wirkte ab 1919 in München als Schriftsteller, ab 1921 als Hauptschriftleiter des Völkischen Beobachters, dem Zentralorgan der NSDAP. Seit 1930 war er Mitglied des Reichstages für den Wahlkreis Hessen-Darmstadt, als Reichsleiter wurde er Chef des Außenpolitischen Amtes der NSDAP und 1934 „Beauftragter des Führers für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP“. 1941 wurde er Reichsminister

ge der Autoren des ersten Bandes, bei anderen warf er die Frage auf, warum 'marxistische Pseudotheologen' in einem solchen Sammelband überhaupt mitarbeiten durften. Vor allem wandte er sich gegen die Stellungnahme von E. Fuchs, dem er vorwirft, einen 'hemmungslosen Pazifismus' zu vertreten⁹³⁴.

Die inhaltliche Auseinandersetzung trieb ein Artikel aus dem „N. S.-Kurier“ voran, der von Pfarrer Rehm⁹³⁵ verfasst wurde.⁹³⁶ Zunächst wurde darin der Kirche die Möglichkeit der Seelsorge garantiert. Sodann erwarte die nationalsozialistische Partei von der Kirche die Mahnung des öffentlichen Gewissens, Volkserziehung und Teilnahme am „Kampf um die Erhaltung der Schöpfungsgaben Gottes, Rasse und Volkstum... gegen Kulturbolschewismus und materialistisch-jüdische Weltfinanz.“⁹³⁷ Rehm wies weiter darauf hin, dass die nationalsozialistische Weltanschauung den Christenglauben nicht zerstören könne, da Wissenschaft und Glauben nichts miteinander zu tun hätten. Die nationalsozialistische Bewegung stehe auf dem ersten Glaubensartikel. Sie verehere keineswegs die Rasse, sondern achte die Rasse als Gottesgabe. Aufgabe der Kirche sei Seelsorge im Sinne des zweiten und dritten Glaubensartikels. Der Kirche wurde vorgeworfen, durch ihre Entwicklung in den letzten Jahren ein Glaubensstrümmersfeld hinterlassen zu haben. Der Nationalsozialismus ermögliche ein neues Verstehen des ersten Glaubensartikels und bereite so der Kirche den Boden für ihre Botschaft der Erlösung und Heiligung.

In diesem zweiten, mehr auf Vermittlung angelegten Band, nahm auch Titius zum Nationalsozialismus Stellung. Zunächst drückte er mit Blick auf die zurückliegenden Reichstagswahlen die Hoffnung aus, dass das Wahlergebnis die NSDAP in das verfassungsmäßige System einbinde. Er hoffte, dass damit eine Zeit der Sichtung und Klärung innerhalb der nationalsozialistischen Bewegung einsetze. Die Kirche hatte nach Titius Überzeugung aber allen Parteien gegenüber neutral zu sein. Titius hält hier also strikt an der Weimarer Verfassung fest. Hier

für die besetzten Ostgebiete. Im Nürnberger Prozess wurde er vom Internationalen Militärtribunal „als Urheber des Rassenhasses“ zum Tode verurteilt. Vgl. BBKL, Bd. XXIV, 2005, Sp. 1230 – 1232.

⁹³³ Nationalsozialistische Monatshefte, 1932, H. 27.

⁹³⁴ L. Klotz (Hrsg.), Die Kirche und das dritte Reich, Bd. II, S. 12.

⁹³⁵ Pfarrer Rehm war ein extremer Anhänger der NSDAP. Im Sommer 1932 rechtfertigte er den politischen Mord an dem Kommunisten Konrad Piecuch im oberschlesischen Dorf Potempa durch fünf uniformierte SA-Männer in der Nacht vom 9. auf den 10. August 1932, dem sogenannten Potempa-Mord, mit den Worten: Das „einzige Verbrechen“ der Täter sei darin zu sehen, dass sie „ihr Volk und Vaterland über alles liebten“. Rehm hat für diese Äußerung keinerlei Rüge oder Disziplinarverfahren erhalten. Die Reichsregierung hatte am 9. August 1932 eine Notverordnung gegen politischen Terror erlassen, wonach solche Fälle mit der Todesstrafe geahndet werden sollten. So urteilte das Beuthener Gericht am 22. August 1932, woraufhin sich Hitler mit den Mördern solidarisierte und die Freiheit der Täter als eine Frage der nationalsozialistischen Ehre, den Kampf gegen eine Regierung, die ein solch „ungeheuerliches Bluturteil“ ermögliche, als Pflicht bezeichnete. Vgl. Hans-Ulrich Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Vom Beginn des Ersten Weltkriegs bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten 1914 – 1949, München 2003, S. 444 und wikipedia.org/wik/Mord_von_Potempa.

⁹³⁶ N.S. - Kurier, Stuttgart, 1932, 4.7.1932.

⁹³⁷ L. Klotz (Hrsg.), Die Kirche und das dritte Reich, Bd. II, S. 13.

findet keine Annäherung statt, trotz Kritik. Wenn man die NSDAP als weltanschauliche Bewegung betrachte, müsse man zunächst feststellen, dass sie weite Teile der evangelischen Bevölkerung und Jugend erfasst habe. Sie stelle den deutsch-völkischen Glauben in einer Art und Weise heraus, der als verzerrt und vielfach widerwärtig bezeichnet werden müsse.

Demgegenüber müsse aber festgestellt werden, dass die Kirche weder einen Götzendienst des Volkstums hinnehmen könne, noch könne sie vergessen, dass ihr ureigenster Reichtum auf anderem völkischen Grund gewachsen sei. Sie könne nicht vergessen, dass alle Völker in allen Zungen Gott preisen werden und könne darum nicht darauf verzichten, schon jetzt mit ausländischen Kirchen Freundschaft und Verständigung zu suchen. Deswegen sei in der Kirche kein Platz für Rassismus und Antisemitismus.

Besonders kritisierte Titius, dass die besondere Art der NSDAP darin bestehe, „daß sie faschistisch aufgebaut ist“.⁹³⁸ Dies bedeute einen Schaden für die Gesetzgebung und den Parlamentarismus. Im Bereich der Religion sei das faschistische Prinzip unmöglich, mit dem Geist der Liebe sei es nicht zu vereinbaren. Auch für den Bereich der Kultur sei es nach Titius verfehlt. „Der Versuch, von einer solchen Enge aus eine geistige Kultur aufzubaun, müßte geradezu verheerend wirken.“ So lehnte Titius das faschistische Prinzip für den Staat, die Religion und Kirche und für die Kultur ab. Sein abschließendes Urteil über diesen Grundsatz: „Dem deutschen Charakter liegt nichts schlechter als der Faschismus“.

Hier findet eine radikale Entgegensetzung statt. Zum Zeitpunkt der Abfassung seines Beitrages zum Klotzschen Sammelwerk war Titius also noch ganz klar in seiner Position. Dann widmete sich Titius dem Hauptrepräsentanten der nationalsozialistischen Bewegung, dem Führer, der sich mit einem religiösen Nimbus umgebe. Hitlers Anschauung beruhe aber nicht auf religiösem Glauben, sondern auf dem Rassegedanken und Nietzsches Gedanken des Willens zur Macht. Titius vermutete, dass der Führer allerdings weiß, dass religiöser Glaube die Widerstandskräfte stähle. So zeige sich eine eigenartige Entwicklung: es gebe Anzeichen, dass das Anwachsen der nationalsozialistischen Bewegung sehr oft mit einer Annäherung an die Kirche einhergehe. Nach Titius sind aber Volkstum und Geist Christi völlig verschieden. Andererseits sei eine vaterländisch erzogene, opferbereite und wehrhafte Jugend für das Evangelium viel ansprechbarer als sozialdemokratische oder kommunistische Jugendliche.

Dieser Umstand führe die Kirche in ein Dilemma. Sie dürfe einerseits die anderen nicht aus dem Blick lassen, auch wenn das Ackern nur in manchen Bereichen reichlich Frucht bringe. Andererseits müsse die Kirche gerade dort ackern, wo die meiste Frucht erwartet werden könne. Titius warnte die Kirche davor, etwa auf die proletarische Jugend verzichten zu wollen

⁹³⁸ A. Titius, in: L. Klotz (Hrsg.), Die Kirche und das dritte Reich, Bd. II, S. 127.

und mahnte, die Arbeit der Pfarrer, die sich mit diesem Teil der Jugend befassten, nicht zu behindern. Trotzdem hielt er die dezidiert vaterländische, zur Wehrhaftigkeit und Opferbereitschaft erzogene Jugend für einen besseren Resonanzboden für das Evangelium der Reformation. Weite Kreise jener, auf die sich die Kirche bisher stützen konnte, stünden heute im Lager der NSDAP. „Damit sind freilich für die evangelische Kirche sehr große Schwierigkeiten und Gefahren gegeben, und sie muß um des Evangeliums willen gleichzeitig die erforderliche Distanz von der Bewegung halten und doch mit heißem Bemühen an ihrer Reinigung arbeiten.“⁹³⁹ Ohne Verleugnung seiner klaren Position in allen Punkten will Titius keineswegs den reinen Gegensatz. Er könnte so eine neutrale und vernünftige Position einnehmen. Das Dilemma der Kirche verleugnet Titius nicht.

Titius kennzeichnet die Erhebung des Begriffes Volkstum zum zentralen Begriff neuerer theologischer Entwürfe als Götzendienst und widerwärtig. Mit dem Geist Christi habe der Begriff Volkstum nichts zu tun und sei völlig verschieden. Er verweist auf die Herkunft des Christentums und wehrt so eine Konzentration auf einen heldischen arischen Christus ab. Zugleich verteidigt er die internationalen Kontakte der deutschen Kirchen und die ökumenische Öffnung der Kirche nach dem Weltkrieg mit dem Hinweis auf den universalen Anspruch der Kirche, aber auch eine Offenheit der Kirche nach innen. Titius Urteil über den Faschismus als geistiges Prinzip läßt an Klarheit nichts zu wünschen übrig. Mit dem christlichen Geist der Liebe und mit dem christlichen Ethos ist es seiner Meinung nach unvereinbar. Auch für den Staat und die Kultur würde es verheerend wirken, sollte auf dem Prinzip des Faschismus ein Staat oder die Kultur aufgebaut werden. Dass Hitlers Religiosität lediglich Attitüde und geschickte Strategie ist, durchschaut Titius.

Dass Titius nach dieser klaren Analyse und durchaus weitsichtigen Betrachtung möglicher Folgen eines stärkeren Einflusses der NSDAP zu dem Ergebnis kommt, dass die Kirche einerseits Distanz halten müsse, andererseits „mit heißem Bemühen“ an der Reinigung der Bewegung arbeiten müsse, mag erstaunen. Ob Titius die Anschauung teilt, die auch in deutschnationalen Kreisen vertreten wurde, und die mit dem Begriff „Zähmungshypothese“⁹⁴⁰ zu beschreiben ist, muss offen bleiben. Wenn man aber im Gespräch mit Zeitgenossen und ganzen Volksteilen bleiben will oder muss, dann kann „heißes Bemühen“ begreiflich und berechtigt sein, wenn denn die eigene Position klar ist. Diese hat Titius aber sehr deutlich gemacht. Dass sich Titius letztlich in der nationalsozialistischen Bewegung und in den Menschen, die sich von ihr begeistern ließen, getäuscht hat, spricht zunächst nicht gegen das Bemühen.

⁹³⁹ ebd., Zitate S. 127 u. 128.

⁹⁴⁰ K. Meier, Kirche und Judentum. Die Haltung der evangelischen Kirche zur Judenpolitik des Dritten Reiches, Göttingen 1968 S. 45, Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Ergänzungsreihe 1, Bd. 7

Insgesamt ordnet sich Titius mit seiner Position weder auf der einen noch auf der anderen Seite in einer extremen Position ein. War die Situation des liberalen Protestantismus schon gegen Ende der Weimarer Republik und im Angesichts der ständig wachsenden völkischen Bewegung und nationalen Revolution durch eine politische Fragmentierung gekennzeichnet, so steigerte das Ereignis der Machtergreifung im Jahr 1933 diese Fragmentierung weiter⁹⁴¹. In diesem Fächer möglicher Standpunkte nahm Titius eine vermittelnde Position in dem Sinne ein, dass er sich in der Sache vom Nationalsozialismus mit großer Klarheit distanzierte, aber doch den Gesprächsfaden nicht abreißen lassen wollte. Hier zeigt sich wieder ein Zug seines Charakters, der sich bis in die Theologie hinein ausgewirkt hat: Gesprächswunsch, Gesprächsangebot und Gesprächsfähigkeit über Gräben hinweg.

Im Winter 1932 / 1933 machte Titius seinen in der Tradition Schleiermachers stehenden Lehrstuhl an der Theologischen Fakultät an der Universität Berlin frei. Um seine Nachfolge entbrannte ein scharfer Streit, weil der Dekan Adolf Deissmann eigentlich die liberale und modern-positive Richtung der Fakultät fortsetzen wollte, gleichzeitig Barths Theologie immer stärker wahrgenommen wurde. Gleichzeitig spielten die politischen Entwicklungen, die „Machtergreifung“ in die Besetzungsüberlegungen der verschiedenen Beteiligten hinein.⁹⁴² Deissmann hatte im November 1932 auch die Nichtordinarien zu Vorschlägen aufgefordert. Während sich Künneth⁹⁴³ und Bonhoeffer für Barth aussprachen, warnten Arnold Stolzen-

⁹⁴¹ Vgl. dazu auch: Friedrich-Wilhelm Graf, 'Wir konnten dem Rad nicht in die Speichen fallen'. Liberaler Protestantismus und 'Judenfrage' nach 1933, in: J.-Ch. Kaiser/ M. Greschat, Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung, Frankfurt am Main 1988, S. 152f., Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur kirchlichen Zeitgeschichte, Bd. 1.

⁹⁴² Zum Streit um die Titius-Nachfolge auf dem Lehrstuhl Schleiermachers siehe auch: Hartmut Ludwig, Berufung Karl Barths nach Berlin? Der Streit um die Nachfolge Arthur Titius 1932 / 1933, in: Victoria J. Barnett u. a. (Hg.), Bonhoeffer Jahrbuch 3, 2007/2008, Gütersloh 2008, S. 75 - 88. Auch Paul Tillich nahm zu den Vorgängen in einem Schreiben an E. Seeberg Stellung, der ihn über die Optionen für die Nachfolge von Titius informiert hatte. Tillich sprach sich gegen die Dialektiker aus, wenn sie sich denn nicht vermeiden ließen, empfahl er Brunner, keinesfalls Gogarten, vermutlich komme man an Barth aber nicht vorbei, ebd. S. 79f. Bonhoeffer bemühte sich, Karl Barth in Berlin in Spiel zu bringen, ebd. S. 75ff. vgl. auch: E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. Eine Biographie, 9. Aufl., Gütersloh 2005, S. 218, vgl. auch S. 331. Auch Bonhoeffers Name war in den Gesprächen über die Berufung für Titius' Lehrstuhl mit großer Anerkennung genannt worden, Brief E. Seeberg vom 20.8.33 an Bonhoeffer, zit. nach: ebd. S. 356f. Tillich wurde kurz darauf als SPD-Mitglied in Frankfurt beurlaubt. Einige nationalsozialistische Studenten setzen sich bei Bonhoeffer für ihn ein. Der sprach E. Seeberg an, ob die Fakultät nicht etwas zur wissenschaftlichen Bedeutung Tillichs sagen könne. Seeberg fragte Deissmann, geschehen ist letztlich nichts. Vgl. Hartmut Ludwig, Die Berliner Theologische Fakultät 1933 bis 1945, in: Rüdiger vom Bruch, Christoph Jahr (Hg.), Die Berliner Universität in der NS-Zeit, Bd. II Fachbereiche und Fakultäten, Stuttgart 2005, S. 96f.

⁹⁴³ Walter Künneth (1901- 1997) studierte Theologie in Erlangen und Tübingen, Promotion 1924, anschließend Besuch des Predigerseminars in München. 1926 bekam er eine Dozentenstelle an der Apologetischen Centrale im Evangelischen Johannesstift in Berlin, einer Einrichtung des Centralausschusses der Inneren Mission. 1930 erfolgte seine Habilitation in Berlin, zwei Jahre später wurde er Leiter der Apologetischen Zentrale. Eine gewisse Nähe zum nationalsozialistischen Denken findet sich in seinen Schriften. 1933 gründete er mit Martin Niemöller und Hans Lilje die „jungreformatrische Bewegung“. Als Mitglied der BK gehört er der illegalen BK-Prüfungskommission an. Nach seiner Antwort auf Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhunderts“ wurde er über-

burg⁹⁴⁴ und Cajus Fabricius⁹⁴⁵ vor der Berufung Barths. Nach Fabricius führe eine Berufung Barths „nicht zur Förderung der Wissenschaft, sondern nur zur Störung des akademischen Friedens“⁹⁴⁶. Stolzenburg und Fabricius riefen schon vor der Reichstagswahl vom 6. November 1932 zur Unterstützung Hitlers und der nationalsozialistischen Bewegung auf, während sich Titius in seinem Beitrag zum Klotzschen Werk davon distanzierte.⁹⁴⁷ Stolzenburg verlangte schließlich, seinen eigenen Namen auf die Berufungsliste zu setzen, was dann unter dem neuen Dekan und Mitglied der NSDAP E. Seeberg in der Form geschah, dass man ihn Ende Juli 1933 pari passu mit Rudolf Hermann⁹⁴⁸ an die zweite Stelle hinter Wobbermin setzte. Fabricius und Stolzenburg versuchten sich gegenseitig in ein schlechtes Licht zu setzen. Schließlich wurde Stolzenburg als persönlicher Ordinarius für Systematische Theologie berufen.⁹⁴⁹

wacht, erhielt 1937 Rede- und Schreibverbot, die Apogetische Zentrale wurde geschlossen. 1938 wurde er Pfarrer in Starnberg, 1944 Dekan der Stadt Erlangen. Auch nach dem Krieg war er als konservativer Lutheraner und Lehrstuhlinhaber weiter aktiv. Die Auseinandersetzung um Bultmanns Entmythologisierung verstand Kühneth als zweiten Bekenntniskampf. Er wurde Mitbegründer und führendes Mitglied der Bewegung „Kein anderes Evangelium“. Vgl. BBKL, Bd. XX, 2002, Sp. 886 – 895.

⁹⁴⁴ Arnold Stolzenburg (1887 – 1966) studierte von 1907 bis 1911 Evangelische Theologie, Philosophie und Geschichte an den Universitäten Rostock, Leipzig und Halle, legte dann sein 1. Examen ab und studierte weiter in Leipzig und Berlin bis 1914. Zum 1. April 1915 wurde er Rektor der Ortsschule Zarrentin und legte im November 1916 sein zweites Examen ab. Im April 1917 erfolgten seine Ordination und die Übertragung der Pfarrstelle Gresse in Mecklenburg. 1918 wurde er von der Theologischen Fakultät in Berlin zum Lic. theol. promoviert. Im Jahr 1921 übernahm er eine Hilfspredigerstelle an der Friedrichswerderschen Kirche in Berlin. Nach seiner Habilitation 1923 war er Privatdozent an der Berliner Fakultät, im April 1927 wurde er dort a. o. Professor für Systematische Theologie. Im Streit um die Nachfolge für den Lehrstuhl von Arthur Titius setzte er sich schließlich durch. Qualifiziert hatte er sich vor allem durch seinen Beitritt zur NSDAP im Frühjahr 1933 und seine aktive Mitgliedschaft bei den Deutschen Christen. Außerdem übernahm er kurz nach seiner Berufung das Amt des „Hochschulobmanns des Nationalsozialistischen Lehrerbundes (NSLB)“. Nachdem das Reichswissenschaftsministerium E. Seeberg aus dem Amt des Dekans der Fakultät hinausgedrängt hatte, übernahm Stolzenburg 1936 das Amt, das er bis zu seiner Einberufung zum Militärdienst 1942 ausübte. 1945 musste er seine Lehrtätigkeit an der Universität aufgeben. Nach dem Krieg übernahm er die Pfarrstelle am Naumburger Dom und lehrte ab 1950 am katechetischen Oberseminar, der späteren Kirchlichen Hochschule. 1962 wurde er in den Ruhestand versetzt. Vgl. BBKL, Bd. XV 1999, Sp. 1345 – 1347.

⁹⁴⁵ Cajus Fabricius (1884 – 1950) studierte Theologie in Heidelberg, Göttingen und Berlin, dort 1909 Lic. theol. und 1911 Habilitation. In der Folgezeit lehrte er als Privatdozent, mit Lehrbeauftragungen, als Titularprofessor, als nicht beamteter a. o. Professor, Assistent und Oberassistent bis er 1935 endlich nach einer Lehrstuhlvertretung eine ordentliche Professur erhielt, NSDAP-Mitglied, rechnete sich zur DC, nach Kritik an der religionspolitischen Situation 1939 vorübergehend in Haft, 1940 Parteiausschluss. Personenlexikon zum deutschen Protestantismus 1919- 1949, Göttingen 2006,

⁹⁴⁶ Brief Fabricius‘ an Deissmann, zit. nach: Hartmut Ludwig, Die Berliner Theologische Fakultät 1933 bis 1945, S. 95

⁹⁴⁷ Ludwig betont in seinem Beitrag diesen Umstand ausdrücklich: Hartmut Ludwig, Die Berliner Theologische Fakultät 1933 bis 1945, S. 95f.

⁹⁴⁸ Rudolf Hermann (1887 – 1962) studierte von 1906 bis 1908 zunächst Philologie, Geschichte und Religion in Marburg, dann von 1908 bis 1912 Evangelische Theologie in Halle und Greifswald. 1914 wurde er in Göttingen zum Lic. theol. promoviert, geriet im gleichen Jahr schwer verwundet in französische Kriegsgefangenschaft, wurde ausgetauscht. 1916 Habilitation in Göttingen. 1919 erhielt er einen Lehrauftrag in Breslau. 1923 war er a. o. Professor in Greiswald, 1927 Ordinarius daselbst. Nach Berlin wurde er 1953 berufen. Er war ein geachteter Lutherforscher. Vgl. BBKL, Bd. II, 1990, Sp. 749 – 750.

7.1.3. Der Deutsche evangelische Kirchenausschuss und der Nationalsozialismus

Auch im DEKA stellte sich gegen Ende des Jahres 1932 und zu Beginn des Jahres 1933 die Frage nach seinem Verhalten gegenüber den aktuellen politischen Umwälzungen.⁹⁵⁰

Schon auf der Herbstsitzung des DEKA, am 24./25.11.1932, hatte der württembergische Kirchenpräsident Wurm zum Thema „Die Stellung der Kirche zu den gegenwärtigen politischen Bewegungen“ ein Referat vorgetragen.⁹⁵¹ Im ersten Teil seines Referats ging es Wurm um die Abwehr der Politisierung der Kirche, wie sie sich in der Politisierung der Pfarrerschaft, in dem Wunsch nach Sondergottesdiensten und in der Politisierung der Kirchenwahlen ausdrückte.

Im zweiten Teil sprach er über die Mitwirkung der Kirche bei der politischen Willensbildung.⁹⁵² Wurm stellte fest, dass der Rückzug der Kirche auf die Position der „Überparteilichkeit“ in den gegenwärtigen Problemen keine Lösung mehr biete. Darum müsse die Kirche politisch werden, aber nicht im Sinne der Parteipolitik - und dabei ihr Proprium als Größe sui generis preisgeben. Spezifisch kirchliche Mittel sollten die Öffnung der Kirche hin zur politischen und gesellschaftlichen Realität bewirken. Aber wie diese Mittel inhaltlich konkret beschrieben werden können, wusste Wurm nicht zu sagen. So stand am Schluss seines Vortrages vor allem eine Aufgabenbeschreibung: „Ich habe keine Formeln für eine Lösung. Ich wollte nur eine Aufgabe zeigen... Ich kann mich des bedauerlichen Gefühls nicht erwehren, daß die Gefahr einer Politisierung der Kirche so groß ist, weil die Stimme der Kirche hier nicht deutlich wird.“⁹⁵³

Im März 1933 stand die Frage einer Stellungnahme zu „den gegenwärtigen politischen Verhältnissen und Bestrebungen“ erneut auf der Tagesordnung des DEKA.⁹⁵⁴ Dazu hatte der DEKA eine Sonderkommission eingesetzt, die den Entwurf einer EntschlieÙung an die Kirchenleitungen erarbeiten sollte.⁹⁵⁵ In diesem Entwurf, den Wurm auf der DEKA-Sitzung am 2./ 3. März, also unmittelbar vor den für den 5. März ausgeschriebenen Reichstagswahlen,

⁹⁴⁹ Hartmut Ludwig, Die Berliner Theologische Fakultät 1933 bis 1945, S. 99f

⁹⁵⁰ K. Scholder nennt die Zeit zwischen der DEKA-Sitzung im November 1932 und dem Rücktritt Bodelschwings und der Einsetzung eines Staatskommissars am 24. Juni 1933 einen "Abschnitt eigenen Rechts und eigener Problematik". Vgl. dazu: K. Scholder, Die Kapitulation der evangelischen Kirche vor dem nationalsozialistischen Staat. Zur kirchlichen und politischen Haltung des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses vom Herbst 1932 bis zum Rücktritt Bodelschwings am 24. Juni 1933, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, 81. Bd., 1970, S. 182.

⁹⁵¹ Zum Folgenden vgl.: K. Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik, S. 332-334.

⁹⁵² K. Scholder, Die Kapitulation der evangelischen Kirche, S. 184.

⁹⁵³ K. Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik, S. 334.

⁹⁵⁴ Zum Folgenden vgl.: EZA 1 / A 2 / 28, S. 393b.

⁹⁵⁵ Unter Wurms Leitung sollte die politische Kommission, die aus Burghart, Oberkonsistorialrat Fischer, Bischof Mordhorst und Freiherr von Pechmann, später auch Rendtorff, bestand, einen EntschlieÙungsentwurf erarbeiten (K. Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik, S. 334.).

vorstellte, spielte das Thema Rasse und Volkstum oder die so genannte „Judenfrage“⁹⁵⁶ noch keine Rolle. Allerdings erwähnte Wurm, dass nach der Abfassung des Entwurfes Eingaben eingegangen seien, in denen u. a. von der Witwe A. v. Harnacks⁹⁵⁷ die Verwendung von Begriffen und Formeln des christlichen Lebens und der christlichen Religion im Wahlkampf kritisiert werde und eine Stellungnahme gegen den offenen Antisemitismus eingeklagt werde.⁹⁵⁸ Dies letzte Problem nannte Wurm einen „wunden Punkt“, den er aber aus Zeitgründen nicht mehr zum Antrag erheben könne.⁹⁵⁹

In dem Entwurf ging es um die Forderungen, nach den politischen Veränderungen nun der Kirche den Zugang zum ganzen Volk zu erhalten, das Evangelium auch in der neuen Situation unverkürzt zu verkündigen und um die ungeteilte Treue der Diener der Kirche auch in den neuen politischen Verhältnissen. Nachdem Wurm den Entwurf erläutert hatte, betonte er, dass er die größte Gefahr darin sehe, dass die erkämpfte Bewegungsfreiheit der Kirche gegenüber Reich und Staat verloren gehe. Kapler riet von der Veröffentlichung der EntschlieÙung ab, weil er alles vermeiden wollte, was die errungene Selbständigkeit der Kirche gefährdete. Er hielt eine Annäherung an den neuen Staat für notwendig. Auch andere DEKA-Mitglieder drückten Dank gegenüber dem neuen Staat für die Rettung vor der „Gefahr des Bolschewismus“ und für seine sittlichen Bemühungen aus.⁹⁶⁰ Titius war der Entwurf insgesamt zu „matt“, denn nach seiner Auffassung fehlte das Positive gegenüber der Bewegung.⁹⁶¹ Es wurde dann doch der leicht veränderte Kommissionsentwurf als interne Empfehlung des DEKA mit 19:10 Stimmen verabschiedet. Im Wesentlichen ging es um die Betonung der Selbständigkeit und Bewegungsfreiheit der Kirche. In drei Punkten wurde dies ausgeführt: die Geistlichen wurden ermahnt, bei allen Anlässen die volle Ausrichtung der reformatorischen Botschaft sicherzustellen: Sie wurden erinnert, dass keine Verpflichtung gegenüber einem politischen Verband dem Treueverhältnis zur Kirche übergeordnet werden dürfe. Schließlich be-

⁹⁵⁶ Die unterschiedlichen Dimensionen dessen, was sich als Judenfrage im Dritten Reich und als grundsätzliches Problem der christlichen Kirche darstellt, beleuchtet L. Siegele- Wenschkewitz, *Protestantische Universitätstheologie und Rassenideologie in der Zeit des Nationalsozialismus - Gerhard Kittels Vortrag "Die Entstehung der Judenfrage" von 1936*, in: G. Brakelmann, M. Rosowski (Hg.), *Antisemitismus. Von religiöser Judenfeindschaft zur Rassenideologie*, Göttingen 1989, S.54ff.

⁹⁵⁷ Es war übrigens Titius, der Harnack gegen die Häme in Schutz nahm, dass sich in der Zeit seiner Präsidentschaft unter den Unterstützern der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften überproportional viele Juden befänden! Er griff die ignorante Verleugnung von Harnacks wissenschaftlichen Leistungen an, die vor allem in kirchlichen Kreisen herrsche. Nach Titius Auffassung war Harnack ein „Aktivposten ersten Ranges“ für Kirche und Theologie. Arthur Titius, Adolf von Harnack (7.5.1851 – 10.6.1930), in: *Deutsches Pfarrerverblatt, Verbandsblatt der deutschen evangelischen Pfarrervereine und der Vereinigung preußischer Pfarrervereine vom August 1930*, Nr. 32, S. 497f., zit. nach K. Nowak, O. G. Oexle, Trutz Rendtorff und K.-V. Selge, *Adolf von Harnack. Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft. Wissenschaftliches Symposium aus Anlaß des 150. Geburtstages*, Göttingen 2001, S. 213.

⁹⁵⁸ Vgl. dazu auch: Friedrich-Wilhelm Graf, "Wir konnten dem Rad nicht in die Speichen fallen", S. 156.

⁹⁵⁹ Zum Folgenden vgl.: EZA 1 / A 2 / 28, S. 394 u S. 395b.

⁹⁶⁰ K. Nowak, *Evangelische Kirche und Weimarer Republik*, S. 335f.

grüßte die Kirche die Reinigung und Erneuerung des Volkslebens und versprach Mithilfe, verlangte aber auch Gehör bei kulturpolitischen Maßnahmen und Unterstützung bei berechtigten Wünschen. Titius scheint hier seine Distanz zum Nationalsozialismus zu wahren, zeigt sich aber auch an der Würdigung der positiven Seiten der Bewegung interessiert.

Des Weiteren wurde eine öffentliche Kundgebung verabschiedet und am nächsten Tag, am letzten Tag vor dem Wahlsonntag, veröffentlicht. Sie ging vor allen auf Drängen Freiherr von Pechmanns⁹⁶² zurück, wenn er sich auch inhaltlich kaum stark in ihr wieder finden konnte. Nach einem Hinweis, dass die evangelische Kirche „von jeher mit Wesensart und Geschick des deutschen Volkstums auf innigste verbunden“ war, richtete sie die seelsorgerliche Mahnungen an die Öffentlichkeit: „Je mehr des Hasses, desto mehr der Liebe! ... Je mehr der Lüge, desto strengere Wahrhaftigkeit! ... Je mehr des selbstischen Wesens, desto mehr selbstlose Hingebung“.⁹⁶³ So ermahnte die Stellungnahme durchaus, die christlichen Werte zu achten, stellte aber keinen Bezug zu konkreten Verletzungen dieser Werte her. Andererseits haben die Zeitumstände dem Leser diesen Bezug sicher ein Stück weit selbst nahe gelegt. Sie blieb aber in einer politisch hochbrisanten Zeit insgesamt nichts sagend und war von fast jeder politischen Richtung in Anspruch zu nehmen ist. Allerdings fehlte dieser Kundgebung auch alle Begeisterung für die „deutsche Wiedergeburt“, das „deutsche Erwachen“ oder was man sonst als Chiffre für die nationalsozialistische Begeisterung benennen soll. Darum ist ihre Nüchternheit in gewissem Sinne auch wieder viel sagend⁹⁶⁴, wenn auch der dahinterliegende Gedanke nicht der der dezidierten Ablehnung, sondern eher der der Unentschiedenheit gegenüber dem Nationalsozialismus war. Aber die Kundgebung warnte auch nicht, etwa vor einem Erstarken des Rassegedankens, vor einer Spaltung des deutschen Volkes, vor einem Schaden für Demokratie und Parlamentarismus oder vor einer Verletzung von Menschenwürde und Bürgerrechten. Wenn die Kundgebung von „Hingebung“ sprach, so meinte sie „Hingebung an das, was des Nächsten ist, und an das, was über allen steht: an das ganze Volk, an das ganze Vaterland!“⁹⁶⁵ Titius' Stellung zu dieser Kundgebung ist nicht näher bekannt.

Nach dem „Tag von Potsdam“ und nach Hitlers Regierungserklärung am 23. März 1933 wurde die Zustimmung auch von offiziellen Stellen der Kirche zur nationalsozialistischen Regie-

⁹⁶¹ Zum Folgenden vgl.: K. Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 1, S. 290f.

⁹⁶² Zu von Pechmanns Rolle in dieser Frage siehe auch: W. Sommer, Wilhelm von Pechmann, in: W.-D. Hauschild, Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert, Gütersloh 1998, S. 541ff.

⁹⁶³ Text abgedruckt in: G. van Norden, Der deutsche Protestantismus im Jahr der nationalsozialistischen Macht-ergreifung, Gütersloh 1979, S. 44f; Vgl. dazu auch: A. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene, S. 291.

⁹⁶⁴ K. Scholder nennt die Kundgebung "zurückhaltend und distanziert" und weist auf den Mangel an Begeisterung hin, die man von Äußerungen zur politischen Lage erwartete. K. Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 1, S. 291.

⁹⁶⁵ G. van Norden, Der deutsche Protestantismus, S. 45; Vgl.: A. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene, S. 291.

rung und ihrem Kanzler immer deutlicher.⁹⁶⁶ Etwa sieben Wochen nach dieser Sitzung des DEKA Anfang März, am 25. und 26. April 1933, hatte man erneut Anlass zusammenzukommen.⁹⁶⁷ Ein wesentliches Thema dieser außerordentlichen Tagung war die Frage, die man auf dem Treffen Anfang März ausgelassen hatte: Die Stellung zur „Judenfrage“. Inzwischen war die Boykott-Aktion gegen jüdische Geschäfte für den 1. April 1933, 10 Uhr in der Presse angekündigt und durchgeführt worden. Die antisemitischen Aktionen des nationalsozialistischen Staates konnten nun nicht mehr als Einzelaktionen fanatischer Rassegläubiger abgetan werden. Mit der Vorlage des Gesetzes „zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ am 7. April 1933 hatte der nationalsozialistische Staat sein wahres Gesicht offenbart. Bis Anfang April 1933 hatten ca. 3000 deutsche jüdische Flüchtlinge die Schweizer Grenze überschritten.⁹⁶⁸

Anlässlich dieser Sitzung⁹⁶⁹ forderte Freiherr von Pechmann⁹⁷⁰ mit bewegten Worten wie schon vor Beginn der Boykott-Aktionen, nach einer Stellungnahme des DEKA, weil seiner Überzeugung nach den in Bedrängnis geratenen Christen jüdischer Abstammung die „Kirchen Schutz schuldig sind.“⁹⁷¹ Er warnte vor den Auswirkungen der Vorgänge in Deutschland auf die ökumenische Christenheit und forderte für die eigenen treuen Mitglieder der Kirche „das tröstende, aufrichtende Wort des Schutzes.“⁹⁷² Kapler, der Präsident des DEKA, hatte an die-

⁹⁶⁶ Vgl. die bei G. van Norden, *Der deutsche Protestantismus*, abgedruckten Dokumente Nr. 1, 19-24 und 27-34.

⁹⁶⁷ Vgl. zu dieser Sitzung die Darstellung von M. Smid, *Deutscher Protestantismus und Judentum 1932/1933*, München 1990, S. 353ff., *Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich*, Bd. 2 und die Darstellung bei: K. Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Bd. 1, S. 352f.

⁹⁶⁸ A. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene*, S. 40ff. Der Bischof von Chichester und Präsident des ÖRPC nahm auf die Boykott-Aktionen in einem Schreiben am 30.3.1933 an Kapler Bezug: "One fact which without doubt has made deep impression in this country is the alleged boycott of the jews and I am sure you will be interested to know that the distress which it has aroused in England is by no way limited to jewish circles." (ebd., S. 41.)

⁹⁶⁹ Wolfgang Sommer, *Wilhelm Freiherr von Pechmann. Ein konservativer Lutheraner in der Weimarer Republik und im nationalsozialistischen Deutschland*, Göttingen 2010, S. 159ff.

⁹⁷⁰ Von hatte schon am 30. März, also unmittelbar vor der Boykott-Aktion gegen jüdische Geschäfte, telephonisch und telegraphisch beim Kirchenbundesamt "ein ernstes und entscheidendes Wort gegen die jetzt inszenierte Boykottierung der Juden in Deutschland" verlangt. (Wolfgang Sommer, *Wilhelm Freiherr von Pechmann. Ein konservativer Lutheraner in der Weimarer Republik und im nationalsozialistischen Deutschland*, Göttingen 2010, S. 156, vgl. auch A. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene*, S. 45.) Er war es vermutlich auch, der dafür sorgte, dass ein zweiter Verhandlungstag eingeplant wurde, an dem sein Anliegen, nämlich eine Stellungnahme zur "Judenfrage" erarbeitet werden sollte (s. M. Smid, *Deutscher Protestantismus und Judentum*, S. 355.). Außer von Pechmann sind es als Ökumeniker vor allem Siegmund-Schultze und Bonhoeffer, die sich gegen den breiten Strom der Rechtfertigung oder Ignorierung der Geschehnisse stemmten. (A. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene*, S. 45ff.)

⁹⁷¹ A. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene*, S.296. Von Pechmann und Th. Wurm hatten schon im Vorfeld des Boykotts der jüdischen Geschäfte dringend ein Wort des Vorsitzenden des DEKA eingefordert, waren mit dieser Forderung aber nicht erfolgreich. Vgl. dazu: K. Scholder, *Die Kapitulation der evangelischen Kirche*, S. 190.

⁹⁷² A. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene*, S. 296. Vgl. dazu auch: F.-W. Graf, "Wir konnten dem Rad nicht in die Speichen fallen", S. 157. Die Anträge von Pechmanns lauteten: 1. Wir bekennen uns zu allen Gliedern unserer Kirche ohne Unterschied der Abstammung, auch und gerade zu denen, die ganz oder teilweise jüdischer Abstammung sind. Wir fühlen mit ihnen und wir werden für sie eintreten bis zu den Grenzen des Möglichen. 2. An die Träger der öffentlicher Gewalt aber richten wir die ernste Mahnung, bei allem, was zur Abstellung von Mißständen geschehen soll, die Grenzen nicht zu überschreiten, die durch die Gebote der Gerechtigkeit und der christlichen Liebe gezogen werden." F. W. Kantzenbach, *Widerstand und Solidarität der Christen in Deutschland*

sen Tag seine erste offizielle Begegnung mit Hitler und berichtete in der anschließenden Sitzung von diesem Gespräch.⁹⁷³ Danach habe Kapler Hitler an seine Zusagen gegenüber den Kirchen in der Regierungserklärung vom 23. März erinnert. Hitler habe auf die neue Funktion des Wehrkreispfarrers Müller verwiesen und darauf, dass ihm an einem einheitlichen protestantischen Block schon als Gegengewicht zu den Katholiken gelegen sei. Kapler bestand darauf, dass der Staat nicht in kirchliche Angelegenheiten eingreife und sicherte zu, dass die Kirchen im Begriff stünden, sich enger und fester zusammenzuschließen.⁹⁷⁴ Konsistorialrat Dr. Wahl, der zu Beginn der Sitzung die Verhandlung für den noch abwesenden Kapler führte, hatte die Versammlung auf die zahlreichen Schreiben aus dem In- und Ausland aufmerksam gemacht.⁹⁷⁵ Diese Schreiben gingen von Anfragen, über Stimmungsschilderungen im eigenen Land bis zu dezidierten Stellungnahmen und Protesten.⁹⁷⁶ Er verwies darauf, dass man den ausländischen Stellen ein Memorandum übersenden wolle, in dem das Judenproblem objektiv dargestellt werden sollte.

Titius meldete sich in der Diskussion zu Wort.⁹⁷⁷ Er stimmte von Pechmann grundsätzlich zu, bezweifelte aber, ob sich etwas machen lasse. Zunächst solle man selbst einen Standpunkt in der Angelegenheit finden und auf die ausländischen Stellungnahmen darum keine Rücksicht nehmen. Titius bekannte, dass die Zahlen „über die jüdische Überfremdung in Deutschland bei ihm eine starke innere Wandlung hervorgerufen <habe>.“⁹⁷⁸ Ausdrücklich betonte Titius,

1933 - 1945. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf aus den Papieren des D. Wilhelm Freiherrn von Pechmann, Neustadt an der Aisch 1971, S. 110, Anmerkung.

⁹⁷³ Wolfgang Sommer, Wilhelm Freiherr von Pechmann, S. 157.

⁹⁷⁴ ebd. S.157f.

⁹⁷⁵ Zu diesen Schreiben gehörte z. B. das Schreiben des Präsidenten des Federal Council of the Churches of Christ in America A. W. Beaven vom 24.3. 1933 an Kapler, in dem dieser nach der Stellung der Christen in Deutschland zu der antisemitischen Politik Hitlers fragt und wissen möchte, ob ein vom Evangelischen Kirchenbund und amerikanischen Bundesrat gemeinsam herausgegebenes Manifest gegen den Antisemitismus denkbar oder klug sei. (A. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene, S. 38.).

⁹⁷⁶ Einige führt A. Boyens auf, ebd., S. 43f.

⁹⁷⁷ Leider wissen wir nicht, ob Titius zu dieser Zeit immer noch Mitglied der Deutschen Demokratischen Partei war, bzw. ob er seine Mitgliedschaft in die neue Formation der Staatspartei hinüber genommen hat. Die DDP hatte nach W. Jochmann die meisten jüdischen Mitglieder in ihren Reihen und wurde wegen ihrer liberalen Tradition bevorzugt von Juden gewählt. Die Wahlverluste bei den Reichstagswahlen 1928 wurden jedoch von Vorstandsmitgliedern auch auf das Image als "Judenpartei" zurückgeführt. Vgl. W. Jochmann, Die Funktion des Antisemitismus in der Weimarer Republik, in: G. Brakelmann, M. Rosowski (Hg.), Antisemitismus. Von religiöser Judenfeindschaft zur Rassenideologie, Göttingen 1989, S. 160. Vgl. auch: K. Meier, Kirche und Judentum, S. 9. Zum Folgenden vgl.: A. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene, S. 297.

⁹⁷⁸ M. Smid macht wegen dieser Äußerung aus Titius einen zum Antisemitismus 'bekehrten' Konsistorialrat... (M. Smid, Deutscher Protestantismus und Judentum, S. 357.) Dabei erweckt sie den Eindruck, dass Titius angesichts der Zahlen sich nun indirekt zum Antisemitismus bekenne, wenn er sage, er sei "vorher ‚keineswegs antisemitisch eingestellt‘ gewesen." (ebd.) Titius' Votum hat aber eine andere Tendenz. Titius bekennt sich zu der starken inneren Wandlung, die das bekannt werden der Zahlen über die jüdische Überfremdung in Deutschland bei ihm, den Redner "..., der keineswegs antisemitisch eingestellt sei..." hervorgerufen hat. (A. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene, S. 297.) Titius spricht also ausdrücklich nicht von "vorher" und "gewesen sei". Titius innere Wandlung scheint mir darin zu bestehen, dass die ihm bekannt gewordenen Zahlen aus seiner liberalen Haltung gegenüber den Juden sich wandelt zur Zustimmung für „gesetzgeberische Maßregeln zur Lösung des Problems" (ebd.)

dass er „keineswegs antisemitisch eingestellt sei.“ Titius würde Erklärungen, „die sich gegen gesetzgeberische Maßregeln zur Lösung des Problems richteten“ nicht zustimmen können. Etwas anderes sei das ungeordnete Verfahren.“ Ein Wort über die Christen jüdischer Abstammung zu sagen, sei schwierig. „Insbesondere sei es schwierig, einer besonderen Behandlung der Judenchristen das Wort zu reden, da dann der Zustrom zum Christentum in verhängnisvoller Weise verstärkt werden könnte.“ Ein öffentliches Eintreten für die Belange der Juden war nach Titius' Meinung „außerordentlich schwierig, zumal kaum etwas gesagt werden könne, das unangefochten bleiben könne.“ Andererseits wollte Titius den Judenchristen entgegenkommen und forderte, Liebe im Sinne von Freiherr von Pechmann zu üben.⁹⁷⁹ Hier finden wir Titius zum ersten Mal weit weg von seinen sonst üblichen liberalen und linken Positionen zu anderen Themen.

In der weiteren Diskussion⁹⁸⁰ wurde vor allem davor gewarnt, dass eine Kundgebung des DEKA vom Ausland gegen den neuen Staat verwendet werden könne.⁹⁸¹ Während Kapler gestand, dass er bei manchen Maßnahmen „doch einen schweren Gewissensdruck empfunden“⁹⁸² habe, bemerkten Walter Michaelis⁹⁸³ und Bernewitz⁹⁸⁴, dass nach ihrem aus der Schrift geschöpften Standpunkt in der gegenwärtigen Lage das christliche Gewissen eigentlich nicht beschwert sein könne. Landesbischof Rendtorff⁹⁸⁵ begrüßte es, „daß endlich mal

⁹⁷⁹ A. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene, S. 297.

⁹⁸⁰ An der Diskussion beteiligen sich nach Boyens Vizepräsident Hundt, Präsident Kapler, Pastor D. Michaelis, Landesbischof Ihmels, Geheimer Hofrat von Pechmann, Landesbischof Bernwitz und Rendtorff, Prälat Schöll, Geheimer Kirchenrat Prof. Rendtorff und Pfarrer Herz.

⁹⁸¹ Im Ausland wurde breit über Ausschreitungen gegen Juden berichtet. Man trat von kirchlicher Seite auf verschiedenen Kanälen gegen die ausländische "Greuelpropaganda" und den "Lügenfeldzug" an. Motiv für diese Aktionen waren eher patriotische Gefühle als die Hoffnung, auf diesem Umweg das Schicksal der Juden zu erleichtern. An der Zurückweisung dieser "Greuelpropaganda" beteiligten sich auch jüdische Organisationen, nachdem der Staat Sanktionen gegen deutsche Juden angedroht hatte, falls die "Hetze" nicht aufhöre. Vgl. dazu: G. van Norden, Der deutsche Protestantismus, S. 313f. und die Dokumente IV, 2-4.

⁹⁸² A. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene, S. 297

⁹⁸³ In einem Beitrag für die Zeitschrift "Licht und Leben" vom Mai 1933 unter der Überschrift "Ein Wort zur Judenfrage" stellt Michaelis fest: "... gegen das Eindämmen des jüdischen Einflusses, gegen ihre Bewertung als Nicht-Deutsche haben wir von der Bibel her nichts einzuwenden. Ich meine vielmehr, es liegt in den Linien des göttlichen Planes. ... Darum haben wir Bibelchristen nach meiner Überzeugung, gerade weil es sich um ein zu etwas anderem erwähltes Volk handelt, keinen Grund, gegen die Zurückdämmung des Judentums Einspruch zu erheben. Unser Anliegen muß aber sein, daß dieser Weg verfolgt werde ohne Verletzung der Menschlichkeit. Auch hier gilt es zu wachen und zu beten, daß der berechtigte Kampf nicht die Menschlichkeit verleugne und dadurch eine Schuld auf unser Volk komme.", zit. nach: G. van Norden, Der deutsche Protestantismus, S. 336-338.

⁹⁸⁴ Alexander von Bernewitz war von 1923 an erster Landesbischof der Braunschweigischen Landeskirche. 1933 verlor er durch die Aktivitäten der Nationalsozialisten sein Amt. In Braunschweig waren die Nationalsozialisten schon 1930 zur Herrschaft gelangt. Nach dem Wahlsieg der DC bei den von der Reichsregierung angesetzten Kirchenwahlen übernahm der als NS-Propagandaredner bekannte Beye das Amt des Landesbischofs, konnte sich aber nur bis 1934 halten. Nachfolger wurde Dr. Helmuth Johnsen, der das Amt bis 1946 innehatte. www.landeskirche-braunschweig.de/geschichte3.html.

⁹⁸⁵ Heinrich Rendtorff (1888 – 1960) studierte Evangelische Theologie, wurde promoviert und 1918 als Pastor ordiniert. Er trat 1919 als Studiendirektor in das Predigerseminar in Preetz ein. Ab 1926 war er an der Universität Kiel Professor für Praktische Theologie, ab 1930 Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs. Anfangs begrüßte er den Nationalsozialismus und dessen Machtübernahme, wollte im Mai 1933

wieder eine Obrigkeit vorhanden sei.“⁹⁸⁶ Der solle man nun aber nicht in den das Schwert führenden Arm fallen. Schließlich beschloss man lediglich, den von Freiherr von Pechmann⁹⁸⁷ vorgelegten Resolutionsentwurf und die Aussprache als Material dem Präsidenten zur Verfügung zu stellen.⁹⁸⁸

Als Verhandlungsgrundlage der Sitzung diente ein Gutachten zur Judenfrage, das Kapler von der Apologetischen Centrale im Evangelischen Johannesstift in Berlin Spandau angefordert hatte und von W. Künneth verfasst worden war. Darin forderte Künneth die Kirche auf, „daß die Ausschaltung der Juden als Fremdkörper im Volksleben sich nicht in einer dem christlichen Ethos widersprechenden Weise vollzieht“⁹⁸⁹.

Titius hält also an seiner Position fest und betont ausdrücklich, dass dies mit Antisemitismus nichts zu tun habe. Dieses Bekenntnis ist durchaus nicht belanglos. Zusätzlich muss man sich die Wandlung vor Augen halten, die ein solches Bekenntnis genommen hat. Denn mit dem Bekenntnis, antisemitisch eingestellt zu sein, verletzte man damals keineswegs den Kanon möglicher gesellschaftlich akzeptierter Standpunkte. Gewiss haben manche Kreise auf Stöckers Antisemitismus mit Distanzierung reagiert, aber gesellschaftlich geächtet war er darum nicht, sondern dennoch hochangesehen in weiten Kreisen der damaligen Eliten. Die überwiegende Mehrheit der Pfarrer und Theologen fand eine Regelung der „Judenfrage“, solange sie sich in einigermaßen gesetzlich geordneten Bahnen bewegte und nicht gegen das christliche Ethos verstieß, völlig in Ordnung. Auch Bonhoeffer vertrat die Auffassung, dass die Juden-

auch Parteimitglied werden. Später wurde seine Mitgliedschaft annulliert. Anfang 1934 wurde er durch Druck des NS-Staates genötigt, sein Bischofsamt aufzugeben. Nachfolger wurde der 32 jährige „Landeskirchenführer“ Walter Schultz. Rendtorff erhielt eine Pfarrstelle in Pommern und engagierte sich in der BK, war Mitglied des Bruderrates der BK in Pommern. Nach dem Krieg kehrte er an die Universität Kiel zurück und lehrte Praktische Theologie. vgl. wikipedia.org/wiki/Heinrich-Rendtorff.

⁹⁸⁶ A. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene, S. 298.

⁹⁸⁷ Von Pechmann trat 1934 wegen des Schweigens der Kirche "zu all dem Jammer und Herzeleid, das man ... in ungezählte >nichtarische< Herzen und Häuser, christliche und jüdische, getragen hat" aus der Kirche aus (Vgl. E. Busch, Juden und Christen im Schatten des Dritten Reiches. Ansätze zu einer Kritik des Antisemitismus in der Zeit der Bekennenden Kirche, Theologische Existenz heute, Nr. 205, München 1979 S. 15, Anm. 22). Schon vorher, am 1. Mai 1933, hatte er seine kirchlichen Ämter niedergelegt, weil er in dem Nachgeben der Kirche vor der Nötigung zur Verfassungsänderung einen Schritt sah, der die Untreue zu ihrer Sendung einleite und ihr Kirchesein damit aufgegeben werde (Rücktrittsschreiben W. von Pechmanns vom 1. Mai 1933, in: G. van Norden, Der deutsche Protestantismus, S. 276f; Vgl. dazu auch den längeren Auszug aus dem Schreiben an die Landsynode der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche von Bayern in: Christliche Welt, 47. Jg., Nr. 10 vom 20. Mai 1933, Sp. 460),

⁹⁸⁸ A. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene, S. 45, vgl. auch 299.

⁹⁸⁹ W. Künneth, Die Kirche und die Judenfrage in Deutschland, zit. nach: M. Smid, Deutscher Protestantismus und Judentum, S. 364-372, Zit. S. 370. Vgl. auch K. Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 1, S. 349ff. Hier wird Künneths Gutachten, das Kapler als gutachterliche Stellungnahme zum Judenproblem von der Apologetischen Zentrale in Spandau angefordert hatte, keineswegs als extrem eingestuft. Die Behandlung anderer rassischer oder ethnischer Minderheiten sei vielfach in der zivilisierten Welt über Ausnahme Gesetze geregelt worden.

frage durch eine Ausnahmegesetzgebung geregelt werden könne.⁹⁹⁰ Dies ging über Titius' Position nicht hinaus. Vereinzelt gab es Widerstand, als durch den Versuch des NS-Regimes, den Arierparagraphen auch in der Kirche durchzusetzen⁹⁹¹, die theologische Frage nach dem Wesen der Kirche, der Bedeutung der Taufe, der Gemeinschaft der Heiligen gestellt wurde.⁹⁹² Titius lag also mit seiner Auffassung in dem breiten Strom derer, die dem Staat in der Frage der Behandlung der jüdischen Bürger freie Hand ließ, solange er sich an gewisse rechtsstaatliche Regeln hielt. Eine Sensibilität für die Frage, ob nicht auch Mitbürger mit anderer Rassezugehörigkeit prinzipiell den deutschen Staatsangehörigen rechtlich gleichzustellen sind bzw. ob sich vom Evangelium her die angestrebten Maßnahmen gegen die Juden verbieten, war nicht vorhanden.⁹⁹³ Dass im Kirchenausschuss, wenn überhaupt, Unterstützung für von Pechmanns Antrag zu finden war, diese vor allen anderen von Titius erwartet werden konnte, liegt sicher nahe⁹⁹⁴, hat sich in der konkreten Situation jedoch nicht bewährt.⁹⁹⁵ Seit den gemeinsamen Sitzungen der Kirchentage bestand zwischen von Pechmann und Titius eine herzliche Verbundenheit. Darum war von Pechmann ganz besonders enttäuscht, als die erwartete Unterstützung für seinen Antrag zur Judenfrage im DEKA ausblieb. So schrieb von Pechmann im September 1934 an Rade: „Mit Titius hat mich über mancherlei Trennendes hinweg von Anfang an ein besonders herzliches Verhältnis gegenseitigen Vertrauens verbunden. Daß auch er mich am 25. und 26. April v. Js. im Kirchenausschuß allein

⁹⁹⁰ K. Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, S. 350. In seiner Darstellung der Schrift Bonhoeffers "Die Kirche vor der Judenfrage" zeigt Scholder "..., daß Bonhoeffer im Frühjahr 1933 dem Staat ohne allen Zweifel das Recht zuerkannte, die Judenfrage durch eine Ausnahmegesetzgebung zu lösen."

⁹⁹¹ Kein Protest kam z. B. von den Verantwortlichen für Judenmission in Deutschland, wie Jochen-Christoph Kaiser berichtet. Durch den auf die Rassezugehörigkeit abzielenden Antisemitismus seit den 1870er Jahren war die Taufe nicht mehr länger das „Entréebillet in die bürgerliche Gesellschaft“ (Heinrich Heine) und der Judenmission somit durch die Ausbreitung dieser Einstellung in Deutschland der Boden immer mehr entzogen. Jochen-Christoph Kaiser, Der deutsche Protestantismus und die „Mission unter Israel“ zwischen Weltkrieg und „NS-Machtergreifung“ in: Kurt Nowak, Gérard Raulet, Protestantismus und Antisemitismus in der Weimarer Republik, Frankfurt a. M. ; New York, Paris 1994, S. 199 – 217.

⁹⁹² "Während sich gegen die Übernahme des staatlichen Arierparagraphen auf das Gebiet der Kirche von Bibel und Bekenntnis her eine umfassende Protestbewegung erhob, fanden selbst biblisch streng gebundene kirchliche Kreise am Arierparagraphen innerhalb des staatlichen Bereichs kaum etwas zu beanstanden." K. Meier, Der evangelische Kirchenkampf, Gesamtdarstellung in 3 Bänden, Bd. 1: Der Kampf um die Reichskirche, Göttingen 1976, S. 117. Das gilt auch für die Bekennende Kirche: "Im übrigen muß deutlich sein, daß auch der theologisch begründete Protest der bekennenden Kräfte innerhalb der evangelischen Kirche sich auf den kirchlichen Arierparagraphen beschränkte, wohingegen sich kein offizieller Widerspruch gegen den staatlichen Arierparagraphen erhob. Ansätze dafür fanden sich erst 1935." (ebd., S. 118). Dabei muss man bedenken, dass sich der kirchliche Arierparagraph auf etwa 30 Geistliche bezog. (ebd., S. 117). Selbst Freiherr von Pechmann, der eine öffentliche Kundgebung im DEKA durchsetzen wollte, sprach von "berechtigter Korrektur von Mißständen" und vertrat damit eine "weit verbreitete Vorstellung". Vgl. dazu: K. Scholder, Die Kapitulation der evangelischen Kirche, S. 191.

⁹⁹³ Zum Verhalten Rades und seiner Zeitschrift Christliche Welt vgl. den Aufsatz von F. - W. Graf, der seinen Titel vom einem Zitat Rades bekommen hat: F. - W. Graf, "Wir konnten dem Rad nicht in die Speichen fallen".

⁹⁹⁴ ebd., S. 157.

⁹⁹⁵ Auch von Pechmann betont, dass er bei seinen Anträgen zur Judenfrage hoffte, "..., wenn auf irgend jemanden, dann gerade auf Titius sicher rechnen zu können." Vgl. dazu: F. W. Kantzenbach, Widerstand und Solidarität, S. 110.

gelassen hat, war mir gerade bei ihm besonders schmerzlich. Dies gilt insbesondere vom 26. April, an dem ich alles, aber auch alles aufgeboten habe, um für meine Anträge zur Judenfrage wenn nicht die einmütige Zustimmung des ganzen Ausschusses, so doch die einer überwältigenden Mehrheit zu gewinnen; und als ich...auf das Urteil der uns befreundeten Auslandskirchen ...hinwies,..., habe ich gemeint, wenn auf irgendjemanden, dann gerade auf Titius sicher rechnen zu können.“⁹⁹⁶

Es ist schon schmerzhaft, sich einen solchen Diskussionsverlauf mit seinen übervorsichtigen Abwägungen anzusehen. Die mehr als zwei Dutzend gestandener Männer wirken hilflos und mutlos, wie gefangen in ihren eigenen Konzepten, die sich gegenüber einer neuen Wirklichkeit als untauglich erweisen werden.⁹⁹⁷ Die Furcht, missverstanden zu werden, in gleicher Konsequenz durchdacht, wie in der Sitzung des DEKA vom 26. April 1933, hätte für alle Beteiligten den Weg auf die Kanzel ein für allemal versperrt. Bonhoeffer, damals Privatdozent in Berlin, hat in einem Vortrag aus dem April 1933 etwas klarere Begriffe gefunden, um die Wirklichkeit, wie er sie erlebte, im Lichte des Evangeliums zu beschreiben.⁹⁹⁸ Die einzigartige Tatsache, „daß der Jude unabhängig von seiner Religionszugehörigkeit allein um seiner Rassenzugehörigkeit willen vom Staat unter Sonderrecht gestellt wird“ gebe dem Theologen zwei neue Aufgaben auf: „Wie beurteilt die Kirche dies staatliche Handeln und welche Aufgabe erwächst ihr daraus? Was ergibt sich für die Stellung der Kirche zu den getauften Juden in den Gemeinden?“

In der Beantwortung dieser Fragen, die allein von einem rechten Kirchenbegriff her beantwortet werden könnten, kommt Bonhoeffer zu der Erkenntnis, dass die Kirche nicht nur den Staat „nach dem legitim staatlichen Charakter seines Handelns“ zu fragen hat, sondern „den Opfern jeder Gesellschaftsordnung in unbedingter Weise verpflichtet <ist>, auch wenn sie nicht der christlichen Gemeinde zugehören.“ Seine Gedanken zum kirchlichen Widerstand nehmen schon damals die Gestalt an, dass es darum geht, „nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sonder dem Rad selbst in die Speichen zu fallen“⁹⁹⁹, wenn die Kirche „den Staat in seiner Recht und Ordnung schaffenden Funktion versagen sieht, d.h. wenn sie den Staat

⁹⁹⁶ Wolfgang Sommer, Wilhelm Freiherr von Pechmann, S. 166.

⁹⁹⁷ Bernhard Reymond, Die Konzepte einiger protestantischer deutscher Theologen zur „Judenfrage“, in: Kurt Nowak, Gérard Raulet (Hg.), Protestantismus und Antisemitismus in der Weimarer Republik, Frankfurt a. M.; New York; Paris 1994, S. 127 - 146

⁹⁹⁸ D. Bonhoeffer, Die Kirche vor der Judenfrage, in: Gesammelte Schriften, hg. v. E. Bethge, Bd. 2, München 1959, S. 44-53. Die Interpretation dieses Aufsatzes ist in der Forschung umstritten, vgl. dazu die Darstellung bei M. Smid, Deutscher Protestantismus und Judentum, S. 415 - 418. Dort ist auch die allmähliche Erarbeitung des Textes beschrieben, der von einem Vortrag zu einem Aufsatz für die Zeitschrift "Der Vormarsch" erweitert wurde und schließlich in der "Niederdeutschen Kirchenzeitung" und auszugsweise in der "Jüdischen Rundschau" nachgedruckt wurde, ebd. S. 418. Vgl. zur Entstehung des Vortragstextes auch ebd., S. 425 - 427.

⁹⁹⁹ D. Bonhoeffer, Die Kirche vor der Judenfrage, Zit. S. 44 u. S. 48, Vgl. dazu auch: E. Busch, Juden und Christen, S. 15 und K. Meier, Kirche und Judentum, S. 22f.

hemmungslos ein Zuviel oder ein Zuwenig an Ordnung und Recht verwirklichen sieht.“¹⁰⁰⁰ Ein solches Zuviel an staatlicher Ordnung liegt nach Bonhoeffer dann vor, wenn „vom Staat her in das Wesen der Kirche und ihre Verkündigung eingegriffen werden sollte, d. h., etwa in dem zwangsmäßigen Ausschluss der getauften Juden aus unseren christlichen Gemeinden“¹⁰⁰¹. Andererseits konnte er im gleichen Vortrag auch die traditionelle antijüdische Auffassung vertreten, dass das Volk der Juden nun einmal „in langer Leidensgeschichte den Fluch seines Tuns tragen muß“.¹⁰⁰²

Auch andere Stimmen hatten sich im Frühjahr 1933 deutlich geäußert und daran erinnert, dass die Kirche mit der Versuchung, die Judenchristen aus sich auszusondern, stehe und falle.¹⁰⁰³ Das in der DEKA-Sitzung öfters geäußerte Argument, dem Ausland durch eine Stellungnahme nicht Munition für propagandistische Feldzüge zu liefern, zeigte doch eher den sehr hohen Stellenwert politischer Loyalität der kirchenleitenden Gremien trotz der bekannten Gräueltaten, zum Beispiel des durchaus gewalttätigen, organisierten Boykotts jüdischer Geschäfte am 1. April 1933. Eine Theologie, die sich von jeher dem Volkstum verbunden weiß, wie sie behauptete, aber dann leichtfertig Volkstum nicht von dem abgrenzte, was andere als Volkstum definieren, benutzte diesen Begriff ideologisch oder mehr oder weniger bewusst irreführend. Dass die nominelle evangelische Christenheit während der meisten Zeit der Weimarer Republik etwa 40% sozialistische oder kommunistische Wähler hatte, wurde von Anfang an und bis zum bitteren Ende, bis auf wenige Ausnahmen, ignoriert.

Was also meinte der DEKA, wenn er von „Volkstum“ und „Vaterland“ spricht? Eine Theologie, die kein Instrumentarium entwickelt hatte, um dem Zugriff der großen Einheiten auf den Einzelnen eine Grenze zu setzen, sei diese Einheit „der Staat“, „das Volkstum“, „das Vaterland“ oder „die Partei“, und diese große Einheit als das bekennt, „was über allen steht“ (s. o.), muss in einer solchen politischen Konstellation versagen, weil sie nichts zu sagen hat. Es ist dies der Typ einer nationalprotestantischen Frömmigkeit, die in Gott zunächst den Herrn der Geschichte sieht, der die Schicksale der Völker und Reiche lenkt, der ansonsten wenig dogmatisch qualifiziert wird, der kaum trinitarisch gedacht wird und dem dann Volk und Volkstum als höchste Schöpfungsordnungen zugeordnet werden. „Der Kampf um das Volkstum (und seine konkrete politische Gestalt, die Nation) wird zum Kampf für Gottes Ordnung, ja

¹⁰⁰⁰ D. Bonhoeffer, Die Kirche vor der Judenfrage, S. 48.

¹⁰⁰¹ Ebd., S. 49. Zu der Forderung des zwangsmäßigen Ausschlusses der getauften Juden aus den Gemeinden siehe auch: D. Bonhoeffer, Der Arier-Paragraph in der Kirche, in: Gesammelte Schriften, hg. v. E. Bethge, Bd. 2, München 1959, S. 62-69.

¹⁰⁰² D. Bonhoeffer, Die Kirche vor der Judenfrage, S. 49.

¹⁰⁰³ So z. B. H. Ehrenberg in seinen "72 Leitsätzen", vgl. E. Busch, Juden und Christen, S. 22f. Während Bonhoeffer die Aussonderung der Judenchristen aus der christlichen Gemeinde schon im April 1933 ablehnte, scheint

für Gott selbst. Der Dienst an Volk und Vaterland wird folgerichtig zum wahren Gottesdienst¹⁰⁰⁴.

Warum Titius in dieser Situation ebenfalls so mutlos und skeptisch gegenüber öffentlichen Kundgebungen und deren Erfolgsaussichten war, kann vor dem Hintergrund ganz anderer Eindrücke, die wir von ihm gewonnen haben, kaum verstanden werden¹⁰⁰⁵. Er hatte bei anderen Gelegenheiten mutig bekannt, wofür er einstand, und hatte auch in schwierigen und scheinbar aussichtslosen Situationen hartnäckig seine Ziele verfolgt. Titius Drängen auf gesetzgeberische Maßnahmen, bzw. sein Hinweis, sich keinesfalls gegen gesetzliche Maßnahmen zur Lösung des Problems aussprechen zu wollen, scheint auf eine Deutung der Zweireichelehre hinzuweisen, auf die unten noch kurz eingegangen werden soll. Die Vermutung liegt nahe, dass er immer noch glaubte, dass „das ungeordnete Verfahren“ lediglich „vorübergehende Einzelaktionen“¹⁰⁰⁶ darstellten und gleichsam als Ausrutscher des Systems zu bewerten waren, als durch aufgestaute Emotionen verursacht und darum nur als vorübergehende Begleiterscheinung zu werten war. Dass diese Vorkommnisse wesentlich mit der nationalsozialistischen Bewegung zu tun hatte, das konnte oder wollte Titius¹⁰⁰⁷ zu diesem Zeitpunkt nicht sehen, weil er doch mit Blick auf diese Bewegung auf eine Reinigung setzte, die mit „heißem Bemühen“ betrieben werden sollte. Vielleicht schwebte ihm das alte Ideal des national-sozialen Vereins, wie es im ersten Grundsatz bei der Gründung formuliert worden war, noch immer vor Augen: Erst Stärke nach außen bietet Voraussetzung für eine wirkliche Sozialpolitik.

Zur gleichen Zeit, in den letzten Apriltagen, hatte die Einsetzung eines Staatskommissars in der evangelisch-lutherischen Landeskirche von Mecklenburg-Schwerin den entschiedenen Widerstand des Landesbischofs, des Oberkirchenrats und seines Präsidenten Kapler gefun-

M. Niemöller erst später zu dieser Erkenntnis durchgedrungen zu sein. Vgl. K. Meier, Kirche und Judentum, S. 23f.

¹⁰⁰⁴ K. Scholder, Neuere deutsche Geschichte und protestantische Theologie, S. 90.

¹⁰⁰⁵ Titius bedauerte Bonhoeffers Engagement in den Streitfragen der Zeit: „Es ist jammerschade, daß unsere beste Hoffnung in der Fakultät sich von den Kämpfen der Kirche verbrauchen läßt.“, Zit. nach E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. Eine Biographie, 9. Aufl., Gütersloh 2005, S. 267.

¹⁰⁰⁶ Diese Meinung war durchaus verbreitet, vgl. E. Busch, Juden und Christen, S. 15.

¹⁰⁰⁷ Dass "namentlich" Titius Vertreter eines ekklesiologischen Konzeptes ist, das auf einem "geistig-organologischen Volksbegriff" basiert und das um eine "Synthese von Deutschtum und Volkstum" bemüht ist und unter "Zuhilfenahme von Schöpfungsordnungs- und Volkstumstheologie" seine Aufgabe als "Dienst am deutschen Volk" definiert und deshalb das Gegenüber von christlichen und jüdischem Glauben durch den absoluten Gegensatz von christlich geprägtem Deutschtum und nichtchristlichem, gelegentlich antichristlichen Judentum ersetzt, wird von Marikje Smid in einer leichtfertigen Verallgemeinerung ohne jede Quellenangabe zwar behauptet. Die genaue Beobachtung, die hier entscheidet, weil Nuancen doch viel ausmachen, wird aber vermieden. (M. Smid, Deutscher Protestantismus und Judentum, S. 411.). Auch den Beleg für den "offenen Beifall" der "kirchlichen Nationalsozialisten, z. B. H. Rendtorff und Titius" bleibt M. Smid schuldig (ebd. S. 412).

den.¹⁰⁰⁸ Dieser Widerstand konnte den dreisten Übergriff des Ministerpräsidenten Granzow auf die Landeskirche erfolgreich zurückweisen. Dieses Ereignis zeigte, dass Widerstand durchaus Erfolgsaussichten hatte und verschärft die Frage, warum auf der Sitzung des DEKA Ende April keine Beschlüsse gefasst wurden, die gegen die aus rassistischen Gründen erfolgte Diskriminierung der Juden wenigstens deutlich protestiert hat. Warum wurden nicht Beschlüsse gefasst, die die Vertreibung von Theologieprofessoren aus ihrem Amt auf der Grundlage des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums vom 7. April 1933 in der Öffentlichkeit kritisierten? War man so zurückhaltend, weil es „nur“ um ein paar Außenseiter ging, Juden oder Emil Fuchs und Paul Tillich „die den kirchlich und theologisch Maßgebenden fremd waren? Oder hatte man vor Repressionen des Staates Angst?“¹⁰⁰⁹ Oder waren diese beiden Motive vermischt mit einer gewissen Loyalität zu der Regierung, die man (endlich) wieder als Obrigkeit begreifen konnte? Es tut weh, Titius auf diesem Wege zu sehen, besonders wenn man sich klar macht, wofür er sich in seinem Leben schon eingesetzt hatte und Anfeindung und Nachteile in Kauf genommen hatte. Und es ist tröstlich und bestürzend zugleich, da mit ihm viele lange, viel zu lange gebraucht haben, um den Wesenskern des Nationalsozialismus von der äußeren Blendwerk zu unterscheiden und aus dieser Erkenntnis die Konsequenzen zu ziehen.¹⁰¹⁰

Titius hat es allerdings nicht bei dieser Reaktion auf der außerordentlichen Sitzung des DEKA zum Thema Judenfrage belassen. Er suchte die Auseinandersetzung, allerdings eben nicht direkt auf der politischen Ebene. Vielmehr beschäftigte er sich mit dem Thema als Theologe in akademischer Weise in der Auseinandersetzung mit J. W. Hauer¹⁰¹¹ (s. u.). Ob er im Ernst

¹⁰⁰⁸ G. van Norden, *Der deutsche Protestantismus*, S. 18. Vgl. auch: K. Scholder, *Die Kapitulation der evangelischen Kirche*, S. 194.

¹⁰⁰⁹ G. van Norden, *Der deutsche Protestantismus*, S. 18.

¹⁰¹⁰ Selbst die Bekennende Kirche hat angesichts der Judenfrage versagt. Nach dem Urteil von O. L. Elias, dem Boyens beipflichtet, "... hat sich die Bekennende Kirche offiziell niemals gegen den Arierparagraphen als solchen ausgesprochen: sie war entweder nicht interessiert oder sie hat ihn im außerkirchlichen Raum gebilligt." O. E. Elias, *Der evangelische Kirchenkampf und die Judenfrage*, Informationsblatt für die Gemeinden in den niederdeutschen lutherischen Landeskirchen 10, Nr. 14, 1961, S. 213-219; zit. nach: A. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene*, S. 85.

¹⁰¹¹ Jakob Wilhelm Hauer wurde am 4.4.1881 in Ditzingen, Schwaben geboren. Nach einer Gipslerlehre studierte er von 1900-1906 Theologie am Seminar der Baseler Mission. Nach einem kurzen Studium der Geschichte und Literatur in Edinburgh leitete er in Indien von 1906-1911 eine Highschool. Anschließend studierte er alte Sprachen und Philosophie in Oxford. 1915 trat er in den Kirchendienst, den er 1919 wieder verließ. 1917 erfolgte die Promotion zum Dr. phil. in Tübingen. 1921 folgte die Habilitation für Sanskrit- und Religionswissenschaften. In Marburg wurde er 1925 ordentlicher Professor für Religionswissenschaft. Zwei Jahre später wurde er nach Tübingen berufen. 1945 wurde er abgesetzt und bis Herbst 1947 interniert. Nach dem Krieg setzte er seine wissenschaftliche Tätigkeit unter dem Dach der Arbeitsgemeinschaft für freie Religionsforschung bzw. der Freien Akademie fort. Er starb am 18.2.1962. Nachdem er sich zunächst mit der Religionswissenschaft Asiens beschäftigte, wandte er sich in den dreißiger Jahren den Themen zu, die in der Deutschen Glaubensbewegung behandelt wurden: Glaubensgeschichte der Indogermanen 1. Teil, 1937. Ein arischer Christus?, 1939, Urkunden und Gestalten der germanisch-deutschen Glaubensgeschichte, 1940-1945; Religion und Rasse, 1941 (H. Jantzen, Namen und Werke. Biographien und Beiträge zur Soziologie der Jugendbewegung, Bd. 1, Quellen und Beiträge zur Geschichte der Jugendbewegung, Bd. 12, Frankfurt a. M. 1972, S. 115-118.).

diese Auseinandersetzung als „heißes Bemühen um die Reinigung der nationalsozialistischen Bewegung“ verstand, wie er es als Aufgabe der Kirche bei gleichzeitiger Wahrung der Distanz im Klotzschen Sammelwerk formuliert hatte, entzieht sich unserer Kenntnis.

In dem sich Titius diesem Thema widmete, untersuchte er allerdings eine der Gedankenlinien auf ihre Stichhaltigkeit, die für die Anschauung Hitlers nach Titius' Analyse wesentlich war. Das Ergebnis der Auseinandersetzung würde nicht das Ende der nationalsozialistischen Bewegung ausmachen, aber es kann, je nach Ausgang, zur Scheidung der Geister beitragen, zumal es sich bei J. W. Hauer um einen der wichtigsten Köpfe der völkischen Glaubensbewegung handelte, der in dieser Zeit von völkischer Seite mit höchsten Erwartungen belegt wurde. Wenn sich die Verwendung des Rassegedankens in der nationalsozialistischen Bewegung als mit den Grundsätzen des christlichen Glaubens unvereinbar erweisen sollte, dann stehen die kirchlichen und christlichen Unterstützer der Bewegung vor einer klaren Alternative.

Der DEKA hat sich mit der so genannten Judenfrage nicht mehr beschäftigt. Die ersten Auswirkungen des staatlichen Eingriffs in die kirchlichen Angelegenheiten ließen im DEKA keinen Raum für eine Beschäftigung mit der Judenfrage, weder im Sinne einer Stellungnahme für die konvertierten Amtsbrüder, noch für die große Menge der Juden, die dem alltäglichen Terror ausgesetzt waren. Wie Titius sich zu den Entscheidungen stellte, die der DEKA mit Kapler in der Reichskirchenfrage zu treffen hatte, ist unbekannt.

7.1.4. Die Auseinandersetzung mit „arttreuen Glaubenspositionen“

Wie eben schon erwähnt, widmete sich Titius dem Zusammenhang von Rasse und Religion in einer literarischen Auseinandersetzung mit J. W. Hauer. Hauer war nach dem Krieg lange führend im „Bund der Kögenger“, einer Abspaltung aus den württembergischen Schülerbibelkreisen. Der Tannenbergbund und Frau Dr. Mathilde Ludendorff¹⁰¹² fanden ihre völkisch-religiösen, national-antichristlichen Auffassungen eine Zeitlang durch ihn bestätigt. Dann trat zwischen Frau Ludendorf und den Tannenbergern einerseits und Hauer andererseits aber eine deutliche sachliche Differenz auf, die Hauer seitens des Tannenbergbundes im Mai 1932 den Vorwurf des „heimtückischen Christenretters“¹⁰¹³ einbrachte.

¹⁰¹² Vgl. dazu auch die Auseinandersetzung von A. Scharbau mit M. Ludendorffs Schriften in: Christliche Welt, 46. Jg., 1932, Sp. 321; 360; 407; 446.

¹⁰¹³ Christliche Welt, 46. Jg., Nr. 10, 1932; Sp. 450, Vgl. dazu die Artikelserie "Vom Krieg zwischen Mathilde Ludendorff und dem Christentum" in Christliche Welt, 46. Jg., Sp. 312ff, 360ff, 407ff, 446ff.

Titius widmete sich im April 1933 den Schriften Hauers „Die völkisch-religiöse Bewegung und das Christentum“ und „Die deutsche Seele im Kampf mit sich selber“.¹⁰¹⁴ Er bezeichnete diese als aktuell, da Hauers zweiter Aufsatz durch Erklärungen der leitenden Männer des neuen Deutschland hervorgerufen worden sei, die im März feierlich wiederholt worden seien. Titius sah zunächst mit Hauer darin Übereinstimmung, dass es eine in die Tiefe gehende nationale Bewegung nur dann gebe und geben könne, wenn diese Bewegung an die letzten Tiefen des Gemüts und die letzte Wirklichkeit, an die Glaubenskräfte appellieren dürfe. Auch darin war Titius mit Hauer einig, dass jedem echten Glauben Bahn gelassen werden müsse. Es stelle sich jedoch die Frage, ob man Deutschtum und Christentum, die seit einem Jahrtausend miteinander verwachsen seien und zu einem einheitlichen Ziel oft zusammengewirkt hätten, grade in einer Notzeit des Volkes trennen und in Gegensatz bringen dürfe.

Es lohne - so Titius - mit Hauer zu streiten, da dieser vom Ernst der Religion durchdrungen sei und Respekt vor dem Christentum habe. Zwar betone auch Hauer Blut und Rasse, rücke aber doch von vielen, die diesen Schlachtruf im Munde führen, ab. Hauers Ideal erkannte Titius weniger in den Dichtungen der Edda, als vielmehr „in der deutschen Mystik und dem deutschen Idealismus.“ Hauers besondere Anerkennung des Rassegedankens und der Bedeutung des Blutes hielt Titius für Blutaberglauben. Eine „haltbare Grundlage für die Ausstellung einer rassetypischen Glaubenshaltung“ sei nicht zu beobachten. Hauer biete als geschichtlichen Beleg für die indogermanische Glaubensart die nordische Literatur, die heiligen Schriften Altindiens, die Schriften der griechischen Welt und die Schriften der deutschen Mystik und des deutschen Idealismus. Darin konnte Titius aber keinen einheitlichen Glaubenstyp erkennen, eine „Grundlage für die Annahme einer eigenartigen indogermanischen Glaubenshaltung ist nicht gewonnen.“¹⁰¹⁵

Mit Blick auf das Christentum beschreibe Hauer zu Recht die „Einpunktigkeit“ und „Einmaligkeit“ alles göttlichen Wirkens von der Grundlegung der Welt bis zur Erlösung als typisch christliches Charakteristikum. Dies gebe es so nur noch in der persischen bzw. der alten nordgermanischen Religion. Aber Hauer erblicke darin keinen Vorzug. Vielmehr empfinde er es als anstößig, dass die Geschichte, der Mensch und der ewige Gott durch diese Einmaligkeit, den Anspruch eines Mannes zu einem zufälligen Zeitpunkt der Geschichte, entwertet werden. Dem widersprach Titius. Keineswegs werde entwertet, was Hauer vermute. Denn Gott bleibe ein verborgener, die Geschichte liege nicht wie ein aufgeschlagenes Buch vor den Menschen und auch der Mensch selbst bleibe rätselhaft.

¹⁰¹⁴ Christliche Welt, Nr. 8, 22.4.1933, 47. Jg., 1933, Sp. 347-351. Übrigens beschäftigte sich auch Rade ausführlich mit Hauer. Vgl. dazu: F. W. Kantzenbach, Kirchlich-theologischer Liberalismus und Kirchenkampf. Erwägungen zu einer Forschungsaufgabe, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, 87. Bd., 1976, S. 307ff.

Ein anderer Gegensatz gegen das Christentum ergebe sich für Hauer aus seiner übernationalen Art, die der Betonung von Volk und Rasse entgegengesetzt sei. Auch hier widersprach Titius. Er betonte, dass es auch bei Jesus und Paulus eine nationale Haltung gegeben habe, die allerdings nicht auf einen Blutsaberglauben begründet sei, sondern auf den Willen Gottes zur Bildung von Völkern. Insofern sei das Christentum zugleich eine nationale und übernationale Größe.

In seiner Entgegnung auf Titius' Kritik lobte Hauer im Mai 1933 zunächst dessen Nachdruck und Tiefblick, mit dem sich Titius den Schwachstellen seines Entwurfes widme. Auf Titius' Vorwurf, Christentum und Deutschtum trotz ihres fruchtbaren Zusammenwirkens trennen zu wollen, entgegnete Hauer, dass es ihm keineswegs um Trennung gehe. Vielmehr behauptete Hauer, durch seine Abgrenzung der Glaubenshaltungen Hilfestellung zur Herstellung „einer gläubigen Einheit des deutschen Volkes“ zu leisten. Hauer ging es gegenüber der immer mehr zerbrechenden statischen, dogmatisch und kirchlich garantierten Glaubensgemeinschaft um eine „dynamische Einheit polarer Glaubenskräfte“. Diese werde durch größte Spannungen stets neu errungen, wobei ein Glaube des anderen Glaube Bruder sei, weil sie vom selben Grund gezeugt würden.

Hauer sah so seine Aufgabe darin, zu einer klaren Erkenntnis der notwendigen Gegenüberstellungen und der dahinter liegenden Einheit beizutragen. Den einheitlichen Zug der indogermanischen Glaubensart stellte Hauer am Phänomen der sich rhythmisch wiederholenden Weltzyklen und der Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott und seinem Schicksal dar. „Kein Mittler und keines Mittlers Opfer schiebt sich zwischen Mensch und letzte Wirklichkeit.“ Wenn Giordano Bruno als Beispiel für den indogermanischen Typ der Mystik von Titius Spinoza entgegengestellt werde, so war dies für Hauer kein Gegenargument, denn Spinozas Philosophie verrate nach Hauer „seine rassische Herkunft.“ Dass Titius Hauer vorwerfe, den Unterschied zwischen Christentum und deutschem Idealismus maßlos übertrieben zu haben, wies Hauer von sich. Allerdings falle der Unterschied sehr viel weniger ins Gewicht, wenn man gewisse Glaubensartikel, das Opfer Christi, seine Auferstehung, seine Herrschaft in einer ewigen Welt und der Gemeinde, als peripher auffasse. Darum verlangte Hauer im Interesse des Dialoges eine Präzisierung, was denn das Wesen des Christentums sei.

Schließlich ging Hauer auf Titius' Vorwurf des Blutsaberglaubens ein. Hauer verstand seine Überzeugung, dass die Anlage für die Art des Glaubens und seiner Gestaltung entscheidend sei und darum nicht verletzt werden dürfe, als eine Glaubensüberzeugung, die nicht der wissenschaftlichen Beweisführung unterliege. Diese Überzeugung habe sich durch seine eigenen

¹⁰¹⁵ Christliche Welt, 47. Jg., 1933, Sp. 348 u.

Erfahrungen durch Leben mit andersrassigen Menschen und Studien an Kindern zum Teil in Indien entwickelt. Seine Anschauungen vertrete er schon so lange, dass der Vorwurf des „modernen Blutaberglauben“ ihn nicht treffen könne. Hauer war der Überzeugung, dass „Blut“, also die leiblich-seelische Grundanlage eines Menschen und eines Volkes, ganz wesentlichen Einfluss „auf die Art seiner inneren Not, auf die Art, wie diese Not von ihm genommen, wie er „erlöst“ wird, auf die Art, wie „ihm Gott begegnet“, habe. Es sei aber von höchster Bedeutung, dass ein Volk diesem Drang der Glaubensgestaltung aus seiner Anlage heraus folge.

Das römische Christentum des 8. Und 9. Jahrhunderts sei aber auf einer ganz anderen Art von Blut entstanden. Daraus leitete Hauer die Forderung ab, der Bedeutung des Blutes in der Religionsgeschichte nachzuspüren. Weil eine klare Grenze zwischen dem Wirken des Blutes und dem Walten des reinen Geistes zurzeit nicht feststellbar sei, dürfe jedoch nicht die Bedeutung der Rasse für die Religionsgeschichte geleugnet werden.¹⁰¹⁶

Im Juni 1933 verlangte Hauer in einer zweiten Reaktion auf Titius' Artikel noch einmal, dass seitens der Vertreter des Christentums eine klare Antwort gegeben werde, was denn das Wesen des Christentums sei, da die bisherigen Charakterisierungen nichts wirklich Eigentümliches des Christentums beschreiben würden.¹⁰¹⁷

Indem sich Titius mit Hauer auseinandersetzte, griff er einen der wichtigsten Führer der deutschgläubigen Bewegung an. Hauer machte im April 1933 in einem offenen Brief, der an die Reichsleitung der Glaubensbewegung Deutsche Christen und an die Leitung der Deutschen evangelischen Kirchen gerichtet war, den Vorschlag, „daß alle nichtkatholischen Deutschen eine religiöse Volksgemeinschaft bilden sollten“, wobei Hauer von vornherein annahm, „daß die katholische Kirche nicht mitmachen wollte oder könnte.“¹⁰¹⁸ Hauers Hoffnung auf „eine große religiöse Volksgemeinschaft protestantischer Grundhaltung“ wurde von den Christen zerschmettert, weil sie Hauer und seine Gesinnungsgenossen „als Ungläubige“ aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgewiesen hätten.¹⁰¹⁹ Nach seinem Bekenntnis habe Hauer damals begriffen, dass zwischen christlichem Konfessionalismus und deutscher Art ein Gegensatz sei, der unüberbrückbar sei. Nach Hauers „bitterer Erkenntnis“ liege die Ursache da-

¹⁰¹⁶ J. W. Hauer, Vom „indogermanischen“ Glauben, in: CW, Nr. 9; 6.5.33, 47. Jg., 1933, Zitate Sp. 400 u. 404.

¹⁰¹⁷ J. W. Hauer, Indogermanischer Glaube und das Christentum, in: CW, Nr. 12, 17.6.33. 47. Jg., 1933, Sp. 539f. Einen Antwortversuch unternimmt Herrmann Schuster unter dem Titel „Vom Wesen des Christentums. Freies deutsches Christentum.“ in: ebd., Sp. 880 - 887; 915 - 923; 984 - 991; 1011 - 1019; 1064 - 1072; 1119 - 1128.

¹⁰¹⁸ J. Gauger, Chronik der Kirchenwirren, Dritter Teil: Von der Einsetzung der Vorläufigen Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche im November 1934 bis zur Errichtung eines Reichsministeriums für die kirchlichen Angelegenheiten im Juli 1935, Elberfeld o. J., S. 475.

für bei der Kirche: „Die Kirche ist aus dem Volke ausgetreten, nicht das Volk aus der Kirche.“ Bis dahin hatte Hauer wie auch andere die Hoffnung, die evangelische Kirche zu einer deutschen Kirche umbauen zu können. Nun musste man sich außerhalb der evangelischen Kirche sammeln und den Kampf gegen eine Religion aufnehmen, „die den Anspruch erhob, den einzigen Weg zu Gott zu besitzen, und die anderen zurückwies als Ungläubige.“¹⁰²⁰ So kann man Hauers Abwendung von der evangelischen Kirche als im einem sehr engen zeitlichen und inhaltlichen Zusammenhang mit seiner Auseinandersetzung mit Titius auffassen. So hat Titius ein wesentliches Stück zu dieser Grenzziehung beigetragen.

Im Sommer 1933 riefen Hauer, E. Bergmann¹⁰²¹, H. Wirth¹⁰²² und A. Drews¹⁰²³ zum Zusammenschluss aller deutschgläubigen Gruppen auf. Diesem Aufruf folgten die „Germanische Glaubensgemeinschaft“, die „Volkschaft der Nordungen, die „Nordische Glaubensgemeinschaft“, der „Rig - Kreis“, die „Adler und Falken - Deutschgläubige Gemeinschaft“, die „Nordisch - religiöse Arbeitsgemeinschaft“, Mitglieder des Freundeskreises, der „Kommen- den Gemeinde“ und der „Bund freireligiöser Gemeinden“, die sich am 29. und 30. Juli 1933 in Eisenach zur „Arbeitsgemeinschaft der Deutschen Glaubensbewegung“ zusammenschlos-

¹⁰¹⁹ J. Gauger nennt als entscheidendes Datum dieser Abweisung der neugermanisch - religiösen Ideen den 11. Juli 1933, als sich die Verfassung der DEK auf den Boden des biblischen Evangeliums von Jesus Christus und der reformatorischen Bekenntnisse gestellt habe. (ebd., S. 475).

¹⁰²⁰ J. Gauger, Chronik der Kirchenwirren, Dritter Teil, alle Zitate S. 475.

¹⁰²¹ Ernst Bergmann (1881 – 1945) war Sohn eines evangelischen Pfarrers, studierte Philosophie und Pädagogik an der Universität Leipzig und Berlin. 1905 wurde er promoviert, 1911 erfolgte die Habilitation. Er lehrte bis zum Kriegsbeginn als Privatdozent. Als Kriegsfreiwilliger erlitt er einen Absturz in der Militärfliegerschule in Leipzig-Mockrau und wurde dadurch frontuntauglich. Er erhielt eine Stelle als beamteter außerplanmäßiger Professor, die er bis zu seinem Tod behielt. In erster Ehe war mit einer Jüdin verheiratet, mit der er einen Sohn hatte, der im 2. Weltkrieg fiel. Schon 1930 wurde er NSDAP-Mitglied und trat dem Nationalsozialistischen Lehrerbund bei. Er bemühte sich um eine „Deutsche Religion“, die das jüdisch geprägte Christentum überwinden sollte. In der „Arbeitsgemeinschaft Deutsche Glaubensbewegung“ hatte er eine leitende Funktion. In seinen rassehygienischen und eugenischen Vorstellungen war er so radikal und aggressiv, dass er selbst in den eigenen Reihen kritisiert wurde. Seine Odinsreligion sollte neben der männlichen Lichtheldengestalt das teure und traute Bild der allerseligsten Mutter enthalten, „wenn sie eine nach lebensgesetzlichen Grundsätze errichtete Volkskirche sein will.“ Er starb durch Suizid, nachdem die Alliierten Leipzig eingenommen hatten. Vgl. wikipedia.org/wiki/Ernst_Bergmann_(Philosoph).

¹⁰²² Hermann Wirth (1885 -1981) studierte Philologie, Germanistik, Geschichte und Musikwissenschaft, promovierte 1910 und unterrichtete an der Universität Bern. Er meldete sich als Kriegsfreiwilliger und unterstützte die flämischen Separatisten im deutsch besetzten Belgien. Wilhelm II ernannte ihn zum Titular-Professor. 1923 zog er nach Marburg, trat 1925 der NSDAP, die er dann aber wieder verließ. Seine Schriften zur Urgeschichte der atlantisch-nordischen Rasse führten dazu, dass die nationalsozialistische Landesregierung in Mecklenburg-Schwerin eigens für ihn in Bad Doberan ein Institut für Geistesurgeschichte einrichtete. Nacht der nationalsozialistischen Machtübernahme trat er der NSDAP unter seiner alten Mitgliedsnummer wieder bei und wurde auch Mitglied der SS. Er war Mitbegründer des von Himmler und Richard Walter Darré geförderten SS-Projekts Ahnenerbe, schied wegen inhaltlicher Differenzen 1938 wieder aus, erhielt bis 1944/45 Forschungsbeihilfen. Wirth legte diese Umstände als „Verfolgung“ aus. In der Alternativszene fanden seine Vorstellungen in den 70er Jahren z. T. wieder Anklang, obwohl er sich nie überzeugend von Nationalsozialistischem Denken losgesagt hatte. wikipedia.org/wiki/Herman_Wirth

¹⁰²³ Arthur Drews (1865 – 1935) studierte Philosophie in München, Berlin, Heidelberg und Halle, Promotion 1889, Habilitation 1896 an der TH in Karlsruhe. Er vertrat eine pantheistische Metaphysik, den konkreten Monismus und bestritt in seinem Buch „Die Christusmythe“ die historische Existenz Jesu. VGL. BBKL, Bd. I, 1990, Sp. 1381 – 1382.

sen,¹⁰²⁴ Hauer und Graf Ernst zu Reventlow¹⁰²⁵ wurden zu ihrer Führung berufen. Man strebte zunächst die Anerkennung als dritte Konfession an. Der Gegensatz zum Christentum ist für Hauer der Glaube, „daß der lebendige Gott sich dem deutschen Volke unserer Zeit in der natürlichen Wirklichkeit, insbesondere im Blut und Boden und in der Geschichte unseres Volkes offenbart, nicht aber im Leben eines einzelnen Menschen vor 2000 Jahren und in der Geschichte des Jüdischen Volkes oder wohl gar in Büchern, Bekenntnissen in Dogmen, Brauchtum oder kirchlichen Organisationen“.¹⁰²⁶

7.1.5. Titius in der Diskussion zur Stellung des Evangelisch-sozialen Kongresses zum Nationalsozialismus nach der Machtergreifung

Anfang 1933 stellte sich für die Arbeit des ESK die Frage, ob die ablehnende Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus aufrechterhalten werden sollte und man eventuell das Schicksal andere Organisationen, die aufgelöst wurden, teilen sollte, oder ob man der neuen Regierung eine wie auch immer geartete Mitarbeit anbieten sollte. Es setzte sich schließlich die Auffassung durch, dass man auch unter den neuen Bedingungen die christlich-ethischen Gesichtspunkte zu betonen habe.

¹⁰²⁴ Art. Deutschgläubige Bewegungen, in: TRE, Bd. 8, 1981, S. 555f.

¹⁰²⁵ Ernst Graf zu Reventlow (1869 – 1943) trat nach dem Abitur 1888 in die Marine ein, die er 1899 als Kapitänleutnant wieder verließ. sechs Jahre lang versuchte er sein Glück als Pflanzer in Mittelamerika. Ab 1905 betätigte er sich in Deutschland als politischer Schriftsteller und Journalist. Er unterstützte die kaiserliche Flottenpolitik, engagierte sich antisemitisch. Er arbeitete von 1908 bis 1914 als Chefredakteur der Alldeutschen Blätter und wurde etwa 1912 Politischer Vertreter der Hauptleitung des Alldeutschen Verbandes. Als führender Politiker der deutsch-völkischen Freiheitspartei kritisierte er das Führerprinzip der NSDAP. 1924 erhält er ein Reichstagsmandat für die Listenverbindung „Nationalsozialistische Freiheitspartei“. Später wurde er Mitglied der NSDAP, behielt seinen Sitz im Reichstag und galt als Anhänger Gregor Strassers. Als der 1934 im Zuge des „Röhm-Putsches“ ermordet wurde, galt er als isoliert. Reventlow gehörte zu der im Juni 1921 in Kreisen der völkischen Volkshochschule Berliner Arndt-Hochschule gegründeten "Deutschkirche". Führende Mitglieder dieser Vereinigung waren der Flensburger Hauptpastor F. Andersen, der märkische Pfarrer Bublitz-Nantikow, der Berliner Studienrat Niedlich. Weitere prominente Mitglieder waren: H. St. Chamberlain, Max Wundt, G. Traub. 1934 wurde von Reventlow Leiter der antikirchlichen und antichristlichen Deutschen Glaubensbewegung, aus der er 1936 wieder austrat. Vgl. wikipedia.org/wiki/Ernst_Graf_zu_Reventlow und K.-W. Dahm, Pfarrer und Politik, S. 198f.).

¹⁰²⁶ J. Gauger, Chronik der Kirchenwirren, Dritter Teil, S. 477, Die Arbeitsgemeinschaft deutscher Glaubensbewegung zerfällt schon im Jahr 1934 in verschiedene Fraktionen, die zum Teil die Arbeitsgemeinschaft verlassen (ebd., S. 477.). Bemerkenswert ist ihr Gegensatz gegen die Deutschen Christen. Insbesondere Reventlow kämpfte scharf gegen sie. Trotzdem hatte sie die Freiheit, für ihre Ziele zu werben und konnte im März 1935 fast 60 Großveranstaltungen durchführen (ebd., S. 473.). Ab der Pfingsttagung 1934 in Scharzfeld ist Hauer alleiniger Führer des nun "Deutsche Glaubensbewegung" genannten Zusammenschlusses. Als Heydrich versucht, die durchaus religiös interessierte Bewegung in eine systemkonforme Gruppe mit einem politischen Glauben umzuformen, wird Hauer zum Rücktritt gezwungen. Von 1924-1944 gehörte er zur "Kameradschaft arttreuen Glaubens" mit dem Organ "Deutscher Glaube". Vgl. dazu. Art. Deutschgläubige Bewegungen, in: TRE, Bd. 8, 1981, S. 555f.

Generalsekretär Herz erinnerte in dieser Diskussion an die Schwierigkeiten des ESK im Jahr 1896, als es hieß, evangelisch-sozial sei Unsinn.¹⁰²⁷ In der Einladung zum Kongress im Jahr 1933 in Braunschweig bot der ESK „für den gegenwärtigen Neubau unseres Volkslebens und für die bevorstehende Neugestaltung unserer sozialen Verhältnisse gern und entschlossen seine Mitarbeit an.“¹⁰²⁸ Simons legte dem Kongress, der vom 6. - 8. Juni 1933 in Braunschweig stattfand¹⁰²⁹, mehrere Fragen zur Zukunft des Kongresses vor. Er fragte, ob es noch Zweck habe weiterzuarbeiten, welche Stellung der Kongress zum neuen Staat und zur neuen Kirche einnehmen solle, ob der Kongress mit anderen Organisationen eine engere Verbindung suchen solle und ob der Vorstand sich verjüngen solle.¹⁰³⁰ Die Frage der Weiterarbeit wird durchweg positiv beantwortet. Titius ging in seiner Stellungnahme soweit, dass der Kongress jetzt gegründet werden müsste, wenn er noch nicht bestünde, denn man brauche in der Sozialfrage geschulte Führer. Geteilt waren die Meinungen zur Frage, welche Stellung der Kongress zum neuen Staat einnehmen solle. Die Meinungsäußerungen reichten von Ablehnung des neuen Staates über vorsichtigen Umgang mit ihm bis zur Forderung, sich bewusst anzunähern und stärkere Beziehungen zu suchen.

Titius meinte, dass die bisher unüberwindlichen Mauern für ein erfolgreiches Wirken nun „wie durch ein Wunder weggeblasen“ seien. Mit der Grundidee des neuen Staates könne man sympathisieren, man müsse allerdings für eine besonnenere Linie eintreten. Weiter war man sich einig, dass man in Anbetracht der neuen Situation sich der Kirche annähern solle, sich also vielleicht organisatorisch und personell mit den Kirchen und Kirchenleitungen verbinden sollte, auch wenn ernste Bedenken um die Unabhängigkeit des Kongresses herrschten, die ja bisher ein wesentliches Element der Identität des ESK ausgemacht hatte. Man erwartete, dass der Staat die mächtigere Kirche eher respektiere als den kleinen ESK.

Die politische Situation erforderte nun Überlegungen zur Neuorganisation der Arbeit des ESK. Schon im Jahr 1932 war eine Diskussion um eine Zusammenlegung der unterschiedlichen kirchlich-sozialen Aktivitäten aufgebrochen. Darin nahmen Simons und Titius übrigens unterschiedliche Positionen ein. Simons wies alle Fusionspläne, die an den ESK herangetragen wurden, zurück, während Titius sich eine Zusammenlegung mit anderen Organisationen vorstellen konnte, ohne jedoch solche Organisationen zu nennen.¹⁰³¹

¹⁰²⁷ H. Gründer, Walter Simons, S. 95.

¹⁰²⁸ Ebd., S. 95.

¹⁰²⁹ Titius ist stellvertretender Vorsitzender, Reichsgerichtspräsident Simons Vorsitzender, O. Baumgarten ist Ehrenpräsident, Pfarrer Herz aus Leipzig ist Generalsekretär des Evangelisch-Sozialen Kongresses. Vgl.: Evangelisch-Sozial. Vierteljahrsschrift für die sozial-kirchliche Arbeit, 38. Folge der Mitteilungen des Evangelisch-Sozialen Kongresses, H. 2, Göttingen 1933, S. 49.

¹⁰³⁰ H. Gründer, Walter Simons, S. 95f. Zum Folgenden vgl.: ebd., S. 95ff.

¹⁰³¹ H. Gründer, Walter Simons, S. 97, alle Zit. S. 96.

Otto Piper¹⁰³², der den Kongress-Bericht¹⁰³³ für die Christliche Welt schrieb, erwähnte die Bedenken, die bestanden, nach der politischen Umwälzung den Evangelisch-sozialen Kongress in Braunschweig überhaupt abzuhalten. Der Erfolg des Kongresses habe aber dessen Daseinsberechtigung auch im neuen Staat bewiesen. Sowohl im Eröffnungsgottesdienst, als auch in der Eröffnungsansprache sei neben der Zustimmung zur neuen politischen Situation auch deutliche Kritik hörbar gewesen. Pfarrer Jeep¹⁰³⁴ habe in seiner Predigt betont, dass Kirche nur dann Kirche bleiben könne, wenn die Erlösung durch Jesus Christus im Mittelpunkt stehe. Als Kirche, die Gottes Wort verkündige, müsse sie Kirche der Brüderlichkeit sein, deren Brüderlichkeit nicht auf gemeinsamen Klasseninteressen oder Blutsverwandtschaft bestehe, sondern auf einer durch Gottes Wort begründeten Brüderlichkeit. „Diese Brüderlichkeit habe sich heute vor allem denen gegenüber zu bewähren, die der Staat aus politischer Notwendigkeit heraus glaube verfemen zu müssen, besonders die vielen Christen aus deutsch-jüdischen Mischehen, die heute in einer ganz verzweifelten Lage sind, weil sie zwischen den Rassen stehen.“¹⁰³⁵ Diese Predigt bei der offiziellen Eröffnung der Tagung des ESK ist ein deutliches Signal und eine mutige Tat, denn sie schaut auf die von der NSDAP initiierten Boykottaktionen gegen die jüdischen Geschäfte vom 1. April 1933 und die Nürnberger Gesetze zurück.

Pfarrer Herz, der Generalsekretär des Evangelisch-sozialen Kongresses, erwähnte in seinem Bericht in der Zeitschrift Evangelisch-Sozial zwar auch Jeeps Forderung nach Brüderlichkeit, die Zuspitzung auf die Christen aus christlich-jüdischen Ehen blieb jedoch unerwähnt¹⁰³⁶. Nach Piper lobte Simons die guten Ansätze der Weimarer Verfassung in der Familienpolitik,

¹⁰³² Otto Albert Piper (1891 – 1982) studierte in Jena, Marburg und Paris Theologie und Philosophie, Kriegsfreiwilliger, 1919 trat er in die USPD ein, 1922 wurde er Mitglied der SPD. 1920 Lic. theol und Habilitation, ab 1920 war er Privatdozent. Er war Mitglied des Weimarer Kreises verfassungstreuer Hochschullehrer, Mitglied im internationalen Versöhnungsbund und reiste als Delegierter zu Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1927 nach Lausanne. Er arbeitete ab 1928 im ESK mit. Ab 1929 hatte er eine a.o. Professur in Göttingen. 1930 erhielt er einen Ruf nach Münster. Die Pariser Universität verlieh ihm einen Ehrendoktor, vermutlich der einzige theologische Ehrendoktor der Universität Paris für einen deutschen Hochschullehrer zwischen den Kriegen. Nach dem „Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ verlor er seine Professur 1933 und emigrierte nach England, dann in die USA, wo er in Princeton Professor für Neues Testament wurde. Piper vertrat einen Neurealismus und verstand sich als entschiedenen Lutheraner, kritisierte das politische Luthertum von Hirsch, Gogarten, Elert und Althaus scharf. Seine Lutherinterpretation bildet einen Kontrast zum Luthertum der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Vgl. BBKL, Bd. VII, 1994, Sp. 624 – 626.

¹⁰³³ O. Piper, Evangelisch-sozialer Kongress Braunschweig, 6.-8. Juni 1933, in: Christliche Welt, 47. Jg., 1933, Sp. 656-660.

¹⁰³⁴ Walter Justus Reep (1878 – 1964) studierte Evangelische Theologie in Greifswald, Tübingen und Berlin, ab 1909 Pfarrer in Vorsfelde an der Aller. Ab 1922 ist er Pfarrer bei Evangelischen Verein für Innere Mission in Braunschweig, Ehrenpromotion 1927. 1932 wird er Nachfolger von G. Füllkrug als Direktor im Central-Ausschuss für die Innere Mission. Am 1. Mai 1933 tritt er in die NSDAP ein. Im Oktober 1933 wird er im Central-Ausschuss durch den DC-Geistlichen Horst Schirmacher ersetzt. Kurzzeitig war Jeep Reichsgeschäftsführer der Evangelischen Reichsfrauenhilfe, ab 1. April 1934 war er dann Gemeindepfarrer in Bremen an der Liebfrauenkirche. Im November 1934 wurde er aus der NSDAP ausgeschlossen, im Mai 1935 wieder aufgenommen.

¹⁰³⁵ O. Piper, Evangelisch-sozialer Kongress Braunschweig, Sp. 657.

¹⁰³⁶ Evangelisch-Sozial, 38. F., H. 3, Göttingen 1933, S. 97-102, besonders S. 99.

die leider leere Verheißung geblieben wären, weil die innere Umstellung vom Materialismus zur Heimatliebe ausgeblieben sei und weil die kapitalistisch-demokratische Staatsform der sozialen Umgestaltung zu enge Grenzen gezogen habe. Nach Simons begrüße der Evangelisch-soziale Kongress den Aufruf der Regierung zum Kampf gegen Korruption und für Gemeinsinn. Er betonte aber auch, dass alle Staatsorgane begreifen müssten, dass die Staatsgewalt ihre Grenze am Gewissen des Einzelnen und am Bekenntnis der Kirche habe.

Nach Herz führte Simons die Unfruchtbarkeit der bisherigen Bemühungen in der Familienpolitik auf die mangelnde Umstellung von einer „materialistischen, eigensüchtigen, undeutschen Denkart auf eine seelische, gemeinnützige, dem Heimatboden zugewandte Gesinnung“ und von einer „demokratischen, kapitalistischen, undeutschen“ Staatsform zu einer „gesunden, die natürliche Ordnungen menschlichen Zusammenlebens berücksichtigenden ... Struktur“¹⁰³⁷ zurück. Auf dem „öffentlichen Volksabend“ des Kongresses hielt Titius eine Ansprache über das Thema „Der Staat - eine Anspruchsversicherung oder eine Pflichtengemeinschaft?“ Darin versuchte Titius, so Piper, vom Evangelium her, die Fürsorgepflicht des Staates gegenüber seinen Bürgern mit der Einsatzpflicht der Bürger für den Staat zu einer Einheit zu verbinden.¹⁰³⁸ Herz berichtete, dass Titius den Einbruch liberaler und demokratischer Gedanken für die Idee des Versorgungsstaates verantwortlich mache, der die Staatsidee der Zeit der Befreiungskriege als Pflichtengemeinschaft abgelöst habe. Für die Rückkehr zu einer Pflichtengemeinschaft müsse der Staat mehr sein als Macht- und Rechtsstaat, er müsse im „Bewußtsein sittlicher Pflichtengemeinschaft.“¹⁰³⁹ verankert sein. Dies sei nur möglich auf dem Boden einer Religion, die den Menschen so annehme, wie er ist, um ihn dann über sich hinauszuhoben. Dazu seien die Erkenntnis des Menschen und die Erkenntnis Gottes und der von ihm ausgehenden erlösenden Kräfte notwendig.

Kaum einen Monat nach dem Braunschweiger Kongress, am 12.7.33, musste Simons mit dem ehemaligen Kongressmitglied Pfarrer Themel über die Bildung einer „kirchlich-sozialen Front“ verhandeln¹⁰⁴⁰. Themel war als zweiter Adjutant des Reichsbischofs Müller für Fragen der Inneren Mission zuständig. Themels machte Simons klar, dass eine eigenständige Arbeit des Kongresses mit Publikationen und einem Evangelisch-sozialen Institut nicht mehr in Frage komme. Der ESK solle mit anderen Organisationen zusammengefasst werden. Am 10.11.33 wurden über 40 Vertreter verschiedener Organisationen nach Berlin eingeladen, um die Gründung des „Deutschen Evangelischen Männerwerks e. V.“ zu beschließen und die Eigenständigkeit aufzugeben. Themel machte den Vertretern deutlich, dass es „zwischen dem

¹⁰³⁷ ebd., S. 99.

¹⁰³⁸ O. Piper, Evangelisch-sozialer Kongress Braunschweig, Sp. 660.

¹⁰³⁹ Evangelisch-Sozial, 38. F., H. 3, Göttingen 1933, S. 101.

totalen Staat und der totalen Kirche keinen Raum“ gebe und alles zwischen diesen beiden Mühlsteinen zerrieben werde.

Herz, der als Vertreter des ESK teilnahm, gab in der Sitzung zu Protokoll, dass er keine Vollmacht habe, seitens des ESK Erklärungen abzugeben. So behielt der ESK zunächst seine Eigenständigkeit, wenn er auch etliche organisatorische Veränderungen vornahm, die die neue Situation erforderte. Tatsächlich gelang es dem ESK durch seine hinhaltende Taktik, durch Anpassungen, aber auch durch ein Kompetenzwirrwarr der verschiedenen Behörden, Institutionen und Verbände des NS-Staates, die mit dieser Angelegenheit befasst waren, sich allen weiteren Versuchen der Eingliederung in die „totale Kirche“ zu entziehen. Eine formelle Auflösung des ESK seitens des NS-Staates hat es nie gegeben.¹⁰⁴¹

7.1.6. Die Bedeutung der Rasse für die Ausprägung der Religion

Etwa ein Jahr nach der Auseinandersetzung mit Hauer ging Titius in einem Artikel in der Christlichen Welt auf neuere wissenschaftliche Literatur zu Forschungen über die Rassenfrage ein¹⁰⁴². In seinem Beitrag „Zur Rassenfrage“ stimmte er F. W. Schmidt¹⁰⁴³ zu, der gegen eine „wirklich gewissenhaft begründete, gesetzlich geordnete“ Sterilisation keine ethischen oder religiösen Bedenken zu erheben vermag, dass aber biologische oder auch soziale Gesichtspunkte niemals die letzten Maßstäbe sein könnten. Titius erkannte die Vererbbarkeit somatischer und psychischer Eigenarten an, warnte aber davor, dass die Erkenntnisse auf diesem Gebiet noch so dünn seien, dass eine zuverlässige Analyse nachweislich vererbbarer geistiger Strukturelemente der Rassen gegenwärtig nicht durchführbar sei. Dem „Wunschbild der

¹⁰⁴⁰ Zum Folgenden siehe H. Gründer, Walter Simons, S. 97-110

¹⁰⁴¹ ebd., besonders S. 97f, 100 u. 107, Zit. S. 100.

¹⁰⁴² Christliche Welt, Nr. 9, 5.5.1934, 48. Jg., 1934, Sp. 405 - 410. Titius bezieht sich auf die Schrift von Friedrich Wilhelm Schmidt „Sterilisation und Euthanasie. Ein Beitrag zur angewandten christlichen Ethik“, Gütersloh 1933.

¹⁰⁴³ Friedrich Wilhelm Schmidt (1893-1945) legte 1912 sein Abitur am Königlichen Kaiser-Friedrich-Gymnasium in Frankfurt ab und studierte in Tübingen und Marburg Evangelische Theologie bis 1916. Die Promotion erfolgte 1917 in Tübingen, seine Habilitation 1920 in Halle für „Historische (Systematische) Theologie. Dort erhielt er zunächst einen Lehrauftrag als Privatdozent, später eine außerordentliche Professur, bis er 1927 Nachfolger Georg Wehrungs in Münster wurde. Dem Status nach war dies dennoch eine außerordentliche Professur, weil Karl Barth die Nachfolge auf Wehrungs Lehrstuhl antrat. schließlich erhielt er den Lehrstuhl für dogmatische Theologie im Herbst 1933, nachdem Otto Pieper, der zwischenzeitlich Barth nachgefolgt war, aus politischen Gründen entlassen worden war. Zum Sommersemester 1939 wurde ihm eine Professur in Berlin als Nachfolger Wobbermins angeboten. Schmidt war von schwacher körperlicher Konstitution und hatte darum während des Ersten Weltkrieges nur wenige Tage Militärdienst geleistet. Er begrüßte den Nationalsozialismus ausdrücklich und wurde am 1. April Mitglied der NSDAP und danach zahlreicher Parteiontergliederungen und nationalsozialistischer Verbände. Er trat für das Verbot der BK ein, rechtfertigte die Eingriffe des Staates in die Kirchen und vertrat auch in Fragen der Euthanasie und Sterilisation extreme Positionen. BBKL, Bd. XVII, 2000, Sp. 1210 -1231.

nordischen Rasse als der Zielrichtung für unsere rassistischen Bestrebungen“ stand er skeptisch gegenüber. Er hielt es nach wissenschaftlichen Gesetzen für nahe liegend, „daß die nordische Rasse dem Endstadium einer Entwicklungsreihe nahekommte, deren isolierende Aufzucht zu tragischen Folgen führen kann.“¹⁰⁴⁴

Eine Trennung nach Ständen durch Eheverbot, wie sie einst die Grundlage des „nordischen“ Menschen gebildet hätten, hielt Titius im nationalsozialistischen Deutschland für undenkbar und undurchführbar. Die sicher notwendige Selbstbesinnung auf das eigene Wesen dürfe nicht zu einer Selbstbeschränkung führen, da eine innerliche Verarmung drohe, wenn nicht auch eine Begeisterung für alles Große und Edle zum tragen komme. Staatliche Zwangsmaßnahmen zur Züchtung eines Typs zu treffen, hielt Titius für unmöglich. Auch lehnte er es ab, die völkische Begeisterung auf diese Frage zu konzentrieren. Der Mischehe mit einem semitischen Lebenspartner stand Titius skeptisch gegenüber, betonte aber auch, dass man sie nicht unbedingt ablehnen könne. Er hielt es für das Recht und die Pflicht des deutschen Volkes und des deutschen Staates, dass man sich gegen eine weitere Rassenmischung wehre. Titius meinte, dass viel Leid und Bitterkeit erspart geblieben wäre, „wenn wir zur Zeit Adolf Stöckers auf seine Warnungen gehört hätten.“¹⁰⁴⁵ Die politische Entwicklung habe aber den entgegengesetzten Verlauf genommen. Darum sei eine scharfe Reaktion seitens der völkischen Bewegung unausbleiblich und erscheine gerechtfertigt. Dass der Antisemitismus in einer durch das biblische Evangelium beherrschten Gemeinschaft erhebliche Irritationen auslöse und eine der wichtigsten Ursachen der gegenwärtigen Kirchenwirren sei, hielt Titius für einleuchtend. Für dieses Gefühlsurteil lasse sich eine strenge theologische Begründung aber nicht geben. Titius vertrat die Auffassung, dass die Kirche einerseits dem Volkstum und den Staat dienen solle, dieser Dienst aber nur gemäß der Weisung des Meisters geschehen könne. Allerdings gebe es in Konfliktfall keine unfehlbare Schlichtungsinstanz, so Titius. Wenn die einen dann von der Schöpfungsordnung ihr Gewissen bestimmen lassen, die anderen von dem Ziel, das durch Erlösung und Vollendung erst erreicht werden soll, so könne kein Zweifel bestehen, dass in der evangelischen Kirche nur beide zusammen die Richtung bestimmen könnten. Die gegenseitige Anerkennung des guten Gewissens beider Teile sei dann notwendig.

Neben diesen Besprechungen verfasste Titius 1934 auch eine ausführliche Studie zu der Frage nach der rassetypischen Glaubenshaltung, die ja in der Auseinandersetzung zwischen Hauer und Titius eine wesentliche Rolle gespielt hatte. Sie trägt den Titel „Die Anfänge der Religion

¹⁰⁴⁴ ebd., Sp. 408.

¹⁰⁴⁵ ebd., Sp. 409.

bei Ariern und Israeliten¹⁰⁴⁶. Nachdem man eine enge Verwandtschaft der Sprache zwischen Indern, Persern und den meisten europäischen Völkern erkannt habe, stelle sich die Frage nach dem Verhältnis der Kultur und Religion zur Kultur und Religion der semitischen Rasse, also besonders Israels. Die Frage habe in einer Zeit erwachten rassistischen Bewusstseins ein eminent praktisches Interesse.

Um eine gesicherte Basis für einen Vergleich zu haben, war das allen Religionen einer Rasse Gemeinsame zu schmal. Titius konzentrierte sich darum auf die Religion Indiens, Persiens und der Germanen. Allerdings betonte er, dass von einer rassistischen Reinheit bei diesen Völkern im Ernst keine Rede sein könne, wenn er auch eine gewisse rassistische Abgeschlossenheit der Führungsschicht zugesteht. Die Untersuchungsmethode müsse über die Mythenforschung hinausgehen, da die Mythen zu veränderlich seien. Der Kultus besitze eine größere Zähigkeit. Damit Kultus und Mythos nicht frei im Raum schweben, müssten sie nach Titius auf die Gemeinschaft bezogen werden. Also müsse eine soziologisch-ethnologische Grundlegung erfolgen, die die gesellschaftlichen und völkischen Beziehungen und die mächtigen naturgegebenen Ordnungen erfasse.

Zunächst untersuchte Titius die Bedeutung der Religion in Familie, Sippe, Stamm und gegebenenfalls staatlichen Strukturen. Dann zeige sich als zentrale Funktion der Gottheit, dass sie ein Wächteramt über alle Lebensordnungen ausübe. Darin werde sowohl für das Leben und Wohl des Einzelnen gesorgt, vor allem aber der Erhaltung des Volkes trotz Naturwidrigkeiten und äußerer Feinde Rechnung getragen. In der weiteren Entwicklung bildeten sich nach Titius religiöse Spezialisten heraus, nämlich Priester und Propheten. Das prophetische Element sei auf Volkstümlichkeit angelegt, das priesterliche Element verstärke die Distanz zwischen Gottheit und Masse der Gläubigen, schärfe das Bewusstsein für Unreinheit und Reinheit. Damit sei die Möglichkeit der Versündigung vervielfacht. Die Priesterkaste halte ein Instrumentarium bereit, das den Einzelnen wieder würdig mache, in Kontakt mit der Gottheit zu treten. Eine andere Gruppe religiöser Phänomene sei die Gruppe der naturmythologischen Erscheinungen. Erfahrungen übermächtiger Naturwirklichkeit verbinden sich mit der oder den Gottheiten, die je nach Art der Naturerscheinungen auch dämonische Züge mit der Gottheit verbinden könne. Die Kultgemeinde trete mit der so gearteten Gottheit entweder durch einen Vertrag in Kontakt. Danach erfülle die Gottheit ihre Pflicht, nachdem sie ihre Opfer erhalten habe, oder aber die Frommen dringen zu der Erkenntnis vor, dass die Gottheit und der Fromme Teil einer umfassenden Ordnung darstellen. In all diesen Dingen findet Titius keine grundsätzlichen Unterschiede bei den unterschiedlichen Völkern. Wenn aber bei so gleichar-

¹⁰⁴⁶ A. Titius, Die Anfänge der Religion bei Ariern und Israeliten, in: Studien zur systematischen Theologie,

tigen Voraussetzungen doch so verschiedene Resultate erzielt werden, so ergebe sich dieser Unterschied nach Titius von der herrschenden Gottesidee her.

Aber der Monotheismus der israelitischen Religion erkläre auch nicht alles und dürfe darum nicht überbewertet werden. Denn Tendenzen zum Monotheismus gab es auch in der indischen und islamischen Religion. Allerdings sei die Monolatrie für Israel von Anfang an charakteristisch. Diesem Gott gegenüber sei alles andere „Fleisch“, auch der Mensch, wodurch die Welt des Menschen sehr früh entzaubert werde und einen rationalen Anstrich bekomme. Die ausschließliche Erhabenheit Jahwes mache sich auch darin deutlich, dass alles Gute, aber auch alles Unglück als von ihm ausgehend angesehen werde. Es gebe keine Zwischeninstanzen, keinen Gegenspieler, der das Böse repräsentiere.

Mit einer rassischen Veranlagung habe dies aber rein gar nichts zu tun. Sehr früh werde in Israel der Gedanke einer sittlichen Weltordnung mit der Gottheit verbunden. Gottes Wesen und Glauben an Gott werde so im sittlichen Wesen des Menschen verankert und damit unabhängig von Wandlungen des Gottesbildes. Besonders charakteristisch für Israel sei die geschichtliche Grundlage des Monotheismus, Israel verstehe sich von der Herausführung aus Ägypten bis zur Zerstörung des Tempels in einer von Jahwe geleiteten Geschichte von Gericht und Gnade, die besonders durch die Prophetie interpretiert werde. Aus diesem religiösen Geschichtsverständnis resultiere auch die Vorstellung eines Friedensreiches Gottes, d. h., die religiöse Überhöhung der Erwartung eines irdisch-messianischen Reiches. Schließlich entstehe im Zuge der Geschichtserfahrungen die Idee des leidenden Gottesknechtes Israel, der durch sein Leiden den Völkern Jahwes Heil bringe.

So kam Titius zu dem abschließenden Urteil, dass sich mit entscheidender Sicherheit zeige, „daß nicht physiologisch-psychische Rassenunterschiede die religionsgeschichtliche Entwicklung von ihren Anfängen her entscheidend beeinflußt haben, sondern daß aus weithin gleichartigen Anfängen durch die Geschichte die verschiedenartigen religiösen Gebilde entstanden sind, welche uns vorliegen“¹⁰⁴⁷.

Hermann Tögel besprach diese Schrift in der Christlichen Welt im November 1934. Er lobte die gute wissenschaftliche Fundierung des Urteils. Als Schlussfolgerung ergebe sich, dass nicht die Rasse, sondern geschichtliche Entwicklungen eines Volkes die Religion prägen. Die Religion müsse dann „ihren Ursprung auch jenseits des Volkes in der allgemein menschheitlichen Wesensart haben“¹⁰⁴⁸. Insofern begrüßte Tögel diese Klarstellungen für die Gegenwart. Titius' Studie wurde auch in der Jüdischen Rundschau gewürdigt. Nachdem festgestellt wur-

hrsg. von A. Titius und G. Wobbermin, H. 16, Göttingen 1934.

¹⁰⁴⁷ A. Titius, Die Anfänge der Religion, S. 43.

de, dass zwischen arischer und semitischer Religion weitgehend Übereinstimmung bestehe, wies die Zeitschrift auf die interessante Feststellung hin, „daß Jahwe und Wotan große Verwandtschaft hätten, daß in der gesamten Götterwelt keine Gestalt Jahwe ähnlicher sei, als die des germanischen Wotan.“¹⁰⁴⁹

7.1.7. Zusammenfassung

Wenn man nun eine vorläufige Bilanz der geschilderten Punkte einer nachvollziehbaren Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus zieht, dann drängt sich der Eindruck auf, dass Titius vor der Machtergreifung eine deutlich ablehnende und distanzierte Haltung zum Nationalsozialismus einnimmt, dass sich seine Stellungnahme aber nach der Machtergreifung doch zusehends positiver darstellt. Macht Titius in der Eröffnungsansprache zur Tagung des ESK im Mai 1932 trotz seines Amtes als stellvertretender Vorsitzender dieses politisch eigentlich neutralen Verbandes aus seiner Ablehnung des Nationalsozialismus keinen Hehl und fasst er den Faschismus im Klotzschen Sammelband aus dem August 1932 als Schaden für den Parlamentarismus, die Gesetzgebung, die Kultur, die Kirche und die Religion, besonders für den Geist der Liebe auf, so klingen seine Äußerungen nach der Machtergreifung doch um Nuancen verschoben. Damit passt zusammen, dass Schönfeld in einem Brief an Henriod andeutet, Titius sei zu den Deutschen Christen übergetreten.¹⁰⁵⁰ Andere Belege für einen solchen Schritt konnten bisher nicht gefunden werden.

7.2. Titius Stellung im deutschen Kirchenkonflikt

7.2.1. Der deutsche Kirchenkonflikt auf der ökumenischen Konferenz zu Fanö 1934

Um die Jahreswende 1932/33 sprach man in ökumenisch interessierten Kreisen offen von einer Krise der ökumenischen Arbeit.¹⁰⁵¹ Dafür war ein Bündel von Ursachen verantwortlich. Zum einen gab es durch die Weltwirtschaftskrise finanzielle Probleme für alle ökumenischen

¹⁰⁴⁸ Hermann Tögel, Rezension zu A. Titius, Die Anfänge der Religion bei Ariern und Israeliten *Christliche Welt*, Nr. 22, 17.11.1934, 48.Jg., 1934, Sp. 1054.

¹⁰⁴⁹ Herbert Freeden, Kirche und Judentum im Spiegel der jüdischen Presse 1933-1938, in: J.-Ch. Kaiser/ M. Greschat, *Der Holocaust und die Protestanten*, S. 115.

¹⁰⁵⁰ Schönfeld an Henriod, 26. Juli 1933 (WCC 301.43.17 General Secretariat) zit. nach M. Jehle-Wildberger, *Adolf Keller*, S. 349.

¹⁰⁵¹ A. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene*, S. 30. Zum Folgenden vgl. ebd. S. 30-35.

Einrichtungen, weil alle nationalen Kirchen zunächst die Notstände im eigenen Land bekämpften. Daneben wirkte sich die Häufung von ökumenischen Ämtern verschiedener ökumenischer Organisationen bei wenigen führenden Persönlichkeiten aus. In Deutschland waren diese führenden ökumenisch interessierten Personen zudem Vertreter der älteren Generation, die zum Teil kurz vor der Pensionierung stand. Erschwert wurde die ökumenische Arbeit weiter durch das beständige Anwachsen des Nationalismus, wie es besonders deutlich an der sogenannten „Kriegsschuldfrage“ abzulesen war.¹⁰⁵² Schließlich war die ökumenische Arbeit auch darum in der Krise, weil sie den Angriffen einer vom Nationalismus bestimmten Theologie, der rein konfessionell interessierten Kirchlichkeit und der Kritik der dialektischen Theologie, nicht mit dem Wesentlichen zu beginnen, recht hilflos ausgesetzt war, weil es nach Bonhoeffers Urteil „keine Theologie der ökumenischen Bewegung“¹⁰⁵³ gab. Eigentlich hatte der Ökumenische Rat für Praktisches Christentum geplant, eine weitere Weltkonferenz zehn Jahre nach dem Stockholmer Treffen abzuhalten.¹⁰⁵⁴ Aber die Weltwirtschaftskrise und die Notwendigkeit einer sorgfältigen Vorbereitung führten zu einer Verschiebung der Weltkonferenz. So traf sich der Rat im Rhythmus von zwei Jahren, um die aktuellen Probleme der Kirchen und die Vorbereitung der Weltkirchenkonferenz zu besprechen.

Durch den deutschen Kirchenkonflikt stand die Versammlung des Rates in Fanö unter einem ganz besonderen Druck. Denn vom 24. bis 30. August 1934 stand dieser Konflikt im Mittelpunkt des Interesses und gefährdete je nach Ausgang die Erörterungen und die weitere Arbeit der ökumenischen Bewegung. Schon das Treffen des Exekutivausschusses des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum war wegen der politischen Umwälzungen in Deutschland und ihren Folgen für die jüdischen Bürger und für die Kirchen mit erheblichen Spannungen belastet.¹⁰⁵⁵ Gemeinsam mit dem Ökumenischen Rat tagte der Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen. Der Bischof von Chichester und Präsident des Rates Bell hatte in einer Botschaft an die Mitgliedskirchen vor der Tagung die Erörterung der Lage in

¹⁰⁵² Wie umstritten die ökumenische Arbeit in Deutschland war zeigt ein kleines Beispiel aus dem Jahr 1931. So berichtet Wilhelm Stählin, dass er 1931 an einer Tagung der World Alliance for Promoting International Friendship through the Churches in Cambridge teilgenommen habe. Von Althaus und Hirsch sei die Arbeit des Weltbundes scharf kritisiert worden, weil dort die 'mörderische' Politik der Siegermächte in ihrem wahren Charakter verschleiert werde und die Teilnehmer solcher ökumenischer Gespräche es an der rückhaltlosen Ehrlichkeit an nationaler Verantwortung fehlen ließen." Stählin verteidigte die Arbeit des Weltbundes im August/ September-Heft 1931 der Zeitschrift "Neuwerk". Hirschs und Althaus' Angriff in Form einer Erklärung sei durch viele Zeitschriften gegangen. (W Stählin, *Via Vitae. Lebenserinnerungen von Wilhelm Stählin*, Kassel 1968, S. 240f.)

¹⁰⁵³ D. Bonhoeffer, Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit. Vortrag, gehalten auf der Jugendfriedenskonferenz in Cernohorske Kupele, Tschechoslowakei, am 26.7.1932, in: *Die Eiche*, 1932, 334f., zit. nach: A. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene*, S. 35.

¹⁰⁵⁴ R. Rouse, S. C. Neill, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1917-1948*, Zweiter Teil, Göttingen 1958, S. 236f., *Theologie der Ökumene*, Bd.6.

¹⁰⁵⁵ A. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene*, S. ???

Deutschland angedeutet.¹⁰⁵⁶ Bell hatte versucht, Vertreter der BK einzuladen¹⁰⁵⁷, die sich auf der Barmer Bekenntnissynode vom 29. bis 31. Mai 1934 als rechtmäßige Deutsche Evangelische Kirche konstituiert hatte.¹⁰⁵⁸ Nach Erhalt der Einladung fragte Präses Koch¹⁰⁵⁹ im Auswärtigen Amt an. Die anfangs wohlwollende Äußerung des Auswärtigen Amtes wandelte sich nach Hindenburgs Tod und dem Zugriff Hitlers auf das Auswärtige Amt in eine distanzierte Neutralität. Ausdrücklich wird jetzt in einer Antwort an Bischof Heckel¹⁰⁶⁰, den Leiter des Kirchenamtes der Deutschen Evangelischen Kirche, darauf hingewiesen, dass in dem Brief an Koch eine „Zustimmung des Auswärtigen Amtes ... nicht ausgesprochen worden <ist>„. Bischof Heckel sah sich ermutigt, Bell nach den rechtlichen Grundlagen seiner Einladung an BK-Vertreter zu fragen. Der berief sich auf „the powers given by the Constitution to the President to take such action in cases of emergency“.¹⁰⁶¹

Die BK-Vertreter verzichteten aber schließlich auf eine Teilnahme, zum einen, wegen staatspolizeilicher Behinderungen, vor allem aber auch wegen nationaler Bedenken. Man fürchtete durch Beifall für die BK und Kritik an der Reichskirche in eine noch schwierigere Lage zu kommen. Die deutsche Delegation wurde vom Leiter des Kirchlichen Außenamtes, Bischof D. Heckel, geleitet. Weiter gehörten Deissmann, Simons, Titius, Wendland u. a.¹⁰⁶² zu dieser Delegation. Bonhoeffer nahm als Jugendsekretär der am 24.4.1933 gegründeten gemeinsamen Jugendkommission des Ökumenischen Rates und des Weltbundes an den Verhandlungen teil.¹⁰⁶³ Während die unabhängig von der Reichskirchendelegation teilnehmende Delegation des deutschen Zweiges des Weltbundes schon zu Beginn der Verhandlungen mitteilte, dass

¹⁰⁵⁶ H. Gründer, Walter Simons, S. 59.

¹⁰⁵⁷ Zur Kontroverse, an welche evangelischen Repräsentanten in Deutschland die Einladung gerichtet werden sollte, vgl.: R.-U. Kunze, Theodor Heckel. 1894 – 1967. Eine Biographie, Stuttgart, Berlin, Köln 1997, (Konfession und Gesellschaft; Bd. 13) S. 146f.

¹⁰⁵⁸ Zum Folgenden vgl.: A. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene, S. 110.

¹⁰⁵⁹ Jakob Emil Karl Koch (1876 – 1951) studierte Evangelische Theologie und wurde 1902 in Schlake ordiniert. Nach verschiedenen Pfarrstellen war er schließlich von 1916 bis 1949 2. Pfarrer in Bad Oeynhausen, ab 1927 auch Superintendent in Vlotho. Von 1918 bis 1933 ist er Mitglied der DNVP, für sie ist er von 1919 bis 1933 Mitglied im preußischen Landtag, von 1930 bis 1932 auch Mitglied des Reichstages. Er war ab 1927 Präses der Provinzialsynode, ab 1933 ist er Vorsitzender des westfälischen Pressverbandes. 1934 leitete er als Präses die westfälische Bekenntnissynode und war Vorsitzender ihres Bruderrates. Vom 31.5.1934 bis 8.3.1936 war Koch Vorsitzender des Bruderrates der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union und seines Leitungsorgans des Rates. 1934 wurde er in Fäno in den Rat für Praktisches Christentum gewählt. Vgl. BBKL, Bd. IV, 1992, Sp. 215 – 220.

¹⁰⁶⁰ Zur Rolle Theodor Heckels siehe: R.-U. Kunze, Theodor Heckel, S. 144ff.

¹⁰⁶¹ Brief Bischof Bells an Bischof Heckel vom 9.8.1934, zit. nach: Boyens, Kirchenkampf und Ökumene, S. 334, vgl. S. 111. Vgl. dazu auch: R.-U. Kunze, Theodor Heckel, S. 146f.

¹⁰⁶² Gauger nennt diese Gruppe eine "fünfköpfige (DC-)Abordnung unter Führung des Bischofs D. Heckel, die zuletzt noch ergänzt wird durch den (DC-)Oberkirchenrat Birnbaum." J. Gauger, Gotthardbriefe, Chronik der Kirchenwirren, Zweiter Teil: Von der Barmer Bekenntnis-Reichssynode im Mai 1934 bis zur Einsetzung der Vorläufigen Leitung der Deutschen evangelische Kirche im November 1934, 146. bis 158. Brief, 12. Bd., Elberfeld 1935, S. 292, Sp. II.

¹⁰⁶³ H. Gründer, Walter Simons, S. 60.

sie an keinen Erörterungen interner deutscher Angelegenheiten teilnehmen werde, drängte von deutscher Seite allein Bonhoeffer auf eine Resolution.¹⁰⁶⁴

Die Verhandlung haben eine „überaus lebhafte Aussprache über die deutschen Verhältnisse zur Folge“, in der die deutsche Delegation „keinen leichten Stand“ hatte, zumal sie sich darauf beschränkte, auf die „christlich-sozialen Leistungen des nationalsozialistischen Deutschlands“ hinzuweisen.¹⁰⁶⁵ Eine Resolution zur kirchlichen Situation in Deutschland wurde dann tatsächlich von einer Kommission unter Leitung Bells erarbeitet und nach dem mit einem Wasserflugzeug anreisenden überraschenden Auftritt des Kommissars des Reichsbischofs, DC-Pfarrer Walter Birnbaum¹⁰⁶⁶, im Plenum nicht ohne Gegenstimmen verabschiedet.¹⁰⁶⁷ Dessen naive Rede zum kirchlichen Aufbruch unter dem Nationalsozialismus bestärkte die internationalen Vertreter in der Auffassung, die BK zu stärken. Man wählte Präses Koch und Bonhoeffer in den Rat für Praktisches Christentum, um innerhalb der deutschen Vertretung im Rat ein gewissen Gleichgewicht herzustellen. Titius sehen wir, ohne dass eine Sonderrolle oder ein abweichendes Votum zu erkennen wäre, mit der offiziellen deutschen Kirchenleitung mitgehen. Der Ökumenische Rat sorgte sich um die Gefährdung von grundlegenden christlichen Freiheiten im Leben der Deutschen Evangelischen Kirche.¹⁰⁶⁸ In der Resolution brachte er seine Überzeugung zum Ausdruck, „daß ein autokratisches Kirchenregiment, besonders wenn es durch feierlichen Eid dem Gewissen auferlegt wird, die Anwendung von Gewaltmethoden und die Unterdrückung freier Aussprache mit dem wahren Wesen der Kirche Christi

¹⁰⁶⁴ ebd., S. 60.

¹⁰⁶⁵ J. Gauger, Chronik der Kirchenwirren, Zweiter Teil, S. 292, Sp. II.

¹⁰⁶⁶ Walter Birnbaum (1893 – 1987) studierte in Leipzig und Tübingen Theologie, konnte keinen Militärdienst leisten, fuhr dann als freiwilliger Krankenpfleger in einen Lazarettzug mit. Wegen seiner schlechten theologischen Ausbildung legte er ein Notexamen ab und versuchte seine Qualifikationen noch nachträglich zu verbessern. Von 1924 bis 1934 war er vom Vorstand des Rauhen Hauses in Hamburg mit der Arbeit des Geschäftsführers der Wichern-Vereinigung beauftragt worden. Er entwickelte volksmissionarische Aktivitäten mit Evangelisten auf Pferdewagen. Birnbaum begrüßte den Regierungswechsel 1933 und die Nationalsozialistische Ideologie ausdrücklich. Er unterhielt gute Kontakte zu Parteigrößen der Region und wurde bald als geeigneter Kandidat für Führungspositionen in der künftigen Kirchenleitung angesehen. Im Mai 1933 wirkte er mit seiner junglutherischen Gruppe am Sturz der Hamburger Kirchenregierung mit. Dadurch konnte der DC-Kandidat Schöffel zum Landesbischof gewählt werden. Im Herbst 1933 trat Birnbaum den Deutschen Christen bei und wurde in deren Leitungskreis einbezogen. Seine Missionierungsideen passte er nun den neuen Gegebenheiten an. Als sich Hosenfelder nicht mehr als Reichsleiter der Bewegung Deutsche Christen halten konnte und durch den Kieler Konsistorialvizepräsidenten Christian Kinder ersetzt wurde, stieg Birnbaum zu einem der drei Stellvertreter auf. Im Mai 1934 wurde er zudem Oberkirchenrat in der Reichskirchenregierung. In den folgenden Wirren im Herbst 1934 verlor Birnbaum seine herausgehobene Stelle und man bot ihm eine Professur für Praktische Theologie in Göttingen an, obwohl er dafür keinerlei Qualifikationen hatte. Er übernahm die Stelle gegen den Widerstand der Fakultät und blieb dort isoliert. Vgl. BBKL, Bd. XVI (1999), Sp. 129- 146. Nach einer improvisierten Rede Heckels zur Lage in Deutschland am Abend des 27. August wurde dieser am folgenden Morgen in aller Frühe von Reichsbischof Müller telefonisch in Kenntnis gesetzt, dass Heckel mit seinem Auftritt die Reichskirchenregierung verraten habe. Ein offizieller Kommissar werde noch heute eintreffen und die Leitung der Delegation übernehmen, Vgl. dazu: R.-U. Kunze, Theodor Heckel, S. 147ff.

¹⁰⁶⁷ H. Gründer, Walter Simons, S. 60.

¹⁰⁶⁸ Entschließung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum zur kirchlichen Lage in Deutschland, 30. August 1934, in: A. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene, S. 337.

unvereinbar sind¹⁰⁶⁹. Daher bitte der Ökumenische Rat um Freiheit für Verkündigung des Evangeliums und Leben nach dem Wort des Herrn, um Freiheit des gedruckten Wortes und der Versammlung im Dienste der christlichen Gemeinde, um Freiheit für die Unterweisung der Jugend und Schutz „vor Aufzwingung einer mit dem christlichen Glauben im Widerstreit stehenden Weltanschauung“. Nachdem die Resolution das Zusammengehörigkeitsgefühl mit „allen christlichen Brüdern in Deutschland“ betont hatte, versicherte der Rat „seine Brüder in der Bekenntnissynode der Deutschen evangelischen Kirche des Gebets und der herzlichen Verbundenheit“¹⁰⁷⁰.

Diese Resolution fand auf der Konferenz natürlich keine einhellige Zustimmung¹⁰⁷¹. Die deutsche Delegation stellte eine Gegenerklärung auf. Schon die Anwesenheit des Reichskommissars zwang Heckel zum Handeln. Sein Protest war nach einer Verabredung mit Bell aber so ausgerichtet, dass die Aufrechterhaltung der Beziehungen möglich war. Auch die österreichische Abordnung stimmte gegen die Resolution, einige andere enthielten sich der Stimme. Birnbaum verlangte eine ganze Liste von Protestpunkten in einer Gegenerklärung aufzuführen, die in einer harten Diskussion mit der Delegation aber auf drei reduziert wurden.

In der Gegenerklärung brachte die deutsche Delegation zum Ausdruck, „daß öffentliche Resolutionen der inneren kirchlichen Entwicklung in Deutschland nicht förderlich sind.“¹⁰⁷² Die Erklärung macht deutlich, dass man die Grenzen der ökumenischen Aufgabe überschritten sehe, wenn man in solcher Weise die inneren Angelegenheiten einer dem Rat angehörenden Kirche öffentlich erörtere. Die deutsche Delegation legte Verwahrung gegen die konkreten Bezüge der Entschließung auf die deutschen Verhältnisse ein. Zwar erkenne die deutsche Delegation die vorliegende Resolution als ernsthaften Versuch an, verständnis- und verantwortungsvoll zu reden, fragte aber an, ob der Ökumenische Rat nicht besser auf Stellungnahmen zu den inneren Angelegenheiten der Mitgliedskirchen verzichte. Besonders die Punkte, an denen der Ökumenische Rat für Praktisches Christentum Freiheit für die Deutsche Evangelische Kirche gefordert hatte, wurden bestritten. So wird die Auffassung, „als gäbe es in der

¹⁰⁶⁹ ebd., S. 337. Dieser Passus der Entschließung wird dann in der "Christlichen Welt" wie folgt wiedergegeben: "daß eine kirchliche Alleinherrschaft, besonders wenn sie den Gewissen in Form eines feierlichen Eides auferlegt wird, sowie die Anwendung von Gewaltmethoden und Unterdrückung der Äußerungsfreiheit mit dem Wesen der christlichen Kirche unvereinbar sind. (Beschlüsse bei der Tagung des Ökumenischen Rates für praktisches Christentum, in: Christliche Welt, 48 Jg., 1934, Sp. 854.) Hier wird vielleicht durch eine eigene Übersetzung der Ton der Entschließung noch schärfer.

¹⁰⁷⁰ Entschließung des Ökumenischen Rates, in: A. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene, S. 337 u. S. 337f.,

¹⁰⁷¹ A. Keller, Vom Weltprotestantismus der Gegenwart. Der ökumenische Rat und der deutsche Kirchenkonflikt, in Christliche Welt, 48. Jg., 1934, Sp. 852f.

¹⁰⁷² A. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene, S. 338. Die Christliche Welt berichtet an dieser Stelle: „daß öffentliche Entschließungen über Deutschlands innere kirchliche Entwicklung nicht vorteilhaft sind.“ (Gegenerklärung der deutschen Abordnung in: Christliche Welt, 48. Jg., 1934, Sp. 854.)

DEK ein 'autokratisches Kirchenregiment' ebenso zurückgewiesen, wie die Meinung, „als sei im Deutschen Reich die freie Verkündigung des Evangeliums in Wort und Schrift gefährdet und die christliche Erziehung der Jugend nicht gewährleistet.“¹⁰⁷³ Auch die ausdrückliche Nennung „einer besonderen deutschen kirchlichen Gruppe und die Festlegung den Rates auf deren theologische Sondermeinung“ wird als Kompetenzüberschreitung kritisiert.¹⁰⁷⁴ Dies sind die Reste der Liste der Protestpunkte, die eigentlich Birnbaum in die Gegenerklärung einbringen wollte und die man bis heute Heckel zuschreibt.¹⁰⁷⁵

Ob und wie sich Titius an der Auseinandersetzung um diese Stellungnahme der Delegation beteiligt hat, läßt sich leider nicht erkennen. Die Erwähnung der Bekenntnissynode hatte nach Keller vor allem den Grund „daß sie einem besondern Drucke ausgesetzt ist. Ihr Kampf um evangelische Freiheit, ihr Zeugnis für die Offenbarung in Christus sichert ihr die Sympathie der weiten Welt.“¹⁰⁷⁶ Keller betonte, dass damit keine Solidarisierung mit dem dogmatischen Bekenntnis der Synode gemeint sei.

In einem Rückblick A. Kellers auf die Ereignisse in Fanö betrachte die gegenwärtige deutsche Kirchenleitung nach Kellers Urteil den Konflikt als vorwiegend administratives Problem. Die kirchliche Opposition sehe diesen Konflikt dagegen als grundsätzliche Auseinandersetzung an, die ein Bekenntnis auf den Grundlagen der Reformation erfordere, um „den Ansturm eines neuen Mythos“ abzuwehren. Obwohl sich etliche Mitgliedskirchen für nicht zuständig hielten, die orthodoxen und die altkatholische, weil es sich um eine rein innerprotestantische Angelegenheit handele, war der Kirchenkonflikt beherrschend, weil das grundsätzliche Thema, nämlich das Verhältnis von Kirche und Staat, die Frage des christlichen Staatsdenkens, die Frage nach dem Verhältnis von Internationalismus und Ökumenizität in den meisten Ländern akut sei.

Bei der Verabschiedung der Resolution zur Frage des deutschen Kirchenkonfliktes habe man sich von gewissen Vorerwägungen leiten lassen. Zunächst wolle sich der Rat nicht zu politischen Fragen äußern. Sodann wolle der Rat mit allen protestantischen Gruppen in Deutschland in Beziehung bleiben. Die Stellungnahme solle weiter nicht als Einmischung in innere deutsche Angelegenheiten erscheinen, sondern als „Ausdruck einer tiefen innerlichen Beteiligung am geistigen Schicksal von Brüdern“. Schließlich habe man berücksichtigt, dass dieser Konflikt vermutlich erst ein Vorgefecht der geistigen Auseinandersetzung zwischen Heiden-

¹⁰⁷³ J. Gauger, Chronik der Kirchenwirren, Zweiter Teil, S. 294, Sp. II.

¹⁰⁷⁴ ebd., S. 294f, Sp. II. Vgl. auch: Erklärung der deutsche Delegation (Heckel), 30. August 1934, in: A. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene, S. 338f. Der Stellungnahme der deutsche Abordnung schließt sich am 3. September 1934 auch die Versammlung der DC-Landesbischöfe und Bischöfe an (Gauger, Chronik, 2. Teil, S. 296, Sp. II.).

¹⁰⁷⁵ R.-U. Kunze, Theodor Heckel, S. 147ff.

¹⁰⁷⁶ A. Keller, Vom Weltprotestantismus der Gegenwart, Sp. 852.

tum und Christentum ist, weshalb man letzte Entscheidungen bis zur entscheidenden Stunde aufgespart habe.¹⁰⁷⁷

Folgerichtig wurde als Thema der in Aussicht genommenen Weltkonferenz in Oxford für das Jahr 1937 das Thema „Kirche, Volk und Staat“ formell beschlossen, da das Verhältnis von Staat und Kirche durch die Ausdehnung der Funktionen des Staates, durch das Entstehen von autoritären oder totalitären Staaten, durch moderne Technik und Wissenschaft und durch die zunehmende Organisierung der Gesellschaft sich ganz neu als problematisch und zu klären erweise.¹⁰⁷⁸

Von Pechmann äußerte sich in einem Schreiben zu den ökumenischen Vorgängen, in denen er seine Enttäuschung besonders über Titius und Simons klar zum Ausdruck brachte. In einem Brief an Reverend Garvie vom 3./4. September 1934 drückte er einerseits seine viele Jahre währende vertrauensvolle Verbundenheit mit Titius und Simons aus, die trotz mancher Meinungsverschiedenheiten bestanden habe, die nun aber in ein völliges Unverständnis gegenüber diesen beiden umgeschlagen sei.¹⁰⁷⁹ In einem Brief vom 24. September 1934 an Rade ging von Pechmann auf die Ereignisse in Fanö ein. Titius und Simons Auftreten vor den Vertretern des Weltprotestantismus hatte die „persönlichen Beziehungen zu den Kollegen“ verändert. Von Pechmann warf den beiden vor, dass sie hätten wissen müssen, „wie schlecht es um beide bestellt sei: die Männer in Berlin und die in ihnen verkörperte Sache“, wenn sie es unternehmen, vor dem Weltprotestantismus „für das heutige Kirchenregiment einzutreten“. Dass „gar gerade Titius so weit ging, zu bestreiten, daß heute in Deutschland die Freiheit unterdrückt sei“, spräche für einen Optimismus, den Pechmann überhaupt nicht nachvollziehen kann.¹⁰⁸⁰

Diese Einschätzung macht noch einmal deutlich, dass von Pechmann, wie viele andere sicher auch, an Titius besondere Erwartungen hatte und deutlichere und mutigere Worte von Titius erwartet hatte, sich nun aber um so enttäuschter zeigt, dass „gerade Titius“ das deutsche Kirchenregiment und die deutschen Verhältnisse mit fadenscheinigen Argumenten in Schutz nahm.

Warum Titius die deutschen Verhältnisse verteidigt, kann nur vermutet werden. Vielleicht erschien ihm die Kritik wirklich überzogen. Vielleicht erwartete er von diesem nationalen Sozialismus aber auch das, was er sich vom National-sozialen Verein versprochen hatte. Es ist aber auch zu fragen, warum Titius nicht erkannte, mit welcher unbarmherziger Konsequenz

¹⁰⁷⁷ ebd., Zitate Sp. 850 u. 851.

¹⁰⁷⁸ R. Rouse, S. C. Neill, Geschichte der Ökumenischen Bewegung S. 238.

¹⁰⁷⁹ F. W. Kantzenbach, Widerstand und Solidarität, S. 87f. Von Pechmann redet in diesem Zusammenhang von Kopenhagen, meint aber sicher die Ereignisse in Fanö. Vgl. dazu auch die Anmerkung S. 88.

¹⁰⁸⁰ ebd., Zitate S. 110.

politische Ziele durchgesetzt wurden. Konnte Titius auch nach dem so genannten Röhmputsch im Juni 1934 wirklich nicht erkennen, was der wahre Charakter des Nationalsozialismus war oder hoffte er mit vielen anderen, dass nach dieser revolutionären Phase die nationalsozialistische Regierung bald in ruhigere Fahrwasser einmünden werde und die Rechtstaatlichkeit wieder allseits geachtet werde? Welche Rolle spielte die Tatsache, dass Titius zu dieser Zeit fast 70 Jahre alt war und im kultivierten Berlin-Dahlem wohnte? Welchen Einfluss hatte die nationalsozialistische Propaganda auf die Wahrnehmung der politischen Realitäten? Man denke nur an Titius' Bekenntnis, dass sich seine Meinung über die Judenfrage unter dem Eindruck der Zahlen, die ihm bekannt geworden sind, stark gewandelt habe. War Titius nicht auch bei dieser Gelegenheit propagandistischen Manipulationen aufgesessen? Oder ging es ihm auch darum, seine angestrebten Befriedungsbemühungen nicht dadurch zu gefährden, dass er öffentlich vor internationalen Gremien Kritik an dem bestehenden Kirchenregiment und an der Reichsregierung übte, weil er befürchtete, damit jeden Einfluss in dieser schwierigen Konstellation zu verlieren? Vielleicht hätten viele andere bedeutende Theologen und Kirchenführer, Pfarrer und Laien auf Vorhaltungen ausländischer Kirchenvertreter ähnlich reagiert wie Titius. Dass von Pechmann von Titius nach der Konferenz in Fanö nun besonders enttäuscht war, zeigt aber, dass Titius bis in den August 1934 nicht als Parteigänger der Reichskirchenregierung oder gar der Nazi-Theologen angesehen wurde. Es zeigt weiter, dass man Titius den persönlichen Mut zutraute, die deutschen Verhältnisse ungeschminkt und nüchtern darzustellen. Solches Verhalten hat Titius im Laufe seiner Tätigkeit bei verschiedenen Gelegenheiten immer wieder gezeigt. Warum er es dennoch nicht tat, und so bei vielen Enttäuschungen auslöste, bleibt verborgen. Jetzt war er jedenfalls, vielleicht beeindruckt von der neuen Tendenz, umgefallen.

7.2.2. Titius' Befriedungsbemühungen im Kirchenkampf

Im Oktober 1934 rief Titius die Konfliktparteien des Kirchenkampfes zu Befriedungsverhandlungen auf.¹⁰⁸¹ Er versuchte, Gespräche zwischen dem Reichskirchenregiment, Deutschen Christen, Vertretern der großen evangelischen freien Verbände und Vertretern der Bekenntnisfront in Gang zu bringen. Allerdings standen Vertreter der Bekenntnisfront für diese Gespräche nicht zur Verfügung. Präses K. Koch machte seinen Standpunkt, den er als Standpunkt der Bekennenden Kirche vorstellte, in einem Brief an Missionsdirektor Knak vom 11.

Oktober 1934 sehr deutlich. Koch betonte, „daß die Bekennende Kirche mit ihren verantwortlichen Organen auf den Barmer Beschlüssen steht, wonach mit diesem Kirchregiment über einen 'Frieden' nicht verhandelt wird.“¹⁰⁸²

Auch das Protokoll der Sitzung des Reichsbruderrates vom 16. Oktober 1934 lehnte die von Titius eingeleiteten Befriedungsverhandlungen ab und sah eine Beteiligung der Bekenntnisfront als unmöglich an.¹⁰⁸³ Der Reichsbruderrat bereitete auf dieser Sitzung die Bekenntnissynode von Dahlem vor, die nach der dramatischen Verschärfung des Konfliktes zwischen Reichskirchenregierung und Landeskirchen auf den 19. und 20. Oktober vorverlegt wurde.¹⁰⁸⁴

Trotzdem fanden die Verhandlungen statt. Laut Protokoll der Sitzung vom 12. Oktober 1934 hatten außer Titius an der Sitzung folgende Herren teilgenommen: Prof. Hans Schmidt aus Halle, Dr. Schäfer für den Deutschen Pfarrerverein, Pfr. Heienbrok vom Gustav-Adolf-Verein, Pfr. Lic. van der Heidt (Berlin) als Vertreter des Ev. Bundes, Prof. Hinderer und Schwarz vom Evangelischen Pressedienst, Missionsdirektor D. Knak von der Berliner Missionsgesellschaft, Prälat D. Schöll aus Stuttgart, Pfr. F. Klingler aus Nürnberg, der Reichsführer der Deutschen Pfarrervereine sowie von der Reichskirchenregierung D. Engelke, O. Langmann und N. Christiansen. Auch F. von Bodelschwingh war eingeladen worden, war aber verhindert.

Natürlich war eine Einigung über viele Fragen außerordentlich schwierig, zumal die dramatische Verschärfung der Situation auf die Beteiligten einwirkte. Die Beratungsgrundlage bildete ein Schriftstück mit dem Titel „Ein ernstes Wort an unsere Gemeinden zum Frieden in der Kirche“, das in elf Punkte gegliedert von Pfr. H. Greifenstein, F. Klingler und Predigerseminardirektor J. Schieder unterzeichnet worden war. Es wurden drei Kommissionen gebildet, die Teillösungen für bestimmte Probleme erarbeiten sollten. Die Theologenkommission sollte eine einheitliche theologische Grundlage finden. Ihr gehörten neben Titius H. Schmidt und O. Langmann an. Als weitere Mitglieder waren die Professoren Merz, Althaus, H. Bornkamm

¹⁰⁸¹ K. Meier, Der evangelische Kirchenkampf. Gesamtdarstellung in 3 Bänden., Bd. 2: Gescheiterte Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher "Rechtshilfe", Göttingen 1976, S. 386.

¹⁰⁸² K. Meier, Der evangelische Kirchenkampf, Bd. 2, S. 386.

¹⁰⁸³ K. Meier, Der evangelische Kirchenkampf, Bd. 1, S. 222. Das Protokoll der Sitzung des Reichsbruderrates (Teilnehmer: Koch, Assmussen, Fiedler, Niemöller, Jacobi, Hesse, Beckmann, Linke, Bosse, Hahn, Halstenbach, Stoll, Fausel, Barth, Müller-Dahlen, Lücking, Niesel) vom 16. Oktober 1934 in Bad Oeynhausen berichtet zu den Verhandlungen lediglich den Satz: "Assmussen berichtet auf Grund einer Darstellung Knaks über die Verhandlungen Titius - Birnbaum - Langmann - Schöll - Knak - Klingler - Christiansen - Engelke." Protokoll der Sitzung des Reichsbruderrates (Bad Oeynhausen) am 16. Oktober 1934, in: W. Niemöller, Die zweite Bekenntnissynode der deutsche Evangelischen Kirche zu Dahlem. Texte - Dokumente - Berichte, Göttingen 1958, Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. Die von Meier behauptete Ablehnung von Verhandlungen ist zwar sehr wahrscheinlich, geht aus dem Protokoll, das in diesem Zusammenhang von Meier als einziger Beleg genannt wird, so aber nicht hervor. Vgl.: K. Meier, Der evangelische Kirchenkampf. Gesamtdarstellung in 3 Bänden., Bd. 3: Im Zeichen des Zweiten Weltkrieges, Göttingen 1984, S. 23.

¹⁰⁸⁴ K. Meier, Der evangelische Kirchenkampf, Bd. 1, S. 221. Zum Folgenden ebd., S. 580.

und Schniewind vorgesehen. Die zweite Kommission sollte in Kontakt mit der Bekennenden Kirche treten und die Möglichkeiten für eine Befriedung ausloten. F. von Bodelschwingh sollte dieser Kommission vorsitzen. Die dritte Kommission sollte sich vor allem um eine Befriedung Süddeutschlands, also Bayerns und Württembergs bemühen. Engelke, Schöll und Klingler waren Mitglieder dieser Kommission.

Missionsdirektor Knak nannte als Vorbedingung einer Befriedung den Rücktritt des Reichswalters und des Reichsbischofs von ihren Ämtern. Langmann betonte für die Reichskirchenregierung, dass eine Überleitung der Kirchenregierung in die Hände der Opposition keinen Frieden schaffen könne, da dann alles, „was nationalsozialistisch in der Kirche sei, mit viel größerer Empörung und viel größerem Widerstand gegen die neue Kirchenleitung aufstehen werde.“ Darum verlangte er ein gemeinsames Handeln von Reichskirchenregierung und Bekenntnissynode, „da sonst bei dem Mangel gegenseitigen Vertrauens die Gefolgschaft nicht sicher sei“.

Titius vertrat eine vermittelnde Position. Er lehnte einerseits Bedingungen für das Erreichen eines Friedens ab und mahnte, dass die Gegenseite eine Befriedungsaktion der Reichskirchenregierung nicht mit Hohn und Spott antworten dürfe und sie so unmöglich mache. Er halte es für notwendig, das System zu ändern. Auf „Personen komme es nicht an“, dies zu sagen, sei er „im Namen von Staatssekretär Meißner aus dem Reichspräsidentenpalais“¹⁰⁸⁵ bevollmächtigt. Andererseits fand auch Langmanns Vorschlag nicht Titius' Unterstützung. „Wir können nicht abwarten, bis Bekenntnissynode und Deutsche Christen sich die Hand reichen. Aber die Verbände, die arbeiten, in denen von beiden Seiten Männer stehen, die nicht in den Fronten aufgehen, können die Brücke schlagen.“¹⁰⁸⁶

Pfr. von der Heydt erhoffte sich von Gründung einer neutralen oder mittleren Front der freien Verbände und deren Einsatz für eine Befriedung der kirchlichen Lage eine positive Wirkung, insbesondere die Auflösung der bestehenden Fronten, die von der Heydt für unecht hielt.

Nach der Ablehnung durch den Reichsbruderrat waren die Gespräche auch von anderer Seite belastet. Bischof Wurm und die Leitung der württembergischen Landeskirche wurden am 6. Oktober unter Hausarrest gestellt, Wurm am 9. Oktober durch die aus Deutschen Christen bestehende Landessynode abgesetzt.¹⁰⁸⁷ Am 11. Oktober wurden der Landeskirchenrat in Bayern von A. Jäger mit einem Gewaltakt besetzt und die Oberkirchenräte beurlaubt, Bischof

¹⁰⁸⁵ ebd., Zitate S. 580. Das Stichwort "Personen sind nichts, die Sache ist alles" ist auch Motto für die Trennung der Deutschen Christen von dem Rechtswalter A. Jäger (J. Gauger, Chronik der Kirchenwirren, Zweiter Teil, S. 387.).

¹⁰⁸⁶ K. Meier, Der evangelische Kirchenkampf, Bd. 1, S. 580.

¹⁰⁸⁷ ebd., S. 344ff.

Meiser wurde abberufen. Am nächsten Tag wurde er unter Hausarrest gestellt.¹⁰⁸⁸ Zudem befand man sich unmittelbar vor der Dahlemer Bekenntnissynode. Außerdem waren die großen evangelischen Verbände bei diesen Verhandlungen nicht vertreten. Von daher standen die schwer belasteten Verhandlungen von Anfang an unter keinem guten Stern und waren mit Blick auf die Radikalisierung aussichtslos.¹⁰⁸⁹

Allein durch diese äußeren Ereignisse waren die Gespräche schon vor ihrem Beginn so gut wie gescheitert, die Position einer Neutralität in diesem Konflikt erwies sich als Illusion.¹⁰⁹⁰

Die Beschlüsse der Dahlemer Synode machten die Aussichtslosigkeit der von Titius initiierten Verhandlungen dann überdeutlich.

Die Bekenntnissynode von Dahlem vom 20.10.34 bestritt in Satz III.1. der Botschaft das Bestehen rechtmäßiger Organe der Deutschen Evangelischen Kirche. Die Verfassung wird als zerschlagen hingestellt. Diejenigen, die sich die Kirchenleitung angemäht haben, haben sich nach Auffassung eines großen Teils der Synode durch ihr Handeln von der christlichen Kirche geschieden.¹⁰⁹¹ In Satz III.3. der Botschaft der Bekenntnissynode wird jede Zusammenarbeit mit denen, die der bisherigen Reichskirchenregierung und ihren Behörden Gehorsam leisten wollen, abgelehnt.¹⁰⁹² Insofern waren Titius Befriedigungsbemühungen auf dieser Seite nur sehr geringe Aussichten beschieden.

Nach der Dahlemer Bekenntnissynode veränderte sich Lage im Kirchenkonflikt erheblich.¹⁰⁹³

Ursache dafür war weniger die Bekenntnissynode als die immer deutlicheren Proteste aus dem Ausland, die die deutsche Außenpolitik ständig mehr belasteten. Reichsaußenminister von Neurath hatte schon am 18. Juni 1934 einen ausführlichen Bericht über die Erschwernisse, die insbesondere aus Reaktionen des Auslands auf die Kirchenpolitik in Deutschland entstanden, hingewiesen. Besonders die Vertreter der Anglikanischen Kirche suchten das Gespräch mit der deutschen Botschaft in London und drohten offen mit öffentlichen Stellungnahmen gegen die Kirchenpolitik der Reichskirchenregierung. Dadurch sah Hitler seine Flotten-Pläne gefährdet, für die er einen Vertrag mit der britischen Seite brauchte. Ungeschickte Äußerungen des Reichsbischofs Müller gefährdeten zudem das Ergebnis der Volksabstimmung über die Rückgliederung des Saarlandes. Am 20. September 1934 traf sich von Neurath mit Reichsbischof Müller und ermahnte ihn eindringlich zu einer rücksichtsvolleren Kirchen-

¹⁰⁸⁸ J. Gauger, Chronik der Kirchenwirren, Zweiter Teil, S. 337ff.

¹⁰⁸⁹ Vgl. dazu auch: K. Meier, Der evangelische Kirchenkampf, Bd. 2, S. 12.

¹⁰⁹⁰ Meier nennt die von Titius initiierten Verhandlungen "bezeichnend für eine mittlere Linie, wie sie später - nach organisatorischem Hervortreten der 'Mitte' „etwa im Wittenberger Bund und anderen arbeitgemeinschaftlichen Gruppierungen - Leitbild für kirchenpolitische 'Befriedung und Überbrückung der 'Fronten' blieb." K. Meier, Der evangelische Kirchenkampf, Bd. 1, S. 581.

¹⁰⁹¹ W. Niemöller, Die zweite Bekenntnissynode, S. 38.

¹⁰⁹² ebd., S. 38.

politik, die auch die Auswirkungen auf das Ausland mitbedenke. Wenn er keinen friedlichen Weg finde, so werde ihm der Reichskanzler seine Unterstützung entziehen.¹⁰⁹⁴

Auch von Seiten der Reichsleitung der Deutschen Christen geriet die Reichskirchenregierung, A. Jäger und seine Politik im Oktober unter Druck¹⁰⁹⁵. Im Zuge dieser Auseinandersetzung wurde dem Reichsleiter der Deutschen Christen das Betreten der Reichskirchenkanzlei verboten. Jäger beurlaubte die Oberkirchenräte W. Birnbaum und O. Langmann, der stellvertretender Reichsleiter der Reichsbewegung Deutscher Christen war. Gegen den Vizepräsidenten N. Christiansen, der Pressechef der Reichskirchenkanzlei war, leitete Jäger ein Disziplinarverfahren ein. Engelke, der „Vikar der DEK“, bat um seine Entlassung aus der Reichskirchenregierung. Jäger entfernte also all jene, die sich auf Verhandlungslösungen und Befriedungsverhandlungen einlassen wollten.¹⁰⁹⁶

Die veränderte Lage im Kirchenkonflikt wirkte sich so aus, dass weder die für Ende Oktober geplante Vereidigung des Reichsbischofs Müller stattfand, noch der Rechtswalter A. Jäger sich länger in seinem Amt halten konnte. Die Bischöfe Meiser, Wurm und Marahrens wurden von Hitler für den 30. Oktober zu einer Audienz nach Berlin eingeladen und damit rehabilitiert. Reichsbischof Müller fehlte bei diesem Treffen.¹⁰⁹⁷

In dieser Situation rollte eine Flut von Rücktrittsforderungen auf den Reichsbischof Müller zu¹⁰⁹⁸, aber Hitler hatte sich am 1. November bei einer NS - Reichsstatthalterkonferenz dafür ausgesprochen, Müller eine weitere Möglichkeit zu geben, die „Sache in Ordnung zu bringen“. ¹⁰⁹⁹ Titius rief mit dem Vorsitzenden des Fakultätentages der evangelischen theologischen Fakultäten Prof. H. Schmidt, mit Sup. D. Dr. Schäfer aus Remscheid¹¹⁰⁰, dem Vorsitzenden des Verbandes der evangelischen Pfarrervereine und Lic. Heienbrok von der Gesell-

¹⁰⁹³ Zum Folgenden vgl. K. Meier, Der evangelische Kirchenkampf Bd. 1, S. 501ff.

¹⁰⁹⁴ ebd., S. 504f.

¹⁰⁹⁵ ebd., S. 511f.

¹⁰⁹⁶ Alle waren an den von Titius eingeleiteter Verhandlungsbemühungen vom 12.10.1934 beteiligt. Auch Birnbaum gehörte zu jenen, die sich für Ausgleichsbemühungen gewinnen ließen. Vgl.: K. Meier, Der evangelische Kirchenkampf, Bd. 2, S. 12.

¹⁰⁹⁷ K. Meier, Der evangelische Kirchenkampf, Bd. 1, S. 511.

¹⁰⁹⁸ J. Gauger, Chronik der Kirchenwirren, Zweiter Teil, S. 365ff, Ein Mantelschreiben hatten die Bischöfe Meiser, Wurm, Marahrens und Zänker, sowie der Reichsbruderrat, die Arbeitsgemeinschaft der missionarischen und diakonischen Verbände und Werke, der Gustav-Adolf-Verein, der Lutherische Rat und der Martin Lutherbund verfasst. Die einzelnen Verbände und Gruppen und weitere, die nicht zu den Verfassern der Mantelnote gehörten, haben sodann eigene Briefe an Müller geschrieben. Unter den Briefen findet sich auch ein Brief von 127 theologischen Hochschullehrern mit der Rücktrittsforderung. Titius Name ist nicht darunter (ebd., 371).

¹⁰⁹⁹ K. Meier, Der evangelische Kirchenkampf, Bd. 1, S. 512, Zitat S. 511, siehe auch Anm. 1728.

¹¹⁰⁰ Schäfer scheint allerdings die Ernsthaftigkeit der Befriedungsverhandlungen durch sein persönliches Verhalten nicht eben zu unterstützen. Vgl. dazu: J. Gauger, Chronik der Kirchenwirren, Zweiter Teil. Am 5. November unterstützt er den Befriedungsaufwurf (S. 364), am 6. November unterstützt er die Rücktrittsforderung an den Reichsbischof (S. 373.), am 1. November unterstützt er durch Unterschrift eine Kundgebung des Provinzialkirchenrates an die Pfarrer, in der erklärt wird, dass die Unterzeichner "von dem viel berufenen Gewaltregiment nichts verspürt haben." (S. 376).

schaft für evangelische Pädagogik in einer öffentlichen Erklärung am 5. November 1934 zu einer Befriedung der kirchenpolitischen Gegensätze auf.¹¹⁰¹

An sich war der Zeitpunkt dieses Aufrufs nicht schlecht gewählt. Nachdem Meiser und Wurm wieder ihre Ämter angetreten hatten, der Rechtswalter A. Jäger offensichtlich nicht mehr gehalten werden sollte, der Reichsbischof noch immer nicht vom Führer und Reichskanzler vereidigt und damit bestätigt worden war, waren die Chancen für eine Ausgleich besser als viele Wochen vorher. Es drängte sich der Eindruck eines staatlichen Einlenkens auf, eines Verzichts auf die radikalen Kräfte in diesem Kampf, der Eindruck einer deutlichen Verbesserung der Position der Gegner des Reichsbischofs und seiner Politik. Den Autoren des Aufrufs war Hitlers Festhalten an L. Müller sicher nicht bekannt und insofern schätzten sie vermutlich die Situation, die doch nur eine Atempause, aber kein grundsätzlicher Kurswechsel war, falsch ein. Sowohl die Vorstöße, die auf den Rücktritt des Reichsbischofs abzielten, als auch Titius' Aufruf zu erneuten Befriedungsbemühungen blieben ohne Resultat. Müller erklärte am 7. November in einem Brief an Präses Koch und am 8. November in einem „Wort des Reichsbischofs an die Gemeinden und Pfarrer“ sein Verbleiben im Amt. Durch Erlasse des Reichsinnenministers vom 6. und 7. November wurde jede Veröffentlichung, „die sich mit der evangelischen Kirche befassen, ausgenommen Kundgebungen der Reichskirchenregierung.“ verboten, womit die öffentliche Erörterung von Kirchenfragen unmöglich gemacht wurde.¹¹⁰²

Als Anfang Dezember von staatlicher Seite die Anregung zu Befriedungsverhandlungen kam, hat Koch mit anderen Vertretern des Kurses der 1. Vorläufigen Kirchenleitung allerdings doch an diesen Verhandlungen, auch mit diesem Kirchenregiment, teilgenommen. In der Bekenntnisfront herrschte über diese Frage allerdings keine Übereinstimmung, denn die Vertreter eines konsequent an den Dahlemer Durchführungsbeschlüssen festhaltenden Kurses kritisierten diese Verhandlungen heftig.¹¹⁰³

Wie kann Titius' Bemühen um eine Befriedung des deutschen Kirchenstreites bewertet werden? Zunächst ist es grundsätzlich zu begrüßen, dass sich Theologen gefunden haben, die in dieser Sache ihre Person, ihr Ansehen, ihre Glaubwürdigkeit ins Spiel gebracht haben, um im Sinne einer Verständigung etwas zu bewirken. Eine andere Frage ist es, ob in diesem Konflikt überhaupt Spielraum für eine Verständigung vorhanden war und ob die Bedingungen, die diese Befriedungsverhandlungen begleiteten, geeignet waren, um dieses Ziel zu erreichen. Der Zeitpunkt der Verhandlungen war allerdings ganz ungeeignet, denn zwischen dem Haus-

¹¹⁰¹ ebd., S. 364. Vgl. K. Meier, Der evangelische Kirchenkampf, Bd. 1 S. 512.

¹¹⁰² J. Gauger, Chronik der Kirchenwirren, Zweiter Teil, S. 366, vgl. auch S. 387

¹¹⁰³ K. Meier, Der evangelische Kirchenkampf, Bd. 2, S. 386.

arrest der Bischöfe Meiser und Wurm und der Dahlemer Synode war ein sinnvolles Gespräch ganz unmöglich.

Auch auf der Seite der Reichskirchenregierung konnte eigentlich niemand mit einer wirklichen Kompetenz und mit einem Verhandlungs- oder Gesprächsmandat auftreten. Der Hausarrest für die beiden Bischöfe und kurze Zeit später der Empfang dieser beiden Bischöfe durch Hitler machte die mangelnde Abstimmung auch auf der anderen Seite überdeutlich. Es muss aber auch gefragt werden, ob Titius geeignet war, zu Befriedungsverhandlungen aufzurufen. Sicher war Titius in fast allen Lagern der kirchlichen Öffentlichkeit ein angesehener und bedeutender Mann. Aber hatte er nicht durch seinen Auftritt auf der Konferenz in Fanö im August 1934 sein Ansehen und das Vertrauen, das man ihm entgegenbrachte, in einem Teil der kirchlichen Öffentlichkeit, dauerhaft beschädigt? Oder rechnete Titius etwa mit einem Entgegenkommen der Reichskirchenregierung quasi als Gegenleistung für sein loyales Verhalten in der schwierigen Auseinandersetzung mit den Vertretern ausländischer Kirchen?

Vielleicht hat Titius aber auch den Charakter des deutschen Kirchenkonfliktes falsch eingeschätzt, wenn er, wie andere auch, hoffte, dass die Menschen, die in den freien evangelischen Verbänden praktische Arbeit leisteten, eine Brücke zwischen Deutschen Christen und Bekenntnissynode bauen könnten. Natürlich ist es richtig, dass in den freien Verbänden die grundlegenden theologischen Überzeugungen keine polarisierende oder die Arbeit lähmende Wirkung hatten, wenn man sich über den Zweck und die Aufgabe des Verbandes oder Vereines einig geworden war. Titius mag sich hier an seine Erfahrungen mit dem Evangelisch-sozialen Kongress erinnern haben, der um der praktischen Arbeit willen durchaus theologische Streitigkeiten zurückstellen konnte. Allerdings ging es im Kirchenkonflikt doch um erheblich grundsätzlichere Fragen. Vielleicht hat dies Titius so nicht gesehen. Insofern sind seine Bemühungen ebenso honorig wie zwecklos, denn die geschilderten Bedingungen machen deutlich, dass ein Spielraum für eine Verständigung eigentlich nicht vorhanden war.

Noch einmal taucht das Stichwort Befriedung in Titius' Leben im Zusammenhang mit der verfahrenen kirchenpolitischen Situation auf. Im Jahr 1936 wird ein Dokument deutscher Theologen veröffentlicht, in dem diese sich gegen Barths theologisches Denken aussprechen und dessen Position attackieren. Barth wird der Vorwurf gemacht, einen Alleinvertretungsanspruch für reformatorische Theologie zu vertreten. Demgegenüber wollen die Autoren die Reformation vor der „Calvinisierung“ und „Katholisierung“ retten und gegen diese Position Protest erheben. Wobbermin nutzte ausgerechnet die akademische Gedächtnisfeier zur Erinnerung an den im Jahr 1936 verstorbenen Titius um seine Darstellung der Vorgeschichte und Entstehung dieser Stellungnahme zu schildern. Barth hatte die Politik der Kirchenausschüsse

in mehreren Stellungnahmen öffentlich scharf kritisiert und sie in den Basler Nachrichten im Dezember 1935 „unkirchliches“ Kirchenregiment¹¹⁰⁴ genannt. Der deutsche Botschafter in der Schweiz legte daraufhin eine offizielle Beschwerde bei der Schweizer Regierung ein. Auf diese Vorgänge bezogen sich die deutschen Theologen mit ihrer öffentlichen Erklärung. Wobbermin nennt als Initiatoren Ernst Benz, Reinhold Seeberg, Robert Winkler, Konrad Weiß und sich selbst.¹¹⁰⁵ Anlässlich eines Empfangs im Reichswissenschaftsministerium wird diese Stellungnahme Mitte Dezember mit einer beigelegten Erklärung von den erwähnten Herren dem Staatssekretär übergeben und auf dem Postwege dem Reichs- und Preußischen Minister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung, ebenfalls mit einem Begleitschreiben. Nach Wolfes ist die Absicht der Autoren eindeutig, mit dieser theologischen Stellungnahme gegen die Dialektische Theologie Barths Kritik an den Kirchausschüssen in dieser sensiblen Phase von vornherein jede Berechtigung abzusprechen.¹¹⁰⁶ Am 3. Januar 1936 wiederholte Barth seine Kritik in einem Artikel des Manchester Guardian unter dem Titel „The German church: Christ or Hitler. A cause to all Christendom. ‚Back to the Bible‘“. Danach gingen die Verfasser mit ihrem Papier an die Öffentlichkeit und sorgten dafür, dass es mit den Begleitschreiben Anfang März von den Zeitschriften *Positives Christentum*, *Evangelium im Dritten Reich*, *Junge Kirche* und mit einiger Verzögerung auch in der *Christlichen Welt* abgedruckt wurde.¹¹⁰⁷ Angeblich war es Titius, der die Initiative ergriff, Kollegen anderer theologischer Fakultäten zum Protest gegen Barths Ausführungen zu bewegen. Wolfes hält Wobbermins Darstellung allerdings für fragwürdig.¹¹⁰⁸ Eine zweite kürzere, aber auch verschärfte Version, in der der Vorwurf der Irrlehre gegen Barth erhoben wurde, wurde vermutlich unter maßgeblicher Beteiligung von Wobbermin erstellt. In der ersten Version des Textes wollte man auf den gegenseitigen Vorwurf oder Ketzerei oder das Aufkündigen der Kirchengemeinschaft noch ausdrücklich verzichten. Diese zweite Version war für die Veröffentlichung in England bestimmt. Wobbermin fügte sie als Anhang der Titius-Gedenkrede bei. Sehr wahrscheinlich geht auch die Titelformulierung „Karl Barth pretension to be pope of the Protestant Church“ auf Wobbermin zurück¹¹⁰⁹. Nach Wobbermins Schilderung war es vor allem Titius, der für eine Publikation in England eintrat, die dann Ende März 1936 im Manchester Guardian auch erreicht wurde. Als Unterzeichner wurden unter anderem Johannes Behm, Erich Seeberg, Arthur Titius, Georg Wobbermin, Robert Winkler, Hans Schmidt, Ernst Benz, Rudolf

¹¹⁰⁴ Wolfes, S. 352.

¹¹⁰⁵ Ein Wort deutscher Theologen zur Überwindung der festgefahrenen kirchlichen Fronten, Wolfes, S. 353.

¹¹⁰⁶ Wolfes, S. 357.

¹¹⁰⁷ Wolfes, S. 359.

¹¹⁰⁸ Wolfes, S. 358.

¹¹⁰⁹ Vgl. dazu: Wolfes, S. 351ff.

Otto, Robert Jelke, Theodor Odenwald und Martin Redeker aufgeführt. Die den Abdruck einleitende Notiz des Manchester Guardian bemerkt, „among the signatories Professor Otto of Marburg and Professors Seeberg, Titius and Wobbermin are well known here.“¹¹¹⁰

8. Letzte Schriften und Tod - Dialektische Theologie, Rasse und Glaubensgewissheit

Im gleichen Jahr, also 1934, setzte sich Titius mit der Dialektischen Theologie in dem Aufsatz „Zur Problematik der religiösen Weltanschauung“ in der Zeitschrift für Theologie und Kirche auseinander.¹¹¹¹ Die Kluft zwischen Gott und Mensch müsse überwunden werden. Auf diesem Felde habe sich die „Erlebnis-Theologie“ Verdienste erworben. Dagegen finde sich das Schweigen gegenüber dem religiösen Erleben nicht nur bei A. Ritschl, sondern „ist ein markanter Zug auch an K. Barths theologischem Denken geworden.“

Titius erkannte es als wichtigen Fortschritt an, wenn das Wesenhafte der christlichen Religion als „Hören des Wortes Gottes“ bezeichnet wurde. Das Hören des Wortes Gottes sei aber ein intensives religiöses Erlebnis, zugleich aber wirklich menschliches Hören und sich Einverleiben wie in jedem Hörvorgang. „Von dialektischem Spiel, durch welches die Kluft zwischen Endlichem und Unendlichem, wo nicht überbrückt, so doch überdeckt werden müßte, ist dabei nichts zu spüren; die Kluft war freilich vorhanden, ist aber durch ein göttliches Handeln, eben durch seinen Eingriff und Auftrag bereits geschlossen.“

Von Zweifeln, dass der endliche Mensch, der nicht mal würdig sei, Gottes Wort zu hören, Gottes Wort verkündigen könne, konnte Titius nichts entdecken. Für Titius lagen diese Zweifel und die Dialektik vielmehr jenseits des Normalen, „sie ruhen auf einer inneren Gespaltenheit, die nur als Vorstufe vollen Glaubens oder beginnenden Abfalls vom Glauben begreiflich ist.“ Wo die Unbefangenheit in der Verkündigung und im Empfang des Wortes Gottes verloren wäre, da entdeckte Titius „Anzeichen lebensgefährlicher Erkrankung der Gemeinde oder des Predigers oder beider.“

Darum hielt es Titius für ein „seltsames Unternehmen“, eine Theologie ohne Anthropologie haben oder ausbilden zu wollen. Da aber der empirische Mensch Adressat der Gaben und Forderungen Gottes sei, sei nicht nur die Notwendigkeit von Anthropologie, sondern auch von Kosmologie, von Weltanschauung gegeben. Das Ziel dieses Hörens des Wortes Gottes sei die Gemeinschaft des Volkes Gottes und das Reich Gottes. Somit schaffe das Wort Gottes Geschichte im Vollsinn mit absolut neuem Inhalt. Als Handeln an seinem Volk setze sich die

¹¹¹⁰ Wolfes, Protestantismus, S. 361f., Zitat ebd., Anm. 302.

Gottesherrschaft allmählich durch mit dem Ziel, im Sieg über den Tod der Geschichte absoluten Sinn beizumessen.

Wenn Titius so vom Reich Gottes als Ziel der Geschichte sprach, so bestritt er doch nachdrücklich eine „Betrachtung der Geschichte als eines mit deterministischer Notwendigkeit sich zwangsläufig vollziehenden Prozesses“¹¹¹². Titius zeigte schließlich in seinem Aufsatz, dass durch das durch die Naturwissenschaft veranlasste Aufbrechen der strengen mechanischen Kausalität von Seiten der Wissenschaft ein Widerspruch gegen die Religion nicht zu erwarten sei und Naturwissenschaft und religiöse Weltanschauungen in der Abwehr pantheistischer oder materialistischer Deutungen der Natur als angebliche Konsequenz naturwissenschaftlicher Erkenntnisse übereinstimmen.

Im Jahr 1935 können wir eine weitere Verschiebung seines theologischen Denkens feststellen. In einer Einleitung zu einer Reihe von Überblicksartikeln über den Stand der einzelnen Wissens- und Forschungsgebiete mit dem Titel „Naturerkenntnis und evangelischer Glaube“ ging Titius auch auf die Bedeutung der Rasse ein. Für die Fragen des Verhältnisses von Naturwissenschaft und Theologie bringen diese Artikel nichts Neues. Titius sagt dort, dass heute die Nähe zwischen Mensch und Menschenaffen umstritten sei, nicht aber der organische Zusammenhang zwischen beiden an sich. Unbestritten sei der Unterschied in der geistigen Ausstattung, insbesondere im Großhirn. Der Ursprung der unterschiedlichen Entwicklung sei unklar. Hier habe die gesteigerte Wichtigkeit der Mutation ihre Bedeutung. Im Gedanken der Mutation nähere man sich dem christlichen Gedanken der Vorherbestimmung. Von daher entspreche es der biblischen Auffassung, „wenn die heutige naturwissenschaftliche Auffassung im Gegensatz zur Gleichmacherei und zur ausgleichenden Mischung aller Stämme den in der Natur begründeten rassischen Unterschied und seine Bedeutung für das gesamte geschichtliche und geistige Leben der Völker stark heraushebt. Damit ist keineswegs die alle Unterschiede übertragende Macht des Evangeliums (Röm.11, 24) angetastet, wohl aber einer Verfälschung christlicher Liebe in bloße, abstrakte Humanitätsidee ein Riegel vorgeschoben. Christentum verlangt Überhöhung der Natur, aber im Gehorsam zum Schöpfer bleibt es naturtreu.“¹¹¹³

Entgegen früheren Relativierungen sehen wir Titius jetzt einen rassistischen Standpunkt einnehmen. Schließlich widmete sich Titius im Jahr 1936 noch einmal dem Thema Naturauffassung und Religion.¹¹¹⁴ Allerdings ging es Titius in diesem Aufsatz nicht um ein naturwissen-

¹¹¹¹ A. Titius, Zur Problematik der religiösen Weltanschauung, ZThK, N. F. 15, 1934, H. 4, S. 289-314.

¹¹¹² A. Titius, Zur Problematik der religiösen Weltanschauung, Zit. S. 292, 293, 294 u. 300. Zum Folgenden ebd., S. 305ff.

¹¹¹³ ebd., S. 12.

¹¹¹⁴ A. Titius, Die Bedeutung der Naturauffassung für die Gestaltung der Religion, ZThK, N. F. 17, 1936, H. 2, S. 97-122.

schaftliches Naturbild, sondern um ein naives, selektives, willkürlich gruppiertes und subjektiv gedeutetes Bild von der Natur, das mit dem Subjekt aber wesentlich verbunden sei und damit auch die Gestaltung des religiösen Glaubens beeinflusse. Im Bereich des Christentums bildete Röm 1,19ff. den Ausgangspunkt für die theologia naturalis, für die Erkenntnis ewiger Ordnung in der Natur, die dankend bestaunt werde. Diese Ordnung sei Voraussetzung aller höheren Kultur und ihre dankende Betrachtung sei Voraussetzung für persönliche Würde und Sitte. Also gehörten das Erkennen des Schöpfers und das Wissen um das Sittengesetz in der natürlichen Ordnung zusammen.

Noch nicht erkannt sei, dass „religiöse Naturbetrachtung und Selbsterkenntnis ein unteilbares Ganzes, einen gemeinsamen Anspruch“ bildeten. Die Naturordnung schließe sittliche Forderungen ein, die sich sowohl auf das Individuum, als auch auf den „politisch-völkische<n> Lebensraum der Völker“ bezögen. Während im Bereich der Natur nichts als Gottes Wille die Voraussetzung bilde, komme im Bereich der Geschichte der menschliche Wille störend hinzu. Für Paulus gehöre dies aber unbedingt in sein Bild von natürlicher Theologie hinein. Der Unterschied zur hellenischen Anschauung liege im historischen Charakter seiner Naturauffassung und seiner Auffassung vom Menschen. Damit schloss Titius seine grobe Skizze einer natürlichen Religion ab. Titius wollte nun klären, ob diese Skizze von natürlicher Religion durch die Religionsgeschichte korrigiert werden müsse. Denn nach Titius Auffassung „ist das Naturerlebnis von konstitutiver Bedeutung auch für die normale Ausbildung des religiösen Glaubens“.

Allerdings wies Titius auf gewisse paulinische Einseitigkeiten hin, die in Paulus' Person und seiner Umwelt ihren Grund fänden. Diese Einseitigkeiten seien vor allem der Individualismus des Apostels und sein städtisches Bewusstsein und Denken, was einerseits eine „hohe Geistigkeit des Gottesgedankens“ hervorbringe, andererseits aber eine „bedrohliche<n> Naturfremdheit“.

Nach einem Durchgang durch die religionsgeschichtliche Forschung kam Titius zu dem Ergebnis, dass es Paulus gelinge, die Mysterienfrömmigkeit seiner Zeit in das System der israelitisch-natürlichen Religion einzubauen. Der individuelle freie Mysterienverband der jungen Kirche werde bei ihm zum krönenden Abschluss des schon im geschichtlichen Walten angelegten Gottesvolkes. Zwar sei die menschliche Natur bis auf den Grund verderbt, aber diesen Grund habe eben Gott gelegt. Darum könne Gott den Menschen trotzdem den höchsten Lichtgestalten annähern. „So zeigt sich, daß der Rahmen der ‚natürlichen Religion‘ bei Paulus festgehalten wird und auch die Struktur seines Erlösungsglaubens und seiner letzten (eschatologischen) Gedanken entscheidend mitbestimmt. Dafür ist natürlich sein alles beherrschender

Theismus, der ... durch die Christologie ... erst in voller Gültigkeit aufrechterhalten und allen widerstrebenden Mächten gegenüber geschichtlich durchgesetzt wird, von maßgebender Bedeutung.¹¹¹⁵

Im September 1936 erscheint in der Zeitschrift „Das Evangelische Deutschland“ ein letzter Artikel von Arthur Titius mit dem Titel „Die Begründung der Glaubensgewißheit“.¹¹¹⁶ Danach beruhe die Gewissheit des Glaubens nicht auf irgendetwas Sinnfälligem, nicht auf logischen Schlüssen oder mathematischen Berechnungen. Das gelte ebenso für die unmittelbaren Zeugen des Lebens Jesu, deren Erkenntnis ebenfalls nicht auf Fleisch und Blut beruhe, sondern eine Sache göttlicher Offenbarung sei. Wenn so Natur und Geistesleben als Grundlage des Glaubens abgewiesen werden, der Glaube aber auch nicht Willkür sei, dann bleibe nur, ihn als Tat Gottes im Menschen aufzufassen. Diese Tat Gottes vollziehe sich im Menschen und müsse sich darum in ihm abspiegeln. Diese unmittelbare, innerlich begründete Gewissheit könne eine solche Kraft erreichen, dass keine wissenschaftliche Erkenntnis an sie heranreiche. Diese Gewissheit beruhe auf ihrer Bewährung im Leben, auf ihren Anregungen für die Lebensführung, auf ihrer Beziehung zu ewiger Vollendung und endgültigem Heil.

Kern des Glaubens sei jedoch etwas anderes, nämlich „die Erkenntnis der Wahrheit.“¹¹¹⁷ Es komme aber nicht auf die Mitteilung von Wahrheiten an, sondern auf die Gewissheit um die Wahrheit Gottes. Die Bedeutung des Wahrheitsbegriffes für die Entstehung der Glaubensüberzeugung werde dadurch deutlich, dass der Geist Gottes nicht auf den unbewussten Seelengrund einwirke, sich auch nicht in überschwänglichen Gemütszuständen ausdrücke. Vielmehr sei gesicherter Heilsbesitz dort vorhanden, wo „die ruhige und feste Überzeugung von der Heilswahrheit vorhanden ist.“

Das intellektuelle Moment sei daher im Glaubenserlebnis enthalten als notwendiges Korrelat der Geistigkeit Gottes. Das Ziel des christlichen Glaubensdienstes sei daher nicht in dumpfem Zeremonialwesen, auch nicht in ekstatischer Schwärmerei, sondern in 'vernünftigem Gottesdienst' zu suchen. Wie könne aber vernünftiger Gottesdienst sich anders ausbreiten als durch Mitteilen von Wahrheiten? Hier gelte es, die besonderen Bedingungen des religiösen Erkenntnisprozesses zu beleuchten. Zunächst müsse man festhalten, dass es verfehlt wäre „aus dem Kampf gegen den religiösen Intellektualismus einen Kampf gegen den Intellekt im Glauben zu machen.“ Da nur die Wahrheit wirklich frei machen könne, dürfe die fundamentale Bedeutung des geisterfüllten Wortes in der christlichen Religion und besonders in der reformatorischen Frömmigkeit nicht angetastet werde.

¹¹¹⁵ A. Titius, Die Bedeutung der Naturauffassung, Zit. s. 99., 100 101 u. 121f.

¹¹¹⁶ A. Titius, Die Begründung der Glaubensgewißheit, in: Das Evangelische Deutschland. Kirchliche Rundschau für das Gesamtgebiet der Deutschen Evangelischen Kirche, 13. Jg., 1936, S. 333f.

Die religiöse Erkenntnis nutze alle Erkenntnisquellen, die auch der Glaube schon besitze. Sie höre auf, wahre Erkenntnis zu sein, sobald sie sich von der Wurzel der religiösen Gesinnung löse. Der Reflexionscharakter der religiösen Erkenntnis entwickle die im Glauben beschlossenen Konsequenzen. Wenn Heilsgewissheit die Vollendung des Glaubens sei, so gehöre auch „Steigerung der Erkenntnis zur religiösen Zielsetzung des Christentums.“ Dieser seiner selbst voll bewusste Glaube muss nach Titius auch seine Bedingungen und den Grund seiner Gewissheit angeben können. Wie alle Erkenntnis, so binde sich auch die religiöse Erkenntnis an das Gesetz ihres Gegenstandes, nämlich die göttliche Wahrheit. Da der Zwang des Sinnfälligen fehle, eigne der religiösen Erkenntnis ein besonderes Maß an Freiheit, aber keineswegs Beliebigkeit. Vielmehr handele es sich „wie bei aller echten Erkenntnis um unabänderliche Tatsachen, um Wirklichkeiten, deren Zwang wir erliegen, etwas das mit oder wider unseren Willen uns überwältigt und uns gewiß macht, daß wir nicht eignen Phantasien oder Gelüsten unseres Willens folgen, sondern eben die Wahrheit erkennen.“

In Gottes Offenbarung dränge sich eine Wirklichkeit auf, die die Menschen nicht zu begreifen vermögen, die aber nicht auf die Sinne, sondern den inneren Menschen wirke. Gottesoffenbarung müsse stets autoritativ sein. Denn wo Gott spreche, müsse die Welt schweigen. Der Lebensnerv aller Frömmigkeit sei aber darin berührt, dass sie sich nicht von menschlicher Willkür, sondern vom Bewusstsein schlechthinniger Abhängigkeit und vom Gehorsam gegen Gott getragen weiß. Im Gehorsam gegen Gott, also gegen die erkannte Wahrheit, sieht Titius das Schlüsselwort für die Beantwortung der Frage nach der religiösen Gewissheit. Nicht Unterwerfung des Intellekts unter undurchdringliche Glaubenssätze sei gefordert, sondern freier Gehorsam, in dem sich die Erkenntnis zur Gewissheit vollende. Hier „hat sie <die Erkenntnis> ihren festen Halt, denn eben diese Abhängigkeit ist die geistige Form, in der auf religiösem Gebiete zur Geltung kommt, daß es sich um wirkliche Erkenntnis handelt, um Wahrheit, von der wir nichts abnehmen und zu der wir nichts hinzutun können, die wir erkennen, weil sie uns in Besitz genommenen hat“. Gott schaffe im Grunde den Glauben durch seine Offenbarung „und wie alles göttliche Tun bleibt auch dies schließlich ein Geheimnis.“¹¹¹⁸

In der gleichen Ausgabe, am 13. September 1936, zeigt Emma Titius unter der Rubrik „Akademisches Leben“ den Tod ihres Mannes an.¹¹¹⁹ Danach ist Arthur Titius nach langem Leiden am Abend des 7. September sanft entschlafen. Eine Trauerfeier für den Verstorbenen findet am 11. September im Gemeindehaus der Dahlemer Gemeinde statt, die Beisetzung am fol-

¹¹¹⁷ A. Titius, Die Begründung der Glaubensgewißheit, S. 333.

¹¹¹⁸ A. Titius, Die Begründung der Glaubensgewißheit, Zit. S. 333 u. 334.

¹¹¹⁹ Das Evangelische Deutschland. Kirchliche Rundschau für das Gesamtgebiet der Deutschen Evangelischen Kirche, 13. Jg. 1936, S. 332.

genden Tag in Bad Harzburg - Bündheim. Gleichzeitig wird ein knapper Überblick über sein Werk und seine Lebensleistung gegeben.¹¹²⁰

Um seine Würdigung entstand allerdings eine öffentliche Auseinandersetzung, die durch Georg Wobbermin ausgelöst wurde. Am 29. Mai 1937 gab es in der Universität eine offizielle Gedenkrede Wobbermins, um an den Verstorbenen zu erinnern. Dabei ging er in zum Teil sehr eiseitiger Perspektive auf Aspekte Titius' Wirkens ein, die von den einigen Hörern nicht nachvollzogen werden konnten. Als bei einem späteren Besuch an Titius' Grab keine offizieller Vertreter der Fakultät anwesend war, ergriff Wobbermin erneut „namens der Fakultät“ das Wort. Er tat dies trotz der vielen Differenzen, die er mit Titius hatte, weil er ihm, nicht zuletzt durch die gemeinsame Herausgeberschaft der „Studien zur systematischen Theologie, nahegestanden habe¹¹²¹. Der Dekan der Fakultät und Nachfolger auf Titius' Lehrstuhl, Arnold Stolzenburg, sah in diesem Umstand einen Verstoß gegen das Autoritätsprinzip und eine Verletzung der Dekanatsführung. Aber auch die positive Würdigung des Lebenswerkes Titius' durch Wobbermin teilte Stolzenburg nicht. Wobbermin erfuhr nicht nur Kritik aus DC-Kreisen, auch Wilhelm Schubring, der Herausgeber des Protestantenblattes, eine Stimme des früheren sozial- und kirchenpolitisch aktiven Liberalprotestantismus,¹¹²² meldete sich zu Wort. Schubring kritisiert, dass Wobbermin in der Gedenkrede Titius' ökumenische Arbeit lediglich durch zwei Anekdoten dargestellt habe, die für dieses Engagement nicht charakteristisch gewesen seien. Auch Wobbermin Darstellung des Engagements im Evangelisch-sozialen Kongress findet nicht Schubrings Zustimmung. Zu betonen, „daß Titius innerhalb ‚dieses stark international eingestellten Kreises‘ ... den nationalen Gedanken vertreten habe“ sei früher nur lachhaft gewesen, heute aber eine gefährliche Verleumdung. Auch Wobbermins breite Ausführungen zum aktuellen Kirchenstreit und seine scharfe Kritik an Barth, dem „illegalen Bruderrat“ allen, die nicht zur D.C. gehörten, lehnte Schubring ab. Grotesk sei es gewesen, solche Reden anlässlich eines Traueraktes zu führen und sich über die rabies theologorum zu beklagen, die man eben in Reinkultur vorführe. Schubring berichtet, dass in der relativ kleinen Versammlung manche die Aula vor dem Ende des Aktes verließen, die Entrüstung am Ende aber allgemein gewesen sei. Studenten, Professoren, Leute vom Kirchenregiment, Pfarrer und Laien hätten einander das Herz ausgeschüttet, D.C.- Leute hätten gefehlt. Es sei eine verunglückte akademische Trauerfeier gewesen.¹¹²³ Wobbermin verteidigte sich im Blick auf

¹¹²⁰ ebd., S. 340.

¹¹²¹ Wolfes, Protestantische Theologie, S. 394.

¹¹²² ebd., S. 394.

¹¹²³ Schubring, Wilhelm, Arthur Titius, in: Protestantenblatt. Wochenschrift für den deutschen Protestantismus 70, 1937, 355 – 356 (Ausgabe Nr. 23 vom 12. Juni 1937, zit. nach Wolfes, Mathias, Protestantische Theologie, SW. 395.

die Kritik an seinen Ausführungen zu Karl Barth, dem illegalen Bruderrat und zum aktuellen Streit in der Kirche mit dem Hinweis, dass er lediglich Titius' eigenes Urteil wiedergegeben habe. Wolfes berichtet, dass Wobbermin Titius' Namen auch nach dessen Tod wiederholt für seine kirchenpolitischen und theologischen Attacken gegen Barth verwendet habe. Sowohl die Initiative für das „Wort deutscher Theologen zur Überwindung der festgefahrenen kirchlichen Fronten“ vom Dezember 1935, als auch das Bemühen, dieses „Wort“ in England zu publizieren, sei wesentlich auf Titius zurückzuführen. Wobbermin behauptete in seinem Rechtfertigungsschreiben an Stolzenburg auch, dass Titius ein Gegner der fakultätspolitischen Aktivitäten der Bekennenden Kirche sei, worüber er in der Gedenkrede kein Wort verloren hatte.¹¹²⁴ Dabei berief er sich auf mündliche Mitteilungen. Nach Wolfes ist diesen Behauptungen Wobbermins nicht zu trauen. Er hält es z. B. für unwahrscheinlich, dass sich Titius bis zur Jahreswende 1935 / 36 intensiv um eine Befriedung der kirchlichen Verhältnisse bemüht habe, um dann wegen eines einzelnen Artikels von Barth in einer englischen Zeitschrift dieses ganzen Bemühung absehbar scheitern zu lassen. Zudem falle die Übereinstimmung der Erklärung mit der Haltung ins Auge, die Wobbermin gegenüber Barth seit 1933 eingenommen habe.¹¹²⁵ So werfen die Vorgänge um die letzten Monate und den Tod Titius' ein bezeichnendes Licht auf Wobbermins Charakter und es lässt sich vermuten, dass er damit Titius' Ansehen aktuell und für die Nachwelt nachhaltig beschädigte. Neben der Tatsache, dass die Dialektische Theologie nach dem Krieg fast allein die Fakultäten beherrschte, führen hier noch besondere Gründe dazu, dass das Lebenswerk eines bedeutenden liberalen Theologen in Vergessenheit geriet.

9. Titius' Bedeutung für die Theologie und die Kirche seiner Zeit

In seinen neutestamentlichen Arbeiten, besonders in seinem Hauptwerk über die Seligkeit, wird deutlich, dass Titius sich theologisch auf der Seite der liberalen Bibelforschung einreihet. Er interpretiert die Texte aus ihren historischen Entstehungsbedingungen, stellt religionsgeschichtliche Vergleiche an und bekennt sich in diesem Zusammenhang ausdrücklich zum Entwicklungsgedanken und zur historisch-genetischen Methode. Vor allem aber wird deutlich, dass die Grundausrichtung seines theologischen Denkens und seiner praktischen Arbeit in Forschung, Lehre, aber auch in seinem praktischen Engagement im Evangelisch-sozialen Kongress und im National-sozialen Verein von Anfang an in einem guten Sinne missiona-

¹¹²⁴ Wolfes, Mathias, Protestantische Theologie, S. 397.

risch-apologetisch ausgerichtet war. Titius ging es von Beginn seines Wirkens an um die Rückgewinnung der Intellektuellen und der Arbeitermassen für die Kirche. Wenn Titius dies in seinem neutestamentlichen Hauptwerk als Programm deutlich herausstellt und von diesem Werk einen Beitrag zur Lösung dieser Aufgabe erwartet, dann enthält dies zugleich eine Diagnose: dass nämlich die Kirche im 19. Jahrhundert in ihrer Verkündigung, Lehre und Seelsorge auf weiten Strecken versagt hat, sowohl gegenüber den intellektuellen Herausforderungen der Naturwissenschaften und der darauf aufbauenden Weltanschauungen, als auch gegenüber den sozialen Herausforderungen und gegenüber den durch die verschärft voranschreitende Industrialisierung ausgelösten sozialen Umwälzungen der ganzen Gesellschaft.

Titius neutestamentliche Arbeit verharrt also nicht im Elfenbeinturm der Wissenschaft, sondern sie ist von Beginn an der praktischen Arbeit der Kirche orientiert. Naumann hat dieses Versagen der Kirche als ähnlich bedrückend empfunden. Vielleicht wurde Titius' Ziel seiner neutestamentlichen Arbeit ein Stück weit auch von Naumann inspiriert.¹¹²⁶ Titius hat sich von Anfang an für die Anliegen des Evangelisch-sozialen Kongresses eingesetzt und ist ihnen bis zu seinem Lebensende treu geblieben. Dabei rechnet sich Titius zu den „Jungen“ im Kongress, die in F. Naumann ihre Exponenten sahen. Die theologischen Differenzen mit den „Alten“ um Stöcker kamen zum Ausbruch, als dem ESK auf Druck der besitzenden Schichten die Protektion des Kaisers und der Kirchenleitung entzogen wurde. In dieser Krise kam es zu einer Spaltung des Kongresses, der mit dem Auszug der Stöckerschen Richtung aus dem Kongress endete. Titius verblieb mit den „Jungen“ im Evangelisch-sozialen Kongress, auch unter den nun sehr schwierig gewordenen Bedingungen, die den Kongress zeitweise fast zu einer subversiven Vereinigung abstempelten.

Zugleich brachen Naumann und seine Freunde zu neuen Ufern auf, wenn sie 1896 den National-sozialen Verein gründeten. Titius ging diesen Weg mit. Ein bleibender Streitpunkt innerhalb des ESK und auch des National-sozialen Vereins war von Anfang an das Verhältnis zur Sozialdemokratie. Positiv würdigt Titius an der Sozialdemokratie, dass sie die wirtschaftli-

¹¹²⁵ Wolfes, *Protestantische Theologie*, S. 396, Anm. 389.

¹¹²⁶ "Die evangelische Kirche Deutschlands steht vor einer gewaltigen Aufgabe. Sie soll eine Friedensmacht werden in einem Zeitalter der sozialen Kämpfe. Sie hat dazu im Allgemeinen den besten Willen, aber doch nur wenig Erfolg. Es fehlt ihr das Nötigste: die Durcharbeitung gerade derjenigen Teile des Christenglaubens, welche eben dieser Zeit entsprechend sind. Es fehlt an festen, klaren, gemeinsam anerkannten Sätzen über das Verhältnis der Christen zur sozialen und wirtschaftlichen Welt, es fehlt, um es so auszudrücken, ein allgemeines Bekenntnis über unsere Stellung gegenüber den jetzt im Vordergrund stehenden Fragen." (F. Naumann, *Werke I*, 141 ff.) "Gerade bei dieser Aufgabe kommt es uns mit aller Macht zum Bewußtsein, wieviel die Theologie unserer Tage zu tun hat, sobald sie sich in ihre Zeit hineinstellen will. Es fehlt an theologischer Bearbeitung des ganzen Gebietes, von dessen Behandlung wir kommen. Während man die Konsequenzen jedes kleinen Schriftwortes dogmatischer Art vielfach überdenkt,..., übergeht man die Lehre Jesu vom Gottes Reich vielfach mit einer Leichtigkeit, die ihre weltbewegende Tiefe kaum ahnen läßt. Das exegetische, dogmatisch-ethische und auch das kirchenhistorische Studium sollte als Thema sich gerade jetzt stellen: Ursprung, Wesen und Entwicklung des Reiches Gottes." (ebd., 202)

chen Fragen der Bedrängten in den Vordergrund gerückt habe und bearbeite und dass sie das Standesbewusstsein der Industriearbeiter ins Leben gerufen habe.¹¹²⁷ Andererseits spricht sich Titius gegen den „Doktrinarismus“ der Sozialdemokratie aus, verlangt vielmehr Reformen in kleinen Schritten, also einen pragmatischen Kurs. Weiter verlangt er von der Sozialdemokratie einen deutschnationalen Sozialismus und einen Sozialismus, der sich durch Jesus Christus zu klären, reinigen und energisch zu machen habe.¹¹²⁸ Gegen jene, die eine politische Abstinenz der Pfarrer und der Kirche verlangen und sich dabei auf Luthers Scheidung der Regimente berufen, hält Titius an einer öffentlichen politischen Wirksamkeit des Pfarrers fest, auch und gerade in der Zeit, als politische Pastoren als „Unding“ bezeichnet wurden.¹¹²⁹

Theologisch trennen sich Titius und Naumann deutlich nach dem Scheitern des National-sozialen Vereins. Während Naumann unter Webers, Sohms und Harnacks Einfluss die Religion ganz in die Innerlichkeit verlagert und auf eine theologische Begründung des sozialpolitischen Handelns verzichtet, muss Titius' weitere theologische Arbeit als Protest gegen die ‚resignierte Theologie der Weltlosigkeit‘ verstanden werden. Titius arbeitete an einer Theologie, die Gott seine Welt läßt und gegen die „gottlosen“ Eigengesetzlichkeiten in der Welt, die die Theologie angeblich zu akzeptieren habe. Insofern markiert Titius' Wechsel von der neutestamentlichen Wissenschaft zur systematischen Theologie zugleich eine theologische Konsequenz seines bisherigen theologischen Denkens und sozialpolitischen Engagements: Das ursprüngliche Ziel, die Intellektuellen und die Arbeitermassen zurück zu gewinnen, wird festgehalten, aber der neutestamentliche Rahmen genügt diesem Programm nicht mehr.

Titius' enge Verbundenheit mit dem Freundeskreis der Christlichen Welt wird durch die Auseinandersetzungen des so genannten Apostolikumsstreites unterstrichen. Er vertrat öffentlich das Anliegen des Freundeskreises und verwandte dabei die gemeinsame Resolution der Freunde der Christlichen Welt als Grundlage seiner Stellungnahme. Dies zeigt, dass man ihm dort vertraute und eine angemessene Verteidigung des liberalen Anliegens zutraute. Aber Titius behält trotzdem seine Eigenständigkeit bei, die er in einer Auseinandersetzung mit Harnack auch deutlich werden läßt. Zum einen verlangt Titius ein theologisches Denken, das den Menschen auch in seiner Sozialität in den Blick nimmt, denn seine Mitarbeit in Evangelisch-sozialen Kongress zeigt, dass eine ausschließlich auf den Einzelnen ausgerichtete und allein das Individuum thematisierende Theologie vor den Herausforderungen der soziale Frage versagen muss. Zum anderen erhebt Titius Einspruch gegen eine allzu unbekümmerte Dis-

¹¹²⁷ A. Titius, Der gegenwärtige Stand der christlich-sozialen Bewegung, S. 35f.

¹¹²⁸ Ebd., S. 36.

¹¹²⁹ CW, 10. Jg., 1896, 21.5.1896, Sp. 492.

tanzlosigkeit des religiösen Geistes gegenüber der Welt. Titius warnt davor, die Herbheit und Schroffheit des religiösen Geistes zu vernachlässigen.

Zu Beginn seiner Göttinger Zeit, also ab 1906, deutet sich in seinen Besprechungen systematischer Werke der Schwerpunkt seiner zukünftigen theologischen Arbeit an. Sie kreisen um die zentrale Frage nach dem Verhältnis von „Wissen und Glauben“, „wissenschaftlicher Erkenntnis“ und „religiösem Glauben“, „Religion und Weltleben“, „wissenschaftlicher Weltanschauung“ und „religiöser Weltanschauung“. Titius will den von Kant formulierten Dualismus von Religion und Weltleben überwinden, da weder der Religion mit einem weltlosen Christentum gedient ist, noch dem Menschen mit einer „geistlosen“ Welt. Vielmehr muss wissenschaftliches Erkennen und religiöser Glaube in einem Menschen friedlich beieinander wohnen können.¹¹³⁰ Trotz der Notwendigkeit eines subjektiven Ausgangspunktes der Theologie hält Titius an einem gemeinsamen Glaubensleben fest, wenn auch das übersubjektive Moment lediglich darin bestimmt wird, dass es stets gottgewirktes Glaubensleben darstellt. Religion darf nach Titius nicht lediglich auf eine Provinz im Gemüt bezogen werden, sondern muss die ganze Wirklichkeit umfassen und vertiefen. Darum tritt Titius zwar für eine Scheidung der Gebiete Religion und Weltleben ein, aber nicht für eine Trennung.

Nach Titius entsteht Religion aus spezifischen Erfahrungen, die sich mechanisch-kausaler Verrechnung entziehen, aber sie findet gleichzeitig eine Anknüpfung und Bestätigung in und an der Welt und baut auf allgemeinen geistigen und ethischen Erfahrungen des Menschen auf.¹¹³¹ Aus diesem Grunde hält Titius an einem Supranaturalismus fest, den er allerdings neu interpretiert. Er versteht den Supranaturalismus göttlichen Wirkens „als eine im Wesen der Dinge selbst liegende, dieses Wesen selbst mit allen seinen Kräften und Wirkungen setzende und umspannende“¹¹³² Kraft, nicht mehr als eine Kraft, die von außen den natürlichen Ablauf aufhebt.

Für das Gottesverständnis bedeutet dies den Abschied von der Gottesvorstellung, in der das göttliche Eingreifen in den Weltlauf vor allem in der Durchbrechung des naturgesetzlichen Zusammenhanges gesehen wurde. An diese Stelle muss eine Gottesvorstellung treten, die den inneren Zusammenhang der Natur und ihres Wesens mit Gott und seinem Wesen betont, ohne den theistischen Gottesgedanken, ohne die persönliche Art Gottes aufzugeben.¹¹³³ Diesen Supranaturalismus hält Titius für den Glauben für unaufgebbar. Davon unterscheidet er den

¹¹³⁰ A. Titius, Theologische Studien und Kritiken, S. 82f.

¹¹³¹ A. Titius, Zur Dogmatik der Gegenwart, S. 376.

¹¹³² A. Titius, Theologische Studien und Kritiken, S. 84.

¹¹³³ Ebd., S. 84.

früheren Supranaturalismus, der durch die Wandlungen im Weltbild zu einem unerträglichen Mirakelglauben geworden sei und der darum abgelöst werden muss.¹¹³⁴

Zu Beginn des Weltkrieges unterscheidet sich Titius' Haltung zum Krieg kaum von der anderer Theologen. Gegenüber der Möglichkeit von Konfliktregulierungen durch internationale Organisationen zeigt sich Titius skeptisch, hält aber an der Vision fest, dass in einer fernen Zukunft die Völkerfamilie oder ein Weltstaat die Konflikte als Welt-Innenpolitik reguliert. Früher als bei anderen, schon 1915, wandelt sich jedoch seine Einstellung unter dem Eindruck der Kriegsergebnisse. Dabei greift Titius die Formel vom Krieg als Bußruf auf, setzt aber einen anderen Akzent als die national-konservativen Theologen. Im national-konservativen Lager bezog sich der Bußruf auf Materialismus, Mammonismus, sittlichen Verfall, Defätismus, Gottlosigkeit und später auch auf den „Abfall vom 'Geist von 1914'“,¹¹³⁵. Titius' Bußruf ergeht aber gegen das deutsche Überlegenheitsgefühl, den Kastengeist, die preußische Uneinigkeit und das „Sedanlächeln“, also gegen Kerngedanken des politischen und theologischen Nationalismus und Konservatismus. Titius nimmt schon früh eine Sonderstellung ein, denn die evangelischen Kirchen bejahten „im großen ganzen den Krieg auch in seinem späteren Stadium ... während immer wachsende Teile des Volkes ihn mit steigender Leidenschaft verneinten.“¹¹³⁶

Titius zunehmend kritische Haltung gegenüber dem Weltkrieg und seinen politischen und religiösen Folgen wird in seinem Vortrag vor dem 26. Evangelisch-sozialen Kongress im Frühjahr 1917 überdeutlich. Seine schon in der Auseinandersetzung mit Harnack verfasste Warnung vor einer allzu großen Nähe des göttlichen Geistes und des Weltlebens wird durch die Kriegserfahrungen bestätigt und radikalisiert. Titius dringt in seinem theologischen Denken zu einer Gottesauffassung vor, in der „Gott für ihn der Unerkennbare <ist>, dessen Wege unerforschlich sind“, zu einer Auffassung in „Richtung auf den deus absconditus“¹¹³⁷ schon vor dem Aufkommen der Dialektischen Theologie.¹¹³⁸ Die religiöse Mystifikation der eigenen Lebensinteressen gibt Titius in seiner Gottesanschauung auf.¹¹³⁹ Insgesamt nähert sich Titius politisch im Krieg dem linksliberalen Protestantismus an.¹¹⁴⁰ Sein Eintreten für eine friedliche Verständigung und einen Interessenausgleich zwischen den Kriegsparteien, aber auch für politische Reformen zur Machtbeteiligung der Arbeiter hat auf der liberalen Seite der Theologie

¹¹³⁴ Ebd., S. 83f.

¹¹³⁵ W. Pressel, Die Kriegspredigt, S. 302.

¹¹³⁶ M. Schian, Kirche im Weltkriege, Bd. II, S. 6.

¹¹³⁷ O. Baumgarten, Lebensgeschichte, S. 305.

¹¹³⁸ H.-W. Krumwiede, Kirche und Theologie in der Weimarer Republik, S. 21.

¹¹³⁹ Ebd., S. 21.

¹¹⁴⁰ G. Brakelmann, Der deutsche Protestantismus 1917, S. 346.

meinungsbildend gewirkt. Aber auch seine theologischen Gedanken haben dort und darüber hinaus deutlich fortgewirkt.¹¹⁴¹

Nach dem Krieg geht es Titius - mit der Gründung der Volkskirchenbewegung - vor allem um eine Erneuerung der Kirche. Sein Ziel ist dabei die „wahre Volkskirche“ nicht nur in dem Sinne „einer möglichst breiten Erfassung und Wiedergewinnung aller Schichten und Stände des deutschen Volkes für die christliche Botschaft, sondern eben gerade auch in dem des Neubaus der Kirche mit und durch das Volk.“¹¹⁴²

Bei der Bildung der Kirchenorgane sollen gegen weit verbreitete Bedenken¹¹⁴³ nach Titius' Vorstellungen demokratische Prinzipien angewandt werden, die auch ein Frauenwahlrecht einschließen. Titius will eine Öffnung hin zu anderen Konfessionen und besonders zu den Arbeitern. Stolz verweist er auf die Mitarbeit sozialdemokratischer Arbeiter und Funktionäre in der Volkskirchenbewegung.¹¹⁴⁴ Stärker als Rade betont Titius die Rechtskontinuität und die Notwendigkeit, Interessen der Kirche auch gegen den Staat durchzusetzen, während Rades Zukunftsmodell von Kirche noch stärker durch demokratische Prinzipien reformiert gekennzeichnet sein soll.

Natürlich hielten die Vertreter der Kirche diese Gründungen von Titius und Rade, die fern von amtlicher Leitung standen, für eher störend bis gefährlich.¹¹⁴⁵ Titius' Reformgedanken bezogen sich vor allem auf die Themen „Demokratisierung und Sozialisierung der Kirche“ und die „Stellung der Kirche zu den Parteien“¹¹⁴⁶. Er lehnte alle kirchlichen Denkmodelle ab, die die Kirche zu einem Sammelbecken der antidemokratischen Kräfte machen wollten. Er lehnte aber auch Gedankenspiele mit einer Reichskirche ab, weil er die verschiedenen Bekenntnisse und die historisch gewachsenen Besonderheiten gewahrt sehen wollte.¹¹⁴⁷ Vom Staat verlangt Titius, dass er darauf verzichtet, sich die Rechte des Summepiskopats selbst beizulegen.¹¹⁴⁸

¹¹⁴¹ Vgl. dazu z. B.: O. Baumgarten, Lebensgeschichte, S. 346. Vgl. auch den von Titius inspirierten Neuansatz einer Theologie nach dem Weltkrieg in Baumgartens Aufsatzsammlung "Christentum und Weltkrieg" aus dem Jahr 1918, in der Baumgarten in Vorlesungen aus dem Sommersemester 1917 Titius' Gedanken aufnimmt. Vgl. dazu: G. Brakelmann, Der deutsche Protestantismus 1917, S. 309f.

¹¹⁴² K. Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik, S. 64.

¹¹⁴³ Vgl. dazu: K.-W. Dahm, Pfarrer und Politik, S. 132.

¹¹⁴⁴ Ein Wirkung der Volkskirchenbünde bis in die Sozialdemokratie hinein." bestätigt auch Scholder (K. Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 1, S. 12.).

¹¹⁴⁵ So Will z. B. Traub alle Initiative in die Hand des vom Evangelischen Oberkirchenrat geschaffenen Vertrauensrat geben (J. Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, S. 261.). In die gleiche Kerbe haut O. Dibelius, dem eine zentrale Rolle zufiel. Immer wieder betont er den Rechtszusammenhang (O. Dibelius, Die Trennung von Kirche und Staat, Berlin 1919, S. 18f., zit. nach M. Greschat, Protestantismus im Revolutionsjahr, S. 177.) Skeptisch gegenüber Titius' Volkskirchenbund ist auch Th. Kaftan. (Th. Kaftan, Die staatsfreie Volkskirche, S. 32-34,37, zit. nach: M. Greschat, Protestantismus im Revolutionsjahr, S. 177f.).

¹¹⁴⁶ EZA Bestand 1/ A3/ 43, Dokument K.A. 19, Anlage 4, Protokoll, S. 4ff.

¹¹⁴⁷ EZA Bestand 1 /A3/ 44, Protokoll der Vorbereitungskonferenz, S. 4.

¹¹⁴⁸ Ebd., S. 4.

Alle Aktivitäten zwischen der Novemberrevolution und der Verabschiedung einer neuen Verfassung der Kirchen, besonders Titius' Mitarbeit an den Entwürfen zur Synodalordnung, zeigen Titius' Bemühen, das Laienelement in den Kirchen auf allen Ebenen zu stärken und für die Laien demokratische Rechte in den Kirchen in möglichst vielen Bereichen durchzusetzen.¹¹⁴⁹ Trotz dieser klaren Ausrichtung seiner Bemühungen lehnt er Eingriffe von außerhalb der Kirche, die der Kirche eine demokratische Verfassung verordnen wollten,¹¹⁵⁰ unmissverständlich ab. Falls die Kirche dennoch eine Beute der Reaktion werden sollte¹¹⁵¹, nahm er schlimmsten Falls auch eine Spaltung der Kirche in Kauf.¹¹⁵²

In diesen Reformbemühungen wird deutlich, was Bredendiek als das Verbindende der Gruppe der „Überzeugungsdemokraten“ nennt, zu denen er außer Titius M. Rade, R. Otto¹¹⁵³, E. Troeltsch, W. Bousset und O. Baumgarten rechnet: „eine antiklerikale Grundstimmung und die Überzeugung, daß der Auftrag der Kirche Dienst in der Welt und für die Welt ist, daß sie diesen Auftrag preisgibt, wenn sie nach Herrschaft strebt, oder sich nur um ihre Rechte, ihren Einfluß, ihre 'Belange' sorgt, daß darum eine gründliche Reform des kirchlichen Lebens nötig wäre, nicht nur oberflächliche Änderungen ihrer Verfassung und Organisation, und daß eine solche Reform nur 'von unten', von mündigen Gemeinden und gegen die etablierte Bürokratie in den Kirchenbehörden durchgesetzt werden könnte.“¹¹⁵⁴

Für die Sicherung des kirchlichen Aktionsraumes in der neuen Republik hat der Volkskirchenbund sicher Wesentliches geleistet. Dibelius nennt die Erfolge des Volkskirchenbundes schlicht als „ohne Beispiel ... in der Geschichte des deutschen kirchlichen Lebens“¹¹⁵⁵. Mit Blick auf die Durchsetzung innerkirchlicher Reformen blieb das Ergebnis sehr viel weniger eindrucklich. Insbesondere erfüllte sich Titius' Hoffnung nicht, nach dem Krieg wesentliche Teile der der Kirche entfremdeten Arbeitermassen für die Kirche zurück zu gewinnen. Dies zu erreichen, bezeichnet Titius nach der Phase der Neuordnung der politischen und kirchlichen Verhältnisse als verbleibende Aufgabe des Volkskirchenbundes.¹¹⁵⁶ Anders als die meisten Kirchenführer, Pfarrer und Theologen steht Titius positiv zur Republik und engagiert sich

¹¹⁴⁹ Ebd., S. 59.

¹¹⁵⁰ Troeltsch hielt es im August 1919 für erwägenswert, der Kirche eine demokratische Verfassung aufzuerlegen, die ihr eine liberale Majorität sichere." (K. Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik, S. 65.). Später versuchten Rade und Friedberg, dies im Parlament durchzusetzen.

¹¹⁵¹ A. Titius, Die preußische Kirchenpolitik, in: Frankfurter Zeitung, 64. Jg., Nr. 933 vom 14. Dezember 1919.
¹¹⁵² Ebd.

¹¹⁵³ Rudolf Otto, (1869 – 1937), Habilitation in Göttingen 1897, wurde dort a. o. Professor im Jahr 1904. 1914 erhielt er einen Ruf nach Breslau und wechselte 1917 nach Marburg. Seine Emeritierung erfolgte 1929. Als Theologe und Religionswissenschaftler widmete er sich vor allem der Frage nach dem Wesen und der Wahrheit der christlichen Religion und ihrer sprachlichen und begrifflichen Erfassung. Vgl. BBKL, Bd. VI, 1993, Sp. 1381 -1383.

¹¹⁵⁴ W. Bredendiek, Zwischen Revolution und Restauration, S. 37.

¹¹⁵⁵ R. Stupperich, Otto Dibelius, S. 86.

¹¹⁵⁶ A. Titius, Zur Volkskirchenbewegung, S. 209.

politisch in der Deutschen Demokratischen Partei.¹¹⁵⁷ In seiner Rede auf dem Dresdener Kirchentag 1919 tritt er für Abrüstung und Pazifismus ein, verurteilt Militarismus und nationalistisches Revanchedenken und fordert zu Völkerversöhnung und Unterstützung für den Völkerbund auf. Gerade sein Eintreten für den Völkerbund war nach den Versailler Verträgen für die national-konservativen Kräfte in Kirche und Gesellschaft unerträglich. Dass er mit dieser Auffassung eine Minderheitenmeinung vertritt, die ihm scharfe Kritik und Gegnerschaft einträgt, hat er in Kauf genommen.¹¹⁵⁸

Titius' unermüdlicher Einsatz für den ökumenischen Gedanken kann als direkte Konsequenz aus seiner im Jahre 1917 vorgetragenen Diagnose der Krise von Kultur und Christentum, aber auch als Folge seiner Dresdener Rede angesehen werden. Denn in der Förderung aller auf den Weltfrieden zielenden Aktivitäten sieht Titius ein Stück Sühne für die Mitschuld der Kirchen am Krieg.¹¹⁵⁹

In der kontroversen Diskussion der ersten Nachkriegsjahre im Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss über die Teilnahme an der ökumenischen Bewegung führt er denn auch den Gedanken der Völkerverständigung als ein wesentliches Ziel der auf der Basis des Evangeliums anzustrebenden Versöhnung als Argument für eine aktive Rolle im ökumenischen Prozess an.¹¹⁶⁰ Der Gedanke der Völkerversöhnung, auf den sich Titius hier beruft, war auch für Nathan Söderblom das zentrale Motiv für seine ökumenischen Aktivitäten.¹¹⁶¹ Im ökumenischen Rahmen ist Titius wesentlich mitverantwortlich für die Konzipierung, Planung und praktische Durchsetzung des internationalen sozialwissenschaftlichen Instituts, das das einzige, konkrete gemeinsame Vorhaben der Stockholmer Konferenz darstellt.¹¹⁶² Für den deutschen Bereich kann davon gesprochen werden, dass die Verwirklichung dieses Vorhabens ganz wesentlich mit der Person Titius' verbunden ist.¹¹⁶³ Wie bei der Gründung des Volkskirchenbundes, von dessen Wichtigkeit und Bedeutung Titius überzeugt war, so legt er nun eine ungeheure Energie und einen „unbezähmbaren Eifer“¹¹⁶⁴ an den Tag, um dieses Institut gegen alle Bedenken, finanziellen Engpässe und Gleichgültigkeit durchzusetzen. Welche Bedeutung die Durchsetzung des Instituts letztendlich für den Fortgang der ökumenischen Bewegung hatte, ist schwer abzuschätzen. Zumindest waren mit dem Institut Fakten geschaffen,

¹¹⁵⁷ M. Greschat, *Der deutsche Protestantismus im Revolutionsjahr*, S. 199.

¹¹⁵⁸ "Aber Titius wollte auch und vor allem, daß die Kirche sich geistlich erneuere, daß sie sich entschieden von Nationalismus und Revanchedenken abkehre." (W. Bredendiek, *Zwischen Revolution und Restauration*, S. 38.).

¹¹⁵⁹ A. Titius, *Zusammenschluß der deutschen evangelischen Landeskirchen*, S. 217.

¹¹⁶⁰ EZA 1 /A2/ 18, S.460ff.

¹¹⁶¹ A. Titius, *Erzbischof D. Söderblom*, S. 244.

¹¹⁶² Vgl. dazu Stanges Urteil, der das Institut "...das wichtigste praktische Ergebnis der Stockholmer Konferenz..." nennt. (E. Stange, *Die Bedeutung der Beschlüsse von Winchester*, S. 361.).

¹¹⁶³ Schöll nennt auf deutscher Seite außer Titius nur noch Schönfeld, der der erste deutsche Mitarbeiter des Instituts war. (Schöll, *Die Prager Tagung des Stockholmer Fortsetzungsausschusses*, S. 309.).

personelle und finanzielle Verpflichtungen eingegangen, die trotz aller Krisen des ökumenischen Gedankens einzuhalten waren.¹¹⁶⁵ In dem Institut hat die ökumenische Bewegung den „örtlichen und geistigen Mittelpunkt gefunden.“¹¹⁶⁶

So sehr sich Titius für eine gemeinsame praktische Arbeit der Kirchen engagiert, so sehr möchte er andererseits die historische Eigenart und die geschichtlich gewachsenen Bekenntnisse der Kirchen erhalten. So tritt er in Lausanne bei der ökumenischen Versammlung für Glaube und Kirchenverfassung wie bei der Diskussion um die Schaffung einer Reichskirche in der ersten Nachkriegszeit für die Beibehaltung des historisch Gewachsenen ein.¹¹⁶⁷ Titius strebt weder die Schaffung einer einheitlichen Lehre noch einer einheitlichen Gesamtkirche als Ziel der ökumenischen Bewegung an. Vielmehr müsse die Einheit geglaubt werden und im gemeinsamen Hören des Wortes Gottes sichtbar werden.¹¹⁶⁸

Titius setzt sich Ende der zwanziger Jahre aktiv für Abrüstung und die Friedensfrage ein. Dabei greift er auf Formulierungen seines Dresdener Vortrages zurück, die ihm 1919 viel Kritik eingebracht hatten. Er sieht es als eine Aufgabe des Theologen an, sich in die Bemühungen um Völkerverständigung, Abrüstung und Frieden einzuschalten, zumal durch technologischen Fortschritt Krieg „vollends sinnlos“¹¹⁶⁹ geworden sei. Titius unterstreicht in seinen Beiträgen zu dieser Frage, dass Religion und Politik nicht zu trennen sind.¹¹⁷⁰ Waffengewalt könne keinen Frieden schaffen, dies können nur Menschen göttlichen Wohlgefallens, die den Auftrag spüren, Friedensstifter zu sein.¹¹⁷¹ Aber Titius weiß aus eigener schmerzlicher Erfahrung, dass das Handeln solcher Friedensstifter von Feindschaft, Hass, Kritik und Spott begleitet ist.¹¹⁷²

Während sich Titius für den ökumenischen Gedanken einsetzt und sich um Völkerverständigung und Frieden, Versöhnung und Abrüstung bemüht, muss er gleichzeitig gegen Ende der zwanziger Jahre diese Ziele gegen die immer lauter werdende Kritik verteidigen, die die Interessen von Volk, Nation und Staat höher ansetzt, als die internationale Verständigung und Versöhnung im Zuge der ökumenischen Bewegung. Demgegenüber betont Titius, dass das

¹¹⁶⁴ W. Simons, Winchester und Lausanne, S. 358.

¹¹⁶⁵ Es mag sein, dass durch das Institut "... der Bestand und die Zukunft der Weltkonferenz für praktisches Christentum bis auf weiteres gesichert." wurde. (E. Stange, Die Bedeutung der Beschlüsse von Winchester, S. 362.)

¹¹⁶⁶ Schöll, Die Prager Tagung des Stockholmer Fortsetzungsausschusses, S. 309.

¹¹⁶⁷ A. Titius, Die preußische Kirchenpolitik, in: Frankfurter Zeitung, 64. Jg., Nr. 933 vom 14. Dezember 1919. Vgl. auch R. Frieling, Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, S. 113.

¹¹⁶⁸ Vgl. dazu Titius' Vortrag auf dem Deutschen Theologentag in Breslau im Jahr 1930, Die kirchlich-ökumenische Aufgabe und ihre theologischen Probleme" und R. Frieling, Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, S. 276ff.

¹¹⁶⁹ A. Titius, Zur Abrüstungsfrage, S. 158.

¹¹⁷⁰ A. Titius, Der politische Friede und die Weihnachtsbotschaft, S. 591.

¹¹⁷¹ Ebd., S. 591.

¹¹⁷² Ebd., S. 592.

Christentum dem Staat kein Weihrauch opfern dürfe.¹¹⁷³ Durch die Taufe in die „una sancta“ und durch die Mahlgemeinschaft¹¹⁷⁴ könne das Christentum nicht an die Schranke der Nation gebunden bleiben, wenn es Christentum bleiben¹¹⁷⁵ will. Daher muss das Evangelium das Leben und das Recht von Volk und Nation am Maßstab der unwandelbaren Normen Gottes beurteilen. Keineswegs dürfe der Geist des Evangeliums durch Interessen oder Normen des Volkes beschränkt werden.¹¹⁷⁶ Staat und Volk dürfen nicht als absolute Größe gesetzt werden¹¹⁷⁷.

Ein Jahr später, ein Jahr vor der so genannten Machtergreifung der Nationalsozialisten, wiederholt Titius diese Kritik, allerdings wesentlich verschärft und konkreter, denn sie ist jetzt direkt auf die nationalsozialistische Bewegung bezogen. Im Nationalsozialismus bzw. ihm nahe stehenden theologischen Entwürfen sieht Titius den Begriff des Volkstums zum Gottesbegriff stilisiert, der biblische Christus werde durch eine heldische arische Erlösergestalt ersetzt und das Christentum für Partei- und Staatszwecke instrumentalisiert. Für Politik, Kultur und Kirche erwartet Titius verheerende Folgen, wenn der Faschismus, wie er den Nationalsozialismus ausdrücklich benennt, zum Gestaltungsprinzip des Staates würde.¹¹⁷⁸ Trotz dieser klarsichtigen Einschätzung und Titius' Empfehlung an die Kirche, Distanz zur nationalsozialistischen Bewegung zu halten, verlangt er, „mit heißem Bemühen“ an der Reinigung der Bewegung zu arbeiten. Dabei hat Titius vor allem die Jugend vor Augen, die sich überwiegend zur völkischen Bewegung hingezogen fühlte und die nach Titius' Einschätzung für das Christentum ansprechbarer war, als die sozialistische oder kommunistische Jugend. Auch Mitte 1932 hofft Titius noch, diese Jugend in die richtigen Bahnen lenken zu können, während er zugleich bedrückt erkennen muss, dass die protestantischen Wähler die Parteien, die bisher die Regierung bildeten, kaum noch unterstützten.¹¹⁷⁹

In der Eröffnungsrede des Evangelisch-sozialen Kongresses im Jahr 1932 verteidigt Titius die Arbeit des Kongresses gegen die Kritik der dialektischen Theologie. Gegen deren Mahnung, der Pfarrer habe lediglich die Aufgabe, das Wort Gottes zu verkündigen, verlangt Titius, dass hinter der Verkündigung des Wortes Gottes eine Tat stehen müsse.¹¹⁸⁰ Titius erinnert daran, dass man sich 1896 nicht durch eine ähnliche Kritik durch das Kaiser-Telegramm habe beir-

¹¹⁷³ A. Titius, *Der angelsächsische Aktivismus*, Sp. 672.

¹¹⁷⁴ A. Titius, *Die kirchlich-ökumenische Aufgabe*, S. 38.

¹¹⁷⁵ A. Titius, *Der angelsächsische Aktivismus*, Sp. 672.

¹¹⁷⁶ A. Titius, *Die Fragestellung der ökumenischen Christenheit*, S. 7.

¹¹⁷⁷ A. Titius, *Die kirchlich-ökumenische Aufgabe*, S. 35.

¹¹⁷⁸ A. Titius, in: L. Klotz (Hrsg.), *Die Kirche und das Dritte Reich*, Bd. II, S. 127.

¹¹⁷⁹ vgl. zu dieser Einschätzung: *Die Verhandlungen des 39. Evangelisch-Sozialen Kongresses in Karlsruhe 17. - 19. Mai 1932*, Göttingen 1932, S. 10f. Titius benutzt dabei Formulierungen, die er dann auch in Klotzchen Sammelband gebraucht.

¹¹⁸⁰ Ebd., S. 8f.

ren lassen und dies auch jetzt nicht tun wolle. Nach der Machtergreifung plädiert Titius für eine Weiterarbeit des Evangelisch-sozialen Kongresses, weil man gerade jetzt geschulte Führer für die sozialen Fragen brauche.¹¹⁸¹ Anders als ein Teil der Kongressteilnehmer ist Titius mit Blick auf das Verhältnis zwischen dem neuen Staat und dem Kongress optimistisch: die Hemmnisse für erfolgreiche evangelisch-soziale Arbeit seien verschwunden, die Grundidee des neuen Staates könne man akzeptieren, wenn man auch auf eine besonnenere Linie drängen müsse.¹¹⁸²

Auch im Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss müssen sich Titius und seine Kollegen mit Fragen auseinandersetzen, die durch den Nationalsozialismus aufgeworfen wurden. Von Pechmanns Resolutionsentwurf zur Judenfrage löst Diskussionen aus, in denen Titius bekennt, dass sich seine Einstellung zu den Juden unter dem Eindruck von Zahlen über die Überfremdung stark gewandelt habe.¹¹⁸³ Er tritt für eine Lösung auf dem Wege der Gesetzgebung ein, obwohl er nicht antisemitisch sei, wie er betont. In der Auseinandersetzung mit Stöcker hatte Titius die Emanzipation der Juden bejaht, und hoffte, „daß es der Kraft des Volkstums und des Christentums gelingen wird, diesen Fremdkörper uns zu assimilieren.“¹¹⁸⁴ Denn dies sei unzweifelhaft der „allein gangbare und schließlich auch der dem Christentum zumeist angemessene Weg“¹¹⁸⁵.

Theologisch bleibt Titius bis in den Herbst 1934 klar, eine Annäherung an völkisches Denken ist nicht festzustellen. Er setzt sich in der Christlichen Welt und in einer Monographie mit dem Rassegedanken auseinander und hilft so, im Bereich des Protestantismus eine Klärung herbeizuführen, indem er als Ergebnis feststellt, dass zwischen verschiedenen Rassen und der Ausformung der Religion bei gleichen Anfängen kein Zusammenhang feststellbar ist. Wichtig ist dabei auch, dass er in der Auseinandersetzung mit J. W. Hauer einen Exponenten der völkischen Glaubensbewegung attackiert und so zugleich eine politische Wirkung entfaltet. Die ökumenische Konferenz auf Fanö im August 1934 bedeutet in gewisser Weise eine Akzentverschiebung. Titius trägt die offizielle deutsche Position ohne erkennbaren Widerspruch mit. Die Politik und die Vertreter der Reichskirchenregierung werden gegen Vorhaltungen der anderen Teilnehmer aus dem Ausland in Schutz genommen. Damit hat Titius viele in Deutschland enttäuscht, die gerade von ihm ein anderes Verhalten erwartet haben. Diese Enttäuschung macht aber auch klar, dass man Titius bis in diese Zeit hinein nicht als Parteigänger des Reichsbischofs oder der Reichskirchenregierung gesehen hat. Bald danach, im Herbst

¹¹⁸¹ H. Gründer, Walter Simons, S. 96.

¹¹⁸² Ebd., S. 96.

¹¹⁸³ A. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene, S. 297.

¹¹⁸⁴ A. Titius, Der gegenwärtige Stand der christlich-sozialen Bewegung, S. 39.

¹¹⁸⁵ Ebd., S. 39.

1934, hat Titius zwischen dem Hausarrest der Bischöfe Meiser und Wurm und der Dahlemer Synode versucht, Befriedungsverhandlungen zwischen den Fronten im deutschen Kirchenkonflikt zu initiieren. Aber die äußeren Bedingungen, der Zeitpunkt und vielleicht eine Fehleinschätzung über den eigentlichen Charakter des Konfliktes haben diesen Versuch von vornherein zum Scheitern verurteilt. Bewundernswert bleiben Titius' persönliches Engagement, sein Mut, und seine gute Absicht in dieser schwierigen Situation.

Nach dem Herbst 1934 wird auch seine theologische Position allmählich aufgeweicht. In den Schriften, die noch bis zu seinem Tod erscheinen, kommt er schließlich 1935 zu der Auffassung, dass die Rasse für alles geschichtliche und geistige Leben von erheblicher Bedeutung sei, eine Auffassung, die er 1933 und 1934 noch abgelehnt hatte. Warum Titius nach der Machtergreifung zunächst politisch, dann auch theologisch, eine Annäherung an den Nationalsozialismus bzw. an Elemente völkischen Glaubens doch erkennbar vollzieht, kann nur vermutet werden. Er legt an keiner Stelle, soweit wir wissen, darüber Rechenschaft ab. Es gibt aber Merkmale seiner Grundeinstellung, die für eine Annäherung an Nationalsozialismus und völkischen Glauben zumindest als gute Voraussetzung gelten können. Das ist zum einen seine nationale Einstellung, die seit der Zugehörigkeit zum National-sozialen Verein offenkundig ist und die wir stets als gegeben voraussetzen können. Zum anderen ist es seine soziale Einstellung, die schon zu Beginn der neunziger Jahre nachweisbar ist und die sich bis in die Zeit des Nationalsozialismus durchhält. In diesen beiden Punkten gibt es Berührungspunkte, deren Dynamik wir nicht unterschätzen sollten. Wir haben Titius als einen Menschen kennen gelernt, der die Republik von Weimar und ihre demokratische Verfassung unterstützt, der sich selbst in der DDP engagiert. Um so erstaunlicher ist für uns Heutige, dass Titius die staatlichen Auswüchse, bzw. von der staatstragenden Partei organisierten Auswüchse wie den Boykott der jüdischen Geschäfte am 1. April 1933, den „Röhmputsch“, die Nürnberger Gesetze nicht als Alarmzeichen wertet, um seine kritische Einschätzung aus dem August 1932 im Klotzschens Sammelband bestätigt zu finden und gar zu verschärfen. Stattdessen scheint er diese Ereignisse als Entgleisungen, als „vorübergehende Einzelaktionen“¹¹⁸⁶ in einer revolutionären Umbruchsituation zu bewerten, zwar bedauerlich, aber ohne grundsätzliche Bedeutung.

Auch die Wirkung der nationalsozialistischen Propaganda sollte an dieser Stelle erwähnt werden, gibt doch Titius in der DEKA-Sitzung am 25. und 26. April 1933 anlässlich einer Stellungnahme zur Judenfrage selbst ein Beispiel, wie „die Zahlen“ über die Überfremdung durch die Juden bei ihm eine „starke innere Wandlung“ hervorgerufen haben. Dies ist eigentlich der

¹¹⁸⁶ Vgl. E. Busch, Juden und Christen im Schatten des Dritten Reiches, S. 15.

einzigste Hinweis, mit dem sich Titius zu einer Veränderung seiner Auffassungen bekennt. Titius hat seine Position gegenüber dem Nationalsozialismus mit vielen anderen Theologen, Pfarrern und Kirchenführern jener Zeit geteilt. Diese Aussage soll Titius' persönliche Entscheidungen und Verantwortung nicht bagatellisieren, sondern es soll damit ausgedrückt werden, dass es offensichtlich weit verbreitete Gründe gab, die zu eben dieser Einschätzung führten, ohne dass diesen Kreisen der Vorwurf des Nazi-Theologen angeheftet werden könnte. Wir sehen diese Zeit heute aus dem Abstand als ein relativ abgeschlossenes Kapitel, das darum bewertet und beurteilt werden kann. Zudem entfalteten die Massenmedien damals Wirkungen, wie sie die Welt zuvor noch nie erlebt hatte. Titius und seine Zeitgenossen waren in diese Ereignisse verwoben, die Entwicklungsrichtung war sicher nicht immer deutlich abschätzbar und nicht alles, was uns heute deutlich vor Augen liegt, war damals erkennbar. Abschließend kann festgestellt werden, dass Titius' Verdienste um die Konsolidierung der deutschen Kirchen nach dem Schock der Novemberrevolution, um die Beteiligung der deutschen Kirchen an der ökumenischen Bewegung und um die Durchsetzung des internationalen sozialwissenschaftlichen Institutes und damit um die Konsolidierung der gesamten ökumenischen Bewegung in der deutschen Theologie und Kirche ihresgleichen kaum finden. Sein evangelisch-soziales Engagement unterstreicht sein weltzugewandtes theologisches Denken. Seine beiden „Bußreden“ auf dem Evangelisch-sozialen Kongress 1917 und auf dem ersten Deutschen Evangelischen Kirchentag im September 1919 sind wichtige Momente der jüngeren Kirchengeschichte, in denen ernst und eindringlich wie selten nach dem Selbstverständnis der evangelische Kirche gefragt wird. Sein theologisches Denken, insbesondere sein Durchdenken des Verhältnisses von Naturwissenschaft und Theologie braucht keinen Vergleich zu scheuen und kann als wegweisend bis in die heutige Zeit gelten, wenn man von seinem etwas behäbigen Sprachstil absieht. Insofern steht seine Bedeutung angesichts dieser Verdienste und bahnbrechender Einsichten im umgekehrten Verhältnis zu seinem Bekanntheitsgrad. Dieses Missverhältnis ein wenig auszugleichen, war auch ein Ziel dieser Arbeit.

10. Literatur

Albertin, Lothar, Liberalismus und Demokratie am Anfang der Weimarer Republik. Eine vergleichende Analyse der Deutschen Demokratischen Partei und der Deutschen Volkspartei, Düsseldorf 1972, Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien, Bd. 45.

Althaus, Paul, Kirche und Volkstum, in: Deutscher Evangelischer Kirchenausschuß (Hrsg.), Verhandlungen des zweiten deutschen Evangelischen Kirchentages 1927 in Königsberg, Berlin o. J.

Alwast, Jendris, Baumgarten im Kreise seiner Fakultätskollegen an der Theologischen Fakultät der Christian – Albrecht - Universität zu Kiel, Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, Reihe II, Bd. 41, 1986.

Bassi, Hasko von, Otto Baumgarten. Ein „moderner Theologe“ im Kaiserreich und der Weimarer Republik, Frankfurt a. M. u. a. 1988, Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, Bd. 345.

Baumgarten, Otto, Der erste deutsche Kirchentag II, in: Evangelische Freiheit, H. 11/12, 20. Jg., 1920.

Baumgarten, Otto, Meine Lebensgeschichte, Tübingen 1929.

Baumgarten, Otto, Wie ich Pazifist wurde?, in: Christliche Welt, 33. Jg., 1919.

Baumgarten, Otto, Kirchliche Chronik, in: Evangelische Freiheit, H. 1, 20. Jg., 1920.

Bethge, Eberhard, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. Eine Biographie, 9. Aufl., Gütersloh 2005.

Bonhoeffer, Dietrich, Die Kirche vor der Judenfrage, in: Gesammelte Schriften, hg. v. E. Bethge, Bd. 2, München 1959.

Bonhoeffer, Dietrich, Der Arier-Paragraph in der Kirche, in: Gesammelte Schriften, hg. v. E. Bethge, Bd. 2, München 1959.

Bonhoeffer, Dietrich, Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit. Vortrag, gehalten auf der Jugendfriedenskonferenz in Cernohorske Kupele, Tschechoslowakei, am 26.7.1932, in: Die Eiche, 1932.

Bormuth, Daniel, Die Deutschen Evangelischen Kirchentage in der Weimarer Republik, Konfession und Gesellschaft, Bd. 41, Stuttgart 2007.

Boyens, Armin, Kirchenkampf und Ökumene 1933 – 1939. Darstellung und Dokumentation, München 1969.

Boyens, Armin, Kirchenkampf und Ökumene 1939 – 1945. Darstellung und Dokumentation unter besonderer Berücksichtigung der Quellen des Ökumenischen Rates der Kirchen, München 1973.

Brakelmann, Günter, Kirche, soziale Frage und Sozialismus. Kirchenleitungen und Synoden über soziale Frage und Sozialismus 1871-1914, Gütersloh 1977, (Protestantismus und Sozialismus; Bd. 3).

Brakelmann, Günter, Der deutsche Protestantismus im Epochenjahr 1917. Politik und Kirche. Studienbücher zur kirchlichen Zeitgeschichte, Bd. 1, Witten 1974.

Brakelmann, Günter, Protestantische Kriegstheologie im Ersten Weltkrieg. Reinhold Seeberg als Theologe des deutschen Imperialismus, Bielefeld 1974.

Brakelmann, Günter, Rosowski, Martin (Hg.), Antisemitismus. Von religiöser Judenfeindschaft zur Rassenideologie, Göttingen 1989.

Brakelmann, Günter, Krieg und Gewissen. Otto Baumgarten als Politiker und Theologe im Ersten Weltkrieg, Göttingen 1991.

Bredendiek, Walter, Christliche Sozialreformer des 19. Jahrhunderts, Leipzig 1953.

Bredendiek, Walter, Zwischen Revolution und Restauration. Zur Entwicklung im deutschen Protestantismus während der Novemberrevolution und in der Weimarer Republik, Hefte aus Burgscheidungen 171, Berlin 1969.

Busch, Eberhard, Juden und Christen im Schatten des Dritten Reiches. Ansätze zu einer Kritik des Antisemitismus in der Zeit der Bekennenden Kirche, Theologische Existenz heute, Nr. 205, München 1979.

Christ, Herbert, Politischer Protestantismus in der Weimarer Republik. Eine Studie über die politische Meinungsbildung durch die evangelischen Kirchen im Spiegel der Literatur und der Presse, Diss. phil., Bonn 1967.

Curtius, Friedrich, Demokratie und protestantische Kirche, in: Frankfurter Zeitung, 64. Jg., Nr. 895 vom 30. November 1919.

Dahm, Karl Wilhelm, Pfarrer und Politik. Soziale Position und politische Mentalität des deutschen Pfarrerstandes zwischen 1918 und 1933, Köln / Opladen 1965.

Dehn, Günther, Die alte Zeit, die vorigen Jahre, Lebenserinnerungen, München 1962.

Deißmann, Adolf, Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Vorgeschichte, Dienst und Arbeit der Weltkonferenz für Praktisches Christentum 19. - 30. August 1925. Amtlicher Deutscher Bericht im Auftrage des Fortsetzungs-Ausschusses, Berlin 1926.

Deißmann, Adolf, Die Stockholmer Bewegung. Die Weltkirchenkonferenzen zu Stockholm 1925 und Bern 1926 von innen betrachtet, Berlin 1927.

Deutscher Evangelischer Kirchenausschuß (Hrsg.), Verhandlungen des Deutschen Evangelischen Kirchentages 1919 in Dresden 1. - 5.9.1919, Berlin o. J.

Deutscher Evangelischer Kirchenausschuß (Hrsg.), Verhandlungen des 2. Deutschen Evangelischen Kirchentages 1921, Berlin o. J.

Deutscher Evangelischer Kirchenausschuß (Hrsg.), Verhandlungen des zweiten deutschen Evangelischen Kirchentages 1927 in Königsberg, Berlin o. J.

Deutscher Evangelischer Kirchenausschuß (Hrsg.), Verhandlungen des dritten Deutschen Evangelischen Kirchentages in Nürnberg 1930, Berlin 1931.

Dibelius, Otto, Ein Christ ist immer im Dienst, Stuttgart 1961.

Dibelius, Otto, Volkskirchenräte, in: Mitteilungen aus der Arbeit der Vertrauensmänner Nr. 3, 1918, Sp. 1f.

Dibelius, Otto, Die Trennung von Kirche und Staat, Berlin 1919.

Dibelius, Otto; Stange, Erich; Titius, Arthur; u.a., Der politische Friede und die Weihnachtsbotschaft, in: Die Hilfe, 35. Jg., 1929.

Döhring, Bruno, Ihr habt nicht gewollt. Gedanken zur Gegenwart, 4. Folge, Berlin 1919.

Döring, Herbert, Der Weimarer Kreis. Studien zum politischen Bewußtsein verfassungstreuer Hochschullehrer in der Weimarer Republik, Meisenheim am Glan 1975, Mannheimer Sozialwissenschaftliche Studien, Bd. 10.

Dryander, Ernst von, Erinnerungen aus meinem Leben, 4. Aufl., Bielefeld-Leipzig 1924.

Düding, Dieter, Der Nationalsoziale Verein 1896-1903. Der gescheiterte Versuch einer parteipolitischen Synthese von Nationalismus, Sozialismus und Liberalismus, München/Wien 1972.

Eger, Hans, Der Evangelisch-soziale Kongreß. Ein Beitrag zu seiner Geschichte und Problemstellung, Leipzig 1931.

Erkelenz, Anton, Zehn Jahre Deutsche Republik. Ein Handbuch für republikanische Politik, Berlin 1928.

Feine, Paul, Theologie des Neuen Testaments, 8. Aufl., Berlin 1951.

Fischer, Fritz, Griff nach der Weltmacht. Die Kriegszielpolitik des kaiserlichen Deutschland 1914/18, Düsseldorf 1961.

Fix, Karl-Heinz, Die deutschen Protestanten und die Feier der Weimarer Reichsverfassung, in: Evangelische Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte, Mitteilungen 21, München 2003, S. 53 – 79.

Foerster, Erich, Offener Brief an Herrn Prof. Rade, in: Christliche Welt, 34. Jg., 1920.

Fortuna, Ursula, Der Völkerbundsgedanke in Deutschland während des Ersten Weltkrieges, (Diss. phil.), Zürich 1974.

Freeden, Herbert, Kirche und Judentum im Spiegel der jüdischen Presse 1933-1938, in: Jochen-Christoph Kaiser/ Martin Greschat, Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung, Frankfurt am Main 1988, Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur Kirchlichen Zeitgeschichte, Bd. 1.

Frank, Walter, Hofprediger Adolf Stöcker und die christlichsoziale Bewegung, Berlin 1928.

Friedrich, Norbert, Reinhard Mumm – Westfälischer Sozialpfarrer und sozial-konservativer Reichstagsabgeordneter, in: Traugott Jähnichen, Norbert Friedrich (Hg.), Protestantismus und soziale Frage: Profile in der Weimarer Republik, Bochumer Forum zur Geschichte des sozialen Protestantismus, Bd. 1, Münster 2000, S. 41 – 50.

Friedrich, Norbert, „Die christlich-soziale Fahne empor!“. Reinhard Mumm und die christlich-soziale Bewegung (KuG, 14), Stuttgart 1997.

Frieling, Reinhard, Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1920 - 1937 unter besonderer Berücksichtigung des Beitrages der deutschen evangelischen Theologie und der evangelischen Kirchen in Deutschland, Göttingen 1970.

Fritz, Hartmut, Otto Dibelius, Ein Kirchenmann in der Zeit zwischen Monarchie und Diktatur, Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte: Reihe B, Darstellungen; Bd. 27, Göttingen 1998.

Gaede, Reinhard, Kirche-Christen-Krieg und Frieden. Die Diskussion im deutschen Protestantismus während der Weimarer Zeit, Hamburg 1975.

Gauger, Joseph, Gotthardbriefe. Chronik der Kirchenwirren, Zweiter Teil: Von der Barmer Bekenntnis-Reichssynode im Mai 1934 bis zur Einsetzung der Vorläufigen Leitung der Deutschen evangelischen Kirche im November 1934, 146. bis 158. Brief, 12. Bd., Elberfeld 1935.

Gauger, Joseph, Gotthardbriefe. Chronik der Kirchenwirren, Dritter Teil: Von der Einsetzung der Vorläufigen Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche im November 1934 bis zur Errichtung eines Reichsministeriums für die kirchlichen Angelegenheiten im Juli 1935, Elberfeld o. J.

Gerhardt, Martin, Ein Jahrhundert innere Mission. Die Geschichte des Central-Ausschusses für die Innere Mission der Deutschen Evangelischen Kirche, Gütersloh 1948, S. 315, 2. Teil: Hüter und Mehrer des Erbes.

Göbell, Walter, Kirche, Recht und Theologie in vier Jahrzehnten. Der Briefwechsel der Brüder Theodor und Julius Kaftan, 2 Bände, München 1967.

Göhre, Paul, Die evangelisch-soziale Bewegung, ihre Geschichte und ihre Ziele, Leipzig 1896.

Göhre, Paul, Drei Monate Fabrikarbeiter und Handwerksbursche, Leipzig 1891.

Graf, Friedrich-Wilhelm, 'Wir konnten dem Rad nicht in die Speichen fallen'. Liberaler Protestantismus und 'Judenfrage' nach 1933, in: Jochen – Christoph Kaiser/ Martin Greschat, Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung, Frankfurt am Main 1988, Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur kirchlichen Zeitgeschichte, Bd. 1.

Gräb, Wilhelm, Kirche als Ort der Freiheit – oder über die Schwierigkeit, demokratische Strukturen in der Kirche zu verwirklichen: Das Beispiel Otto Baumgarten, in: Dirk Bockermann, Norbert Friedrich u. a. (Hg.), Freiheit gestalten. Zum Demokratieverständnis des deutschen Protestantismus. Kommentierte Quellentexte 1789 – 1989, Festschrift für Günter Brakelmann zum 65. Geburtstag, Göttingen 1996, S. 223 – 236.

Greschat, Martin, Adolf Stöcker, in: Martin Greschat (Hrsg.), Gestalten der Kirchengeschichte, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1985, Bd. 9, 2, Die neueste Zeit.

Greschat, Martin, Protestantischer Antisemitismus in Wilhelminischer Zeit - Das Beispiel des Hofpredigers Adolf Stöcker, in: Günther Brakelmann / M. Rosowski (Hg.), Antisemitismus. Von religiöser Judenfeindschaft zur Rassenideologie, Göttingen 1989.

Greschat, Martin, Der deutsche Protestantismus im Revolutionsjahr 1918-19, Politik und Kirche. Studienbücher zur kirchlichen Zeitgeschichte, Bd. 26, Witten 1974.

Großkopf, Sophia, Otto Dibelius und die Etablierung des Evangelischen Religionsunterrichts, Religionspädagogik im Diskurs, Nr. 5, Jena 2008.

Gründer, Horst, Walter Simons, die Ökumene und der Evangelisch-Soziale Kongress. Ein Beitrag zur Geschichte des politischen Protestantismus im 20. Jahrhundert, Soest 1974.

Hammer, Karl, Deutsche Kriegstheologie (1870- 1918), München 1971.

Hauer, Jakob Wilhelm, Vom „indogermanischen“ Glauben, in: Christliche Welt, Nr. 9, 47. Jg., 1933.

Hauer, Jakob Wilhelm, Indogermanischer Glaube und das Christentum, in: Christliche Welt, Nr. 12, 47. Jg., 1933.

Herz, Johannes, Aus der Geschichte der evangelisch sozialen Bewegung, in: Evangelisch-Sozial. Vierteljahrsschrift für die sozial-kirchliche Arbeit. 33. Folge der Mitteilungen des Evangelisch-Sozialen Kongresses, H. 4, Göttingen 1928.

Herz, Johannes (Hrsg.), Evangelisches Ringen um soziale Gemeinschaft. Fünfzig Jahre Evangelisch - Sozialer Kongreß, 1890-1940, Leipzig 1940.

Heuß, Theodor, Friedrich Naumann. Der Mann, das Werk, die Zeit, Stuttgart 1937.

Hübinger, Gangolf, Sakralisierung der Nation und Formen des Nationalismus im deutschen Protestantismus, in: Gerd Krumeich, Hartmut Lehmann, „Gott mit uns“. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen 2000, S. 233- 247.

Hübinger, Gangolf, Drei Generationen deutscher Kulturprotestanten 1860 – 1918, in: Johannes Dantine, Klaus Thien, Michael Weinzierl (Hg.), Protestantische Mentalitäten, Wien 1999, S. 181 – 193.

Huber, Wolfgang, Kirche und Öffentlichkeit, Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Bd. 28, Stuttgart 1973.

Jacke, Joachim, Kirche zwischen Monarchie und Republik. Der preußische Protestantismus nach dem Zusammenbruch 1918, Hamburg 1976.

Jantzen, Hinrich, Namen und Werke. Biographien und Beiträge zur Soziologie der Jugendbewegung, Bd. 1, Quellen und Beiträge zur Geschichte der Jugendbewegung, Bd. 12, Frankfurt a. M. 1972.

Jehle-Wildberger, Marianne, Adolf Keller (1872 – 1963). Pionier der ökumenischen Bewegung, Zürich 2008.

Kaftan, Theodor, Die staatsfreie Volkskirche, S. 32-37, zit. nach: Martin Greschat, Protestantismus im Revolutionsjahr, S. 177f.

Kahle, Wilhelm, Otto Dibelius, in Wolf-Dieter Hauschild, Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert, Gütersloh 1998.

Kaiser, Jochen-Christoph, Sozialer Protestantismus im 20. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Inneren Mission 1914 -1945, München 1989.

Kaiser, Jochen-Christoph, Naumann und die Innere Mission, in: Rüdiger vom Bruch (Hg.), Friedrich Naumann in seiner Zeit, Berlin, New York 2000, S. 11 – 26.

Kaiser, Jochen-Christoph, Der deutsche Protestantismus und die „Mission unter Israel“ zwischen Weltkrieg und „NS-Machtergreifung“ in: Kurt Nowak, Gérard Raulet, Protestantismus und Antisemitismus in der Weimarer Republik, Frankfurt a. M., New York, Paris 1994, S. 199 – 217.

Kaiser, Jochen-Christoph, Naumann und die Innere Mission, in: Rüdiger vom Bruch (Hg.), Friedrich Naumann in seiner Zeit, S. 11- 26.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm, Widerstand und Solidarität der Christen in Deutschland 1933 - 1945. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf aus den Papieren des D. Wilhelm Freiherrn von Pechmann, Neustadt an der Aisch 1971 (Einzelarbeit aus der Kirchengeschichte Bayerns, 51. Band).

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm, Kirchlich-theologischer Liberalismus und Kirchenkampf. Erwägungen zu einer Forschungsaufgabe, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, 87. Bd., 1976.

Karrenberg, Friedrich, Christentum, Kapitalismus, Sozialismus, Berlin 1932.

Karrenberg, Friedrich, in: Gottschalch, Karrenberg, Stegmann, Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Deutsches Handbuch der Politik, Bd. 3, hrsg. von Helga Grebing, München / Wien 1969.

Keller, Adolf, Vom Weltprotestantismus der Gegenwart. Der ökumenische Rat und der deutsche Kirchenkonflikt, in Christliche Welt, 48. Jg., 1934.

Klotz, Leopold, (Hrsg.), Die Kirche und das dritte Reich. Fragen und Forderungen deutscher Theologen, Bd. I, Gotha 1932.

Klotz, Leopold, (Hrsg.), Die Kirche und das dritte Reich. Fragen und Forderungen deutscher Theologen, Bd. II, Gotha 1932.

Köhler, Günter, Die Auswirkungen der Novemberrevolution von 1918 auf die altpreußische evangelische Landeskirche, Diss. Berlin 1967.

E.I. Kouri, Der deutsche Protestantismus und die soziale Frage 1870-1919, Berlin/New York 1984.

Kretschmer, Gottfried, Der Evangelisch-soziale Kongress. Der Protestantismus und die soziale Frage, Stuttgart 1972.

Krumwiede, Hans-Walter, Evangelische Kirche und Theologie in der Weimarer Republik. Grundtexte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 1990.

Kümmel, Werner Georg, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, Freiburg/München 1958.

Kunze, Rolf – Ulrich, Theodor Heckel: 1894 – 1967. Eine Biographie, Stuttgart, Berlin, Köln 1997, (Konfession und Gesellschaft, Bd. 13).

Kurz, Roland, Nationalprotestantisches Denken in der Weimarer Republik. Voraussetzungen und Ausprägungen des Protestantismus nach dem Ersten Weltkrieg in seiner Begegnung mit Volk und Nation, Gütersloh, München 2007.

Lang, Ist eine Einigung der Kirchen möglich? in: Das Evangelische Deutschland. Kirchliche Rundschau für das Gesamtgebiet des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes, 4. Jg., 1927.

Laun, Johann Friedrich, Die Konferenz zu Lausanne. Berichte, Ergebnisse, Aufgaben, (Für die Einheit der Kirche, Bd. 2) Gotha 1928.

Lessing, Eckard, Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart, Bd. 2, 1918 bis 1945, Göttingen 2004.

Lindt, Andreas, Friedrich Naumann und Max Weber. Theologie und Soziologie im wilhelminischen Deutschland, München 1973.

Lindt, Andreas, Das Zeitalter des Totalitarismus. Politische Heilslehre und ökumenischer Aufbruch, Stuttgart 1981.

Ludwig, Hartmut, Berufung Karl Barths nach Berlin? Der Streit um die Nachfolge Arthur Titius 1932 / 1933, in: Victoria J. Barnett u. a. (Hrsg.), Bonhoeffer Jahrbuch 3, 2007/2008, Gütersloh 2008, S. 75 – 88.

Ludwig, Hartmut, Die Berliner Theologische Fakultät 1933 bis 1945, in: Rüdiger vom Bruch, Christoph Jahr (Hrsg.), Die Berliner Universität in der NS-Zeit, Bd. II, Fachbereiche und Fakultäten, Stuttgart 2005, S. 93 - 121.

Mehnert, Gottfried, Evangelische Kirche und Politik 1917-1919. Die politischen Strömungen im deutschen Protestantismus von der Julikrise 1917 bis zum Herbst 1919, Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien, Bd. 16, Düsseldorf 1959.

Meier, Kurt, Volkskirche 1918-1945. Ekklesiologie und Zeitgeschichte, (Theologische Existenz heute, Nr. 213) München 1982.

Meier, Kurt, Kirche und Judentum. Die Haltung der evangelischen Kirche zur Judenpolitik des Dritten Reiches, Göttingen 1968, Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Ergänzungsreihe 1, Bd. 7.

Meier, Kurt, Der evangelische Kirchenkampf. Gesamtdarstellung in 3 Bänden, Bd. 1: Der Kampf um die „Reichskirche“, Göttingen 1984.

Meier, Kurt, Der evangelische Kirchenkampf. Gesamtdarstellung in 3 Bänden, Bd. 2: Geseiterte Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher „Rechtshilfe“, Göttingen 1984.

Meier, Kurt, Der evangelische Kirchenkampf. Gesamtdarstellung in 3 Bänden, Bd. 3: Im Zeichen des Zweiten Weltkrieges, 1984.

Mommsen, Wolfgang Justin, Die nationalgeschichtliche Umdeutung der christlichen Botschaft im Ersten Weltkrieg, in: Gerd Krumeich, Hartmut Lehmann, „Gott mit uns“. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen 2000, S. 249 – 261.

Motschmann, Claus, Evangelische Kirche und preußischer Staat in den Anfängen der Weimarer Republik. Möglichkeiten und Grenzen ihrer Zusammenarbeit, Lübeck/Hamburg 1969, Historische Studien H. 413.

Naumann, Friedrich, Das Problem der kirchlichen Sozialpolitik, in: Naumann, Soziale Praxis, 5. Jg., 1895, Nr. 14 abgedruckt in: F. Naumann, Werke, Bd. 1.

Naumann, Friedrich, Werke, Bd. 1, Religiöse Schriften, Köln u. Opladen, 1964.

Nehring, Jutta, Evangelische Kirche und Völkerbund: Nationale und internationale Positionen im deutschen Protestantismus zwischen 1918 / 19 und 1927, Hamburg 1998.

Niemöller, Wilhelm, Die zweite Bekenntnissynode der deutschen Evangelischen Kirche zu Dahlem. Texte - Dokumente - Berichte, Göttingen 1958, Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes.

van Norden, Günther, Der deutsche Protestantismus im Jahr der nationalsozialistischen Machtergreifung, Gütersloh 1979.

Nowak, Kurt, Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932, Göttingen 1981.

Nowak, Kurt, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995.

Nowak, Kurt, Otto Gerhard Oexle (Hrsg.), Adolf von Harnack. Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft. Wissenschaftliches Symposium aus Anlaß des 150. Geburtstages, Göttingen 2001.

Nowak, Kurt, Wege in die Politik. Friedrich Naumann und Adolf von Harnack, in: Rüdiger vom Bruch, Friedrich Naumann in seiner Zeit, Berlin 2000, S. 27 – 48.

Pfeil, Alfred, Der Völkerbund. Literaturbericht und kritische Darstellung seiner Geschichte, Darmstadt 1976.

Piper, Otto, Evangelisch-sozialer Kongress Braunschweig, 6.-8. Juni 1933, in: Christliche Welt, 47. Jg., 1933.

Pötter, Heinrich, Onesimus. Ein Biblisch-sozialer Vortrag nebst einigen nachträglichen Zusätzen von D. Pötter, Gütersloh 1996. Christliche Welt. Evangelisch-Lutherisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände, 10. Jg., Sp. 597f.

Pollmann, Klaus Erich, Landesherrliches Kirchenregiment und soziale Frage. Der evangelische Oberkirchenrat der altpreußischen Landeskirche und die sozialpolitische Bewegung der Geistlichen nach 1890, Berlin / New York 1973.

Pollmann, Klaus Erich, Friedrich Naumann und der Evangelisch-soziale Kongreß, in: Rüdiger vom Bruch, Friedrich Naumann in seiner Zeit, Berlin, New York 2000, S. 49 – 62.

Pressel, Wilhelm, Die Kriegspredigt 1914-1918 in der evangelischen Kirche Deutschlands. Arbeitens zur Pastoraltheologie, Bd. 5, Göttingen 1967.

Rade, Martin, Der Beitrag der christlichen Kirchen zur internationalen Verständigung, Stuttgart 1912, S. 14, Zit. nach W. Huber, Kirche und Öffentlichkeit.

Rade, Martin, Bildung von Volkskirchen-Räten, in: Christliche Welt, Jg. 32, Nr. 48/49, 28.11.1918, Sp. 466.

Rade, Martin, Grundlinien für die Volkskirchen-Räte, in: Christliche Welt, Jg. 32, Nr. 48/49, 28.11.1918.

Rade, Martin, Richtlinien für die Volkskirchen-Räte, in: Christliche Welt, Jg. 32, Nr. 50/51, 12.12.1918.

Rade, Martin, Ziellinien für die Volkskirchen-Räte, in: Christliche Welt, Jg. 32, Nr. 52, 26.12.1918.

Rade, Martin, Freie evangelische Volkskirche - jetzt oder nie!, in: Christliche Welt, Jg. 32, Nr. 52, 26.12.1918.

Rade, Martin, Kirchenpolitisches aus Preußen, Christliche Welt, 34. Jg., 1920.

Rathje, Johannes, Die Welt des freien Protestantismus, Stuttgart 1952.

Reymond, Bernhard, Die Konzepte einiger protestantischer deutscher Theologen zur „Judenfrage“, in: Kurt Nowak, Gérard Raulet (Hg.), Protestantismus und Antisemitismus in der Weimarer Republik, Frankfurt a. M.; New York; Paris 1994, S. 127 – 146.

Rouse, Ruth, Neill, Stephen, Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1917-1948, Zweiter Teil, Göttingen 1958, Theologie der Ökumene, Bd. 6.

Sasse, Hermann, Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Deutscher amtlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz zu Lausanne 3. - 21. August 1927, Berlin 1929.

Sasse, Hermann (Hrsg.), Kirchliches Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands. Ein Hilfsbuch zur Kirchenkunde der Gegenwart, 59. Jg., Gütersloh 1932.

Schian, Martin, Die deutsche evangelische Kirche im Weltkriege, Bd. II: Die Arbeit der evangelischen Kirche in der Heimat, Berlin 1925.

Schick, Manfred, Kulturprotestantismus und soziale Frage. Versuche zur Begründung der Sozialethik, vornehmlich in der Zeit von der Gründung des Evangelisch-Sozialen Kongresses bis zum Ausbruch des 1. Weltkrieges (1890-1914), Tübingen 1970.

Schmidt-Rost, Reinhard, Bitter, Stephan, Dutzmann, Martin, Theologie als Vermittlung. Bonner evangelische Theologen des 19. Jahrhunderts im Porträt, Rheinbach 2003.

Schneider-Ludorff, Gury, Christlich Politik oder christliche Partei? Die sozialkonservative Magdalene von Tiling in der Weimarer Republik, in: Traugott Jähnichen, Norbert Friedrich (Hrsg.), Protestantismus und soziale Frage: Profile in der Weimarer Republik, Bochumer Forum zur Geschichte des sozialen Protestantismus, Bd. 1, Münster 2000.

Schneider-Ludorff, Gury, Positionen und Handlungsspielräume von Frauen des konservativen Protestantismus in der Weimarer Republik am Beispiel Magdalene von Tilings, in: Ute Gause, Barbara Heller, Jochen-Christoph Kaiser (Hrsg.), Starke fromme Frauen? Eine Zwi-

schenbilanz konfessioneller Frauenforschung heute, Hofgeismarer Protokolle Bd. 320, Hofgeismar 2000, S. 61 – 70.

Schneider-Ludorff, Gury, Magdalene von Tiling. Ordnungstheologie und Geschlechterbeziehung. Ein Beitrag zum Gesellschaftsverständnis des Protestantismus in der Weimarer Republik, Göttingen 2001, Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen, Bd. 35.

Schneider, Johannes, Kirchliche Zeitlage 1915 / 1916, in: Kirchliches Jahrbuch, 43. Jg., Berlin 1916.

Schneider, Johannes, Kirchliche Zeitlage, in: Kirchliches Jahrbuch, 46. Jg., Berlin 1919.

Schneider, Johannes, Kirchliche Zeitlage, in: Kirchliches Jahrbuch, 47. Jg., Berlin 1920.

Schöll, Jakob, Die Prager Tagung des Stockholmer Fortsetzungsausschusses, in: Das Evangelische Deutschland. Kirchliche Rundschau für das Gesamtgebiet des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes, 5. Jg., 1928.

Scholder, Klaus, Die Kapitulation der evangelischen Kirche vor dem nationalsozialistischen Staat. Zur kirchlichen und politischen Haltung des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses vom Herbst 1932 bis zum Rücktritt Bodelschwings am 24. Juni 1933, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, 81. Bd., 1970.

Scholder, Klaus, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934, Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1977.

Scholder, Klaus, Neuere deutsche Geschichte und protestantische Theologie. Aspekte und Fragen, in: Die Kirchen zwischen Republik und Gewaltherrschaft. Gesammelte Aufsätze herausgegeben von K. O. von Aretin und G. Besier, Berlin 1988.

Schreiber, August Wilhelm, Die Fortführung des Stockholmer Werkes, in: Das Evangelische Deutschland. Kirchliche Rundschau für das Gesamtgebiet des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes, 4. Jg., 1927.

Schuster, Hermann, Ein Briefwechsel, in: Christliche Welt, 33. Jg., 1919.

Schuster, Hermann, Noch einmal: Einzelheiten vom Dresdner Kirchentag, in: Christliche Welt, 34. Jg., 1920.

Schuster, Hermann, „Vom Wesen des Christentums. Freies deutsches Christentum.“ in: Christliche Welt, 47. Jg., 1933.

Schweitzer, Albert, Geschichte der Leben-Jesu Forschung, 6. Aufl., Tübingen 1951.

Schweitzer, Albert, Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart, Tübingen 1911.

Schwabe, Klaus, Wissenschaft und Kriegsmoral. Die deutschen Hochschullehrer und die politischen Grundfragen des Ersten Weltkrieges, Göttingen, Zürich, Frankfurt 1969.

Shanahan, William Oswald, Der deutsche Protestantismus vor der sozialen Frage 1815-1871, München 1962.

Siegele - Wenschkewitz, Leonore, Protestantische Universitätstheologie und Rassenideologie in der Zeit des Nationalsozialismus - Gerhard Kittels Vortrag „Die Entstehung der Judenfrage“ von 1936, in: G. Brakelmann, M. Rosowski (Hg.), Antisemitismus. Von religiöser Judenfeindschaft zur Rassenideologie, Göttingen 1989.

Siegmund-Schultze, Friedrich, in: Die Eiche. Vierteljahrsschrift für Freundschaftsarbeit der Kirchen. Ein Organ für soziale und internationale Ethik, 7. Jg., Nr. 4, 1919.

Siegmund-Schultze, Friedrich, Die Weltkirchenkonferenz in Stockholm. Gesamtbericht über die Allgemeine Konferenz der Kirche Christi für Praktisches Christentum, Berlin 1925.

Siegmund-Schultze, Friedrich, Die Weltkirchenkonferenz in Lausanne (3.-21. August 1927). Ein Schritt zur Einigung der Kirche Christi in Glaube und Verfassung. Erster Gesamtbericht, Berlin 1927.

Simons, Walter, Winchester und Lausanne, in: Die Eiche. Vierteljahrsschrift für soziale und internationale Arbeitsgemeinschaft, 15. Jg., 1927.

Smid, Marikje, Deutscher Protestantismus und Judentum 1932/1933, München 1990, Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich, Bd. 2.

Söderblom, Nathan, Die Aufgabe der Kirche: Internationale Freundschaft durch evangelische Katholizität, in: Die Eiche, Vierteljahrsschrift für Freundschaftsarbeit der Kirchen. Ein Organ für soziale und internationale Ethik, 7. Jg., 1919.

Sommer, Wolfgang, Wilhelm Freiherr von Pechmann. Ein konservativer Lutheraner in der Weimarer Republik und im nationalsozialistischen Deutschland, Göttingen 2010.

Stange, Erich, Die Bedeutung der Beschlüsse von Winchester, in: Die Eiche. Vierteljahrsschrift für soziale und internationale Arbeitsgemeinschaft, 15. Jg., 1927.

Stählin, Wilhelm, Via Vitä. Lebenserinnerungen von Wilhelm Stählin, Kassel 1968.

Stöcker, Adolf, Christlichsozial - evangelischsozial - kirchlichsozial, 1904, S. 166, in: R. Seeberg, Reden und Aufsätze von A. Stöcker, Leipzig 1913.

Stupperich, Robert, Otto Dibelius. Ein evangelischer Bischof im Umbruch der Zeiten, Göttingen 1989.

Thimme, Friedrich (Hrsg.), Revolution und Kirche. Zur Verordnung des Kirchenwesens im deutschen Volksstaat, Berlin 1919.

Timm, Hermann, Friedrich Naumanns theologischer Widerruf. Ein Weg protestantischer Sozialethik im Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert, Theologische Existenz heute, Neue Folge Nr. 141, München 1967.

Titius, Arthur, Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Erster Theil: Jesu Lehre vom Reiche Gottes, Freiburg i. B., Leipzig 1895.

Ders., Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Der geschichtlichen Darstellung zweite Abtheilung: Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit, Tübingen, Freiburg i. B., Leipzig 1900.

Ders., Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Der geschichtlichen Darstellung dritte Abtheilung: Die johanneische Anschauung unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit Tübingen, Freiburg i. B., Leipzig 1900.

Ders., Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Der geschichtlichen Darstellung vierte (Schluß-) Abtheilung: Die vulgäre Anschauung von der Seligkeit im Urchristentum. Ihre Entwicklung bis zum Übergang in katholische Formen, Tübingen, Freiburg i. B., Leipzig 1900.

Ders., Zur Dogmatik der Gegenwart, in: Theologische Rundschau, 10. Jg., 1907, S. 365-379; 399-411; 447-469.

Ders., Dogmatische Probleme der Gegenwart I, in: Theologische Rundschau, 13. Jg., 1910, S. 77-94.

Ders., Der Ursprung des Gottesglaubens, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 23. Jg., 1913, S. 358-378.

Ders., Der gegenwärtige Stand der christlich-sozialen Bewegung, in: Die Wahrheit, 6. Jg., Stuttgart 1896, S. 33 – 40.

Ders., Unser Krieg. Ethische Betrachtungen, in: Religionsgeschichtliche Volksbücher, V. Reihe, H. 17/18, Tübingen 1915.

Ders., Nationale Jugenderziehung, (Hrsg. V.) Bund Deutscher Jugendvereine, Berlin 1913.

Ders., England und wir, in: Die Hilfe, 21. Jg., Berlin 1915.

Ders., Die gegenwärtige Krise von Kultur und Christentum, in: Verhandlungen des 26. Evangelisch-sozialen Kongresses in Berlin vom 11. und 12. April 1917, Göttingen 1917.

Ders., Psychiatrie und Ethik, in: Festgabe für Theodor von Haering zum siebzigsten Geburtstag, Hrsg. von Friedrich Traub, Tübingen 1918, S. 124 – 161.

Ders., Was erwarten wir von der kirchlichen Rechten?, in: Rolffs, Meyer (Hrsg.) Die Zukunftsaufgaben der evangelischen Kirchen in Niedersachsen, Hannover 1918.

Ders., Volkskirchenbund, in: Christliche Welt, 32. Jg., 1918, Sp. 487.

Ders., Über den Zusammenschluß der evangelischen Landeskirchen, in: F. Thimme (Hrsg.), Revolution und Kirche. Zur Verordnung des Kirchenwesens im deutschen Volksstaat, Berlin 1919.

Ders., Evangelisches Christentum als Kulturfaktor, in: DEKA (Hrsg.), Verhandlungen des DEKT 1919 in Dresden, 5.9.1919, Berlin o. J.

Ders., Zur Volkskirchenbewegung, in: Das evangelische Deutschland. Zentralorgan für die Einigungsbestrebungen im deutschen Protestantismus, 4. Jg. , März 1920, S. 205 – 211.

Ders., Die preußische Kirchenpolitik, in: Frankfurter Zeitung, 64. Jg., Nr. 933 vom 14. Dezember 1919.

Ders., Der Bund deutscher evangelischer Landeskirchen, in: Der Türmer, 24. Jg., 1921.

Ders., Zur Kirchlichen Lehre von der Konkupiszenz, in: Festgabe von Fachgenossen und Freunden A. von Harnack zum siebzigsten Geburtstag dargebracht, Tübingen 1921, S. 325 – 341.

Ders., Evangelisches Ehe- und Familienleben und seine Bedeutung in der Gegenwart“ in: Deutscher Evangelischer Kirchenausschuß (Hrsg.), Verhandlungen des ersten Deutschen Evangelischen Kirchentages 1924 in Bethel-Bielefeld, Berlin o. J., S. 85 – 103.

Ders., Zur kirchlichen Lehre von der Konkupiszenz. (FG Adolf von Harnack.) 1921. S. 325-341.

Ders., Die soziale Erneuerung der Menschheit als Aufgabe des Christentums, in: Die Eiche, 14. Jg., 1926, H. 3., S. 260ff.

Ders., Der angelsächsische Aktivismus und Luther, in: Christliche Welt, 40. Jg., Nr. 14, 1926, Sp. 672.

Ders., Erziehung zur brüderlichen Gesinnung in eigenen Volke, in: A. Deißmann, Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Vorgeschichte, Dienst und Arbeit der Weltkonferenz für Praktisches Christentum 19.-30. August 1925. Amtlicher Deutscher Bericht im Auftrage des Fortsetzungs-Ausschusses, Berlin 1926, S. 569f.

Ders., Julius Kaftan, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, N.F. 8, Tübingen 1927, H. 1., S. 1-20.

Ders., Die Bibel und die soziale Frage, Stenogramm eines Vortrages, Hefte der Inneren Mission in Ostpreussen, H. 3, Königsberg 1927.

Ders., Zur Abrüstungsfrage, in: Die Eiche, 16. Jg., Nr.3, 1928, S. 291 –297.

Ders., Zur Abrüstungsfrage, in: Das Evangelische Deutschland. Kirchliche Rundschau für das Gesamtgebiet des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes, 5.Jg., 1928, S. 157f.

Ders., Die Fragestellung der ökumenischen Christenheit an Politik, Wirtschaft und Volksleben, in: Stockholm. Internationale sozial-kirchliche Zeitschrift, 1. Jg., 1929, S. 3f.

Ders., Der politische Friede und die Weihnachtsbotschaft, in: Die Hilfe, 35. Jg., 1929, 588 – 595.

Ders., Gibt es religiösen Instinkt?, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, N.F. 10, Göttingen 1929, H. 5, S. 369 –379.

Ders., Die kirchlich-ökumenische Aufgabe und ihre theologischen Probleme, in: Stockholm. Internationale sozial-kirchliche Zeitschrift, 4. Jg., 1931.

Ders., Erzbischof D. Söderblom, in: Das Evangelische Deutschland. Kirchliche Rundschau für das Gesamtgebiet des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes, 8.Jg., 1931, S. 244f.

Ders., Die Ehenot im kirchlichen Urteil, in: Das Evangelische Deutschland. Kirchliche Rundschau für das Gesamtgebiet des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes, 8. Jg., 1931, S. 161f.

Ders., Konfession und Konfessionskunde, Zeitschrift für Theologie und Kirche, N.F. 12, Tübingen 1931, H. 4/5, S. 330 – 340.

Ders., in: L. Klotz (Hrsg.), Die Kirche und das dritte Reich, Bd. II, S. 127ff.

Ders., Zur Rassenfrage, in: Christliche Welt, Nr. 9, 5.5.1934, 48. Jg., 1934.

Ders., Die Anfänge der Religion bei Ariern und Israeliten, in: Studien zur systematischen Theologie, hrsg. von A. Titius und G. Wobbermin, H. 16, Göttingen 1934.

Ders., Zur Problematik der religiösen Weltanschauung, ZThK, N. F. 15, 1934, H. 4, S. 289 – 314.

Ders., Die Bedeutung der Naturauffassung für die Gestaltung der Religion, ZThK, N. F. 17, 1936, H. 2, S. 97 –122.

Ders., Die Begründung der Glaubensgewißheit, in: Das Evangelische Deutschland. Kirchliche Rundschau für das Gesamtgebiet der Deutschen Evangelischen Kirche, 13. Jg., 1936, S. 333f.

Ders., Naturerkenntnis und evangelischer Glaube.

Ders., Beiträge zur Religionsphilosophie. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Lic. Marie Horstmeier, Göttingen 1937.

Tögel, Hermann, Rezension zu A. Titius, Die Anfänge der Religion bei Ariern und Israeliten, in: Christliche Welt, Nr. 22, 17.11.1934, 48. Jg., 1934.

Traub, Gottfried, Vaterland und Katechismus, in: Eiserne Blätter, 2. Jg., 1920.

Troeltsch, Ernst, Nach der Mobilmachung. Rede, gehalten bei der von Stadt und Universität einberufenen vaterländischen Versammlung am 8. August 1914 (Heidelberg 1914), zit. nach: K. Hammer, Deutsche Kriegstheologie (1870- 1918), München 1971.

Troeltsch, Ernst, in: Die Hilfe. Wochenschrift für Politik, Literatur und Kunst, 25. Jg., 1919.

Wenck, Martin, Die Geschichte der Nationalsozialen von 1895-1903, Berlin-Schöneberg 1905.

Weiß, Johannes, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1892.

Weiß, Hansgerhard (Hrsg.), Bernhard Weiß. Aus neunzig Lebensjahren 1827 - 1918, Leipzig 1927.

Weiß, Wolfram, Praktisches Christentum und Reich Gottes. Die ökumenische Bewegung Life and Work 1919 - 1937, Göttingen 1991.

Weiß, Wolfram, Einheit der Kirche und praktisches Christentum. Impulse von Friedrich Siegmund-Schultze für die Ökumenische Bewegung, in: Heinz-Elmar Tenorth u. a. (Hg.), Friedrich Siegmund-Schultze (1885 -1969). Ein Leben für Kirche, Wissenschaft und soziale Arbeit, Stuttgart 2007, S. 23 – 24, Konfession und Gesellschaft, Band 38.

Wobbermin, Georg, Arthur Titius. Ökumenische Theologie zur Befriedung der Kirche. Eine Gedenkrede, Berlin 1937.

Wolfes, Matthias, Protestantische Theologie und moderne Welt. Studien zur Geschichte der liberalen Theologie nach 1918, Berlin, New York 1999.

Wünsch, Georg, Die Bedeutung Paul Göhres für die Religion des Proletariats, in: Evangelisch-Sozial. Vierteljahrsschrift für die sozial-kirchliche Arbeit, 33. Folge der Mitteilungen des Evangelisch-Sozialen Kongresses, H. 3, Göttingen 1928.

von Zahn-Harnack, Agnes, Adolf von Harnack, Berlin 1936.

Ziesche, Frank, Georg Wunsch als ein Vertreter des religiös-sozialistischen Protestantismus in der Weimarer Zeit, in: Traugott Jähnichen, Norbert Friedrich (Hg.), Protestantismus und soziale Frage: Profile in der Weimarer Republik, Bochumer Forum zur Geschichte des sozialen Protestantismus, Bd. 1, Münster 2000.

Zoellner, Wilhelm, Die ökumenische Arbeit des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses und die Kriegsschuldfrage. Darlegung und Dokumente, Berlin-Steglitz 1931.

Zoellner, Wilhelm, Die Kriegsschuldfrage, in: F. Siegmund-Schultze, Die ökumenische Konferenz von Stockholm, in: Die Eiche, 1925.

Zoellner, Wilhelm, Willkommen auf deutschem Boden!, in: Das Evangelische Deutschland. Kirchliche Rundschau für das Gesamtgebiet des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes, 6. Jg., 1929.

Zoellner, Wilhelm, Erzbischof D. Söderblom, in: Das Evangelische Deutschland. Kirchliche Rundschau für das Gesamtgebiet des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes, 8.Jg., 1931.

Zeitschriften

Evangelische Kirchenzeitung, Organ der Vereinigung der Evangelisch-Lutherischen innerhalb der preußischen Landeskirche (konfessionelle Gruppe), 93. Jg., 1919, Nr. 8.

Deutsches Pfarrerblatt, 23. Jg., H. 1, 1919.

Hilfe, 1. Jg., Nr. 46, 17. Nov. 95.

Christliche Welt. Evangelisch-lutherisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände, 10. Jg., 1896.

Christliche Welt, Evangelisch-lutherisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände, 46. Jg., 1932.

Christliche Welt, Evangelisch-lutherisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände, 47. Jg., 1933.

Christliche Welt, Evangelisch-lutherisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände, 48 Jg., 1934.

Evangelisch-sozial. Vierteljahrsschrift für die sozial-kirchliche Arbeit, 33. Folge der Mitteilungen des Evangelisch-sozialen Kongresses, H. 3, Göttingen 1928.

Evangelisch-Sozial. Vierteljahrsschrift für die sozial-kirchliche Arbeit, 33. Folge der Mitteilungen des Evangelisch-Sozialen Kongresses, H. 4, Göttingen 1928.

Evangelisch-Sozial. Vierteljahrsschrift für die sozial-kirchliche Arbeit, 38. Folge der Mitteilungen des Evangelisch-Sozialen Kongresses, H. 2, Göttingen 1933.

Allgemeines Kirchenblatt für das evangelische Deutschland, 68. Jg., Stuttgart 1919.

Protestantenblatt. Wochenschrift für den deutschen Protestantismus, 51 Jg., 1918.

Das Evangelische Deutschland. Kirchliche Rundschau für das Gesamtgebiet der Deutschen Evangelischen Kirche, 13. Jg., 1936.

Nationalsozialistische Monatshefte, 1932, H. 27.

N.S. - Kurier, Stuttgart, 1932, 4.7.1932.

Quellen:

Verhandlungen des 32. Evangelisch-sozialen Kongresses vom 4. Juni 1925 in Halle, Göttingen 1925.

Verhandlungen des 33. Evangelisch-Sozialen Kongresses vom 25. - 27. Mai 1926 in Saarbrücken, Göttingen 1926.

Verhandlungen des 36. Evangelisch-Sozialen Kongresses in Frankfurt a. M., Göttingen 1929.

Die Verhandlungen des 39. Evangelisch-Sozialen Kongresses vom 17. – 19. Mai 1932 in
Karlsruhe, Göttingen 1932.

Evangelisches Zentralarchiv (EZA)

EZA 1 / A2 / 18

EZA 1 / A2 / 19

EZA 1 / A 2 / 23

EZA 1 / A 2 / 27

EZA 1 / A 2 / 28

EZA 1 / A 3 / 42

EZA 1 / A 3 / 60

EZA 1 / A 3 / 61

EZA 1 / A 3 / 43

EZA 1 / A 3 / 44, Protokoll der Vorbereitungskonferenz für die Einberufung eines allgemeinen deutschen evangelischen Kirchentages, Cassel, 27. und 28. Februar 1919.

EZA 1 / A 3 / 45

EZA 1 / A 3 / 46

EZA 1 / A 3 / 60

EZA 1 / A 3 / 61

EZA 5 / 27

EZA 5 / 28

Brief Titius an Voigts vom 19.11.1918, in: EZA, Gen. 11 / 27 / 1 E. O. 1. 3708.

Brief Titius an R. Seeberg vom 25.11.1918, in: Nachlass R. Seeberg (NL 52, Aktenband 121, Blatt 33, Bundesarchiv Koblenz).

Brief Ruprecht an Titius vom 26.2.1930, Geheimes Staatsarchiv der Stiftung preußischer Kulturbesitz, I / 92 Titius, Nr. 40.

Briefwechsel A. Keller / A. Titius in: Geheimes Staatsarchiv der Stiftung Preußischer Kulturbesitz, I / 92 Titius, Nr. 10, 16, 17, 18, 19, 20, 30, 31, 32, 34, 36, 41, 42.

Briefwechsel A. Keller, Ruprecht / A. Titius, in: Geheimes Staatsarchiv der Stiftung Preußischer Kulturbesitz, I / 92 Titius, Nr. 10, 11, 14, 21, 27, 33, 57. Sämtliche Briefe stammen aus dem Jahr 1930.

Briefe Macfarlands an Titius, in: Geheimes Staatsarchiv der Stiftung Preußischer Kulturbesitz, I / 92 Titius, Nr. 46, 49.

Briefe von Tippy an Titius, in: Geheimes Staatsarchiv der Stiftung Preußischer Kulturbesitz, I / 92 Titius, 47, 48, 50, 51.

Ergebenheitsadresse der Mitarbeiter Macfarlands an Macfarland, in: Geheimes Staatsarchiv der Stiftung Preußischer Kulturbesitz, I / 92 Titius, Nr. 44.

Briefe A. Kellers an Titius mit Reisetips für New York, Chicago und St. Louis. Ein Brief Kellers ist an Titius mit der Adresse Divinity School, University Chicago gerichtet, in: Geheimes Staatsarchiv der Stiftung Preußischer Kulturbesitz, I / 92 Titius, Nr. 31, 32, 36, u. 42.

Art: Volkskirchenbünde in: RGG, 2. Aufl., Bd. 5, Sp. 1664, Tübingen 1931.

Art. Deutschgläubige Bewegungen, in: TRE, Bd. 8, 1981.

Hiermit versichere ich, dass ich die vorliegende Dissertation selbständig und ohne unerlaubte Hilfe angefertigt und andere als die in der Dissertation angegebenen Hilfsmittel nicht benutzt habe. Alle Stellen, die wörtlich oder sinngemäß aus veröffentlichten oder unveröffentlichten Schriften entnommen sind, habe ich als solche kenntlich gemacht. Kein Teil dieser Arbeit ist in einem anderen Promotions- oder Habilitationsverfahren verwendet worden.

Heinz-Georg Henning